

Teil C

Im Kontext einer sensibilisierten Kultur

Aktuelle Brennpunkte

Kapitel XIV

Sensibilisierung für Gewalt

Orientiert an Grausamkeit als dem Schlimmsten, schlechterdings Intolerablen

Judith N. Shklar, Richard Rorty, Donatella Di Cesare

1. Ernüchterte Praktische Philosophie – im Rekurs auf eine »Phänomenologie von unten« (496) | 2. Grausamkeit als Herausforderung Praktischer Philosophie (507) | 3. Rückbesinnung auf Unverzichtbares – nach »westlichem« Vorbild? (510) | 4. Auf den Spuren einer Ethik aufmerksamer Wahrnehmung (514) | 5. Gegen demokratische Selbstgerechtigkeit (518)

*Les souffrances d'aujourd'hui n'en paraissent que plus intolérables [...].*¹

Ursprünglich und für lange Zeit hatte sich die Philosophie mit Platon und Aristoteles in praktischer Hinsicht auf das Gute und Gerechte konzentriert. Beides ist jedoch zwischenzeitlich derart wieder in Vergessenheit geraten, dass man in den 1970er Jahren eine förmliche »Rehabilitierung der Praktischen Philosophie« für nötig hielt, die sich im Kern wieder um diese beiden Grundbegriffe drehen sollte. Aus der Phalanx von denjenigen, die diesen Weg verfolgten, scherte speziell Richard Rorty allerdings aus; u.a. unter Berufung auf die Bostoner politische Theoretikerin Judith N. Shklar, die davon überzeugt war, dass man philosophisch bislang nicht einmal *dem Mindesten* ausreichend Aufmerksamkeit geschenkt hat, um das es auch Praktischer Philosophie vor allem gehen müsste: Verhinderung oder Vermeidung von grausamer Gewalt. Wenn beides nicht beachtet und philosophisch in erster Linie ernst genommen wird, wie sollte man dann eine Philosophie wertschätzen, die den Eindruck erweckt, weit über das Mindeste hinausgehenden Ansprüchen gerecht zu werden und selbst für Ideale und Utopien des Guten und des Gerechten glaubwürdig bürgen zu können? Muss sie nicht auf tönernen Füßen stehen und prompt zu Fall kommen, wenn sie doch einmal mit einer grausamen Wirklichkeit in Berührung kommt, die zum Guten, Gerechten, Idealen und Utopischen *prima facie* überhaupt

1 A. LaCoque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998, 296.

kein erkennbares Verhältnis hat; und zwar umso weniger, als sich das Grausame anscheinend nicht abschaffen bzw. überwinden lässt?

Mit Shklar begreift Rorty diesen ganzen Problemkomplex als eine Frage der Sensibilität bzw. der *Sensibilisierung für Grausamkeit*, so wie sie tatsächlich vorliegt und vor allen Anderen widerfährt. Und das, so meint er offenbar, *gebe Grund* genug, Grausamkeit als wichtigste Herausforderung auch Praktischer Philosophie zu begreifen. Doch dieses ›Grund-geben‹ ist noch lange keine *Begründung*, wie man sie einem uralten Verständnis von Philosophie als Praxis der Rechenschaftsgabe (*lógon didónai*) zufolge immer dann für unabdingbar hält, wenn es darum geht, zu bestimmen, wonach wir uns richten müssten, was verbindlich und sogar verpflichtend sein sollte, usw. Was einen (auch in den Augen Anderer anerkennenswerten) ›Grund‹ abgeben könnte, muss allemal in *dissensueller Auseinandersetzung* ermittelt werden und stellt sich auch im Fall eklatanter Grausamkeit nicht ohne Weiteres als evident dar. Wenn eine solche Auseinandersetzung unterbleibt, verstricken wir uns allerdings selbst in die Grausamkeit, der man nicht gerecht wird. In diesem Punkt folge ich Donatella Di Cesare, deren aktuelle Kritik der Folter weiter zu fragen veranlasst, ob wir so weit gehen dürfen, uns eine keineswegs einfach ›gegebene‹, sondern zu kultivierende und zu verlangende Sensibilität selbst zuzuschreiben (wie es Rorty tut) – möglicherweise in der Meinung, dem anscheinend minimalen und unverzichtbaren Anspruch, der Erfahrung von Grausamkeit auf diese Weise gerecht zu werden.

1. Ernüchterte Praktische Philosophie – im Rekurs auf eine »Phänomenologie von unten«

Auch als eminent ›theoretische‹ Angelegenheit ist und bleibt die Philosophie eine Lebensform, ein *bíos theoretikós* und insofern eine durch und durch praktische Sache. Das sahen in der Antike auch diejenigen so, die mit Aristoteles der Überzeugung waren, alle Menschen strebten von Natur aus nach Wissen, wie es gleich zu Beginn seiner *Metaphysik* heißt. Eine solche Lebensform sollte allerdings idealerweise in der Weise der Muße (*scholé*) realisierbar sein; und gerade nicht derart ›praktisch‹, wie man dieses Attribut heute zu

verstehen neigt: arbeitsam, womöglich unter alltäglichem Druck der Erwirtschaftung des Lebensnotwendigen und ständig im Zeichen der Angst, ›Zeit zu verlieren‹, ohne je wirklich ›freie Zeit‹ zu haben. Auch ein ›müßiges‹, Zeit gebendes und verschwendendes Leben erforderte noch eine Art praktisches Wissen²; jedoch nicht in technischer, erlernbarer, ohne Weiteres verallgemeinerbarer und systematisch zu implementierender Form, sondern allenfalls im Sinne einer Haltung (*hexis*), die sich mehr oder weniger gewohnheitsmäßig in einem *habitus* manifestiert, ohne dabei je direkt willentlicher Verfügung zu unterstehen.³

Möglicherweise hat gerade diese Einsicht dazu geführt, dass der Begriff der Praxis Jahrhunderte lang marginalisiert und geradezu vergessen werden konnte. Daran begann sich in der Philosophie erst nach und durch Heideggers phänomenologische Aristoteles-Interpretation zu Anfang der 1920er Jahre grundlegend etwas zu ändern; nach der Unterbrechung der NS-Zeit dann wesentlich angeregt von seiner Schülerin Hannah Arendt⁴ und schließlich infolge einer deziert praxisphilosophischen Auseinandersetzung mit Karl Marx und seinen Anhängern (von Georg Lukács über Agnes Heller bis hin zu Karel Kosík und vielen anderen⁵). Weitgehend unabhängig von dieser Entwicklung gab dann 1971 John Rawls' *Theory of Justice* und die Herausgabe von zwei umfangreichen, der förmlichen »Rehabilitierung« Praktischer Philosophie gewidmeten Bänden durch Manfred Riedel im folgenden Jahr das entscheidende Signal einer programmatischen Rückbesinnung auf menschliche Praxis – diesmal allerdings im Sinne einer »von unten anfangenden Phänomenologie am Leitfaden des Logos der Praxis«⁶.

2 H.-G. Gadamer, *Praktisches Wissen* [1930], in: *Griechische Philosophie*. Bd. I, Tübingen 1985, 230–248.

3 Vgl. ebd., 240–243; P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt/M. 1991.

4 Siehe dazu die historische Vergegenwärtigung dieser Entwicklung bei M. Riedel, *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt/M. 1988, 171–198.

5 G. Lukács et al., *Individuum und Praxis. Positionen der ›Budapester Schule‹*, Frankfurt/M. 1975; K. Kosík, *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*, Frankfurt/M. 1986.

6 Riedel, *Für eine zweite Philosophie*, 171.

Diese Formulierung gibt allerdings Rätsel auf. Was heißt – einmal abgesehen von den alten, ehrwürdigen Begriffen Logos und Praxis – »von unten«? Ist im Sinne des antiken Kosmos-Begriffs, der eine alles und jede(n) einbegreifende Seinsordnung meinte, die *sublunare Welt* gemeint, also das, was sich im Gegensatz zur idealisierten Sphäre der Fixsterne tatsächlich *unten auf der Erdoberfläche* zwischen den Sterblichen abspielt⁷, mithin dort, wo am allerwenigsten Verlässlichkeit, Beständigkeit und Substantialität zu vermuten sind, so dass man annehmen konnte, zumindest eine metaphysische (Erste) Philosophie, die mit diesen Begriffen steht und fällt, habe in *dieser Welt* gar nichts zu suchen? Ist gemeint, dass sich die Praktische Philosophie ungeachtet dessen dem *rückhaltlos Kontingenten* zuwendet, in dem anscheinend jederzeit alles anders werden und anders kommen kann? Oder ist gemeint, dass sie sich zunächst mit dem *Einfachsten oder Elementarsten* zu befassen hätte, *das sich uns zunächst und zumeist in praktischer Hinsicht zeigt, wovon insofern auszugehen wäre*, bevor man sich voraussetzungsvolleren Fragen menschlicher Praxis und Theorie zuwendet? Oder ist jenes »von unten« wertend gemeint? Sollte Praktische Philosophie sich also zunächst damit befassen, *wie sich menschliches Leben zunächst in seinem ganzen Elend, in seiner Hässlichkeit, Widerwärtigkeit, Niedertracht und Gewaltbarkeit zeigt* – bevor sie etwa daran geht, diesem Leben Besseres oder sogar das Beste, das Gute oder eine idealisierte bzw. utopische Gerechtigkeit in Aussicht zu stellen und Wege dorthin vorzuzeichnen?

Genau so konnte – im Zeichen des neuzeitlichen, weitgehenden Ansehensverlustes teleologischen Denkens, das menschliches Leben als immanent auf das Gute und Gerechte ausgerichtet aufgefasst hatte – vor allem Thomas Hobbes verstanden werden, wo er dieses Leben als *nasty, brutish and short* beschrieb, um es als solches zum maßgeblichen Ausgangspunkt seines politischen Fragens nach einer halbwegs befriedeten Ordnung des Zusammenlebens zu machen.⁸ Folgt man der einschlägigen Interpretation Shklers, so kam auch Michel de Montaigne in einer solchen Perspektive »von unten«

7 Vgl. E. P. Fischer, *Verbotenes Wissen. Geschichte einer Unterdrückung*, Berlin 2019, 70.

8 T. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [1651], Frankfurt/M. 1984, 96.

auf menschliche Grausamkeit zu sprechen⁹, wo er ihres Erachtens verlangte, »to put cruelty first«¹⁰, d.h. die Vermeidung und Verhinderung von Grausamkeit zur wichtigsten Maßgabe politischen Handelns zu erheben. Und zwar aus der Furcht vor eben der repressiven Furcht heraus, die jeden angesichts des Schlimmsten bestimmen müsse, was Menschen einander antun. Was Shklar später *liberalism of fear* (1989) genannt hat, orientiert sich ganz und gar an dieser primären Maßgabe: diese Furcht wenn nicht ganz abzuwenden (was unmöglich zu sein scheint), so doch so weitgehend wie nur möglich in Schach zu halten und politisch zu entschärfen.¹¹

In der Tat muss man sich fragen, was alles auf Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin oder auch auf Rawls sich berufendes Reden vom Guten oder Gerechten wert ist, wenn es nicht zunächst das Ungute, die Ungerechtigkeit und generell die Gewaltsamkeit der menschlichen Verhältnisse zur Kenntnis nimmt, um zu überlegen, ob sie weiterhin und womöglich unvermeidlich in derart »übler« Verfassung bleiben müssen, wie sie sich aktuell darstellen. Müsste die Orientierung am Guten nicht der »nachhaltigen« Überwindung des Unguten und die Orientierung am Gerechten nicht die Überwindung des Ungerechten zum Ziel haben? Müsste dann aber nicht jede Praktische Philosophie, die ihren Namen verdient, mit einer Bestandsaufnahme des Unguten und Ungerechten einsetzen, um dann zu fragen, ob und inwiefern beides überhaupt eine gewisse Aussicht auf (nicht nur vorübergehende) »Überwindung« eröffnet?

Tatsächlich lässt sich das Verlangen nach einer »Phänomenologie von unten« auch genau so auffassen: als methodische Forderung, sich zunächst mit der Realität der menschlichen Verhältnisse dort

9 M. de Montaigne, *Über die Grausamkeit*, in: *Die Essais*, Stuttgart 1969, 199–205. Gewiss: Montaigne zeigt sich in seinen noch im 16. Jahrhundert verfassten Essays nicht als politischer Denker, wie dann wenig später Hobbes (in Anbetracht des englischen Bürgerkrieges seiner Zeit). Aber Montaigne fragt doch nach einer »allgemeinen Verpflichtung zu menschlichem Verhalten« angesichts einer Grausamkeit, die ihm »am meisten zuwider« war, wie er schrieb (ebd., 203, 205). Man wird einwenden, das sei »kein Argument«. Und tatsächlich argumentiert Montaigne an dieser Stelle nicht, sondern gibt zu bedenken, ob Grausamkeit überhaupt mit dem elementaren Befund »gegenseitigen Aufeinander-angewiesen-Sein[s]« vereinbar sein kann.

10 J. N. Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, London 1984, ch. 1, 237.

11 J. N. Shklar, *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin 2013.

auseinanderzusetzen, wo sie am tiefsten zu fallen scheinen und destruktive Formen anzunehmen drohen, bis hin zur Zerstörung dieser Verhältnisse selbst. Genau in diesem Sinne, allerdings ohne sich schon auf eine Phänomenologie menschlicher Praxis zu beziehen, verlangte Paul Ricœur nach dem Zweiten Weltkrieg nach einer umfassenden »Physiologie der Gewalt«¹², einschließlich ihrer anscheinend unmenschlichsten, vielfach als »böse« titulierten Erscheinungsformen. Dabei war Ricœur im Gegensatz zu Hermeneutikern wie Eugen Fink offenbar nicht der Ansicht, dass man sich einfach damit abfinden könnte, dass es in der Geschichte seit jeher menschlich-unmenschlich zugegangen ist und dass es dabei auch bleiben wird.¹³ Am allerwenigsten erscheint das indifferent hinnehmbar in Anbetracht eklatanter, aber vermeidbarer Grausamkeit.¹⁴ Ist sie nicht schlechterdings intolerabel, inakzeptabel und auf keine Weise zu rechtfertigen?, fragt noch der späte Ricœur.¹⁵ Ob man sie deshalb mit Jean Nabert, auf den sich Ricœur in diesem Zusammenhang wiederholt beruft, als »böse« einstufen sollte und was auf diese Weise gewonnen würde, bleibe dahingestellt. So uralt gerade die von Ricœur rekonstruierte Symbolik des Bösen ist¹⁶, so wenig kann man doch davon ausgehen, auf ihrer Grundlage werde man auch relativ neuen Formen menschlicher Gewalt (von der willkürlichen Verhaftung im Rahmen totalitärer Systeme über massenhafte Ent-

12 P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955], Paris 2001, 266, 269; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 220, 222.

13 E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg i. Br., München 1977, 123; ders., *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974, 195.

14 Die Shklar als »willful infliction of physical pain« definiert (*Ordinary Vices*, 8). Ob mit einer derart engen Definition auszukommen ist, ist allerdings fraglich; besonders da sie die Grausamkeit ganz von grausamen Absichten abhängig macht, ohne von Anfang an deren Opfer in Betracht zu ziehen. Vgl. M. Wievior-ka, *Die Gewalt*, Hamburg 2006, Kap. 4.

15 P. Ricœur, *Meurt le personnalisme, revient la personne* [1983], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 195–202, hier: 200; *Tolérance, intolérance, intolérable* (1988) [oder 1990], in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903–2015) Avril Mai-Juin, 134 (1988); *Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787* (Paris 9 et 10 octobre 1987) (Avril-Mai-Juin 1988), 435–452 (auch in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312).

16 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 21988.

reichtung und Internierung bis hin zur seriellen Liquidierung durch Zwangsarbeit, zur genozidalen Vernichtung durch Gas und zum Holozid in atomarem Feuer) angemessen Rechnung tragen können, die sich keineswegs durch die traditionell bedachte ›Versuchung‹ des Bösen oder durch dessen im Sinne Kants ›radikale‹ Einwurzelung in menschlichen Neigungen erklären lassen.¹⁷

Wie dem auch sei: im Rekurs auf das schlechterdings Intolerable, durch nichts zu Rechtfertigende – als dessen Inbegriff die Grausamkeit gelten kann –, scheint die Praktische Philosophie im doppelten Sinne ›unten‹ angekommen zu sein: methodisch-phänomenologisch und negativistisch, indem sie sich vor allem der Erfahrung dessen annimmt, was wir auf keinen Fall wollen, hinnehmen, dulden können, was wir also unbedingt ›negieren‹ müssen, mit der praktischen Konsequenz, ihm überall und jederzeit entgegenzutreten, wo es möglich erscheint.

So elementar sich diese Problemstellung auf den ersten Blick ausnimmt, so problematisch erweist sie sich allerdings bei näherem Hinsehen. Wer ist überhaupt ›wir?‹ Montaigne sprach in der Zurückgezogenheit seiner Eremitage wohlweislich nur für sich selbst und gab lediglich zu bedenken, ob gegenseitiges Aufeinander-angewiesen-Sein und Grausamkeit ›miteinander vereinbar‹ sein können. Dabei wusste er, wie radikal seit jeher in Frage stand, wer überhaupt für wen zum Umkreis eines ›Wir‹, einer Zugehörigkeit, Mitgliedschaft oder Gemeinschaft ›zählt‹, zitiert er doch in seinem Essay über die Lügner Plinius mit den Worten: »Ein Fremder ist ja eigentlich für den Menschen kein Mensch«, zumal wenn er eine andere, nicht verständliche Sprache spricht und wenn gilt, dass wir »nur durch das Wort [...] miteinander in Verbindung« stehen.¹⁸ Wer eine fremde Sprache spricht, dürfte demnach in gar keiner Verbindung mit Anderen stehen, auch nicht in Anbetracht grausamer Gewalt, die man ihm antut. Allerdings zitiert Montaigne in seiner *Apologie des Raimond Sebond* Tasso mit den Worten: »Auch das Schweigen kann sehr wohl noch bitten und sprechen.«¹⁹ Das könnte auch für wort- und sprachlos fremder Gewalt Erliegende (wie die Opfer des

17 Vgl. H. Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik* [1965], München, Zürich ⁴2006; C. Schulte, *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988.

18 Montaigne, *Die Essais*, 45.

19 Ebd., 206.

europäischen Kolonialismus auf dem Boden der sogenannten Neuen Welt) gelten, wenn ihr flehender Blick den Anderen, der sich an ihnen vergeht, trifft, wie um zu sagen: ›Tu mir das nicht an, verschone mich...‹

Darüber müsste sich der grausame Gewalttäter allemal erst hinwegsetzen. Und insofern dürfte sein grausames Tun niemals ein gänzlich indifferentes Geschäft sein, das einen ethisch weiter nichts angeht. Insofern ist keineswegs ›klar‹, dass Fremden gegenüber, mit denen man angeblich in keinerlei Verbindung steht, überhaupt absolute Indifferenz möglich ist. Viel mehr spricht dafür, dass man einen noch aus dem Schweigen Anderer möglicherweise hervorgehenden Appell, verschont zu werden, erst überhören und vergleichgültigen muss, um sich grausam verhalten zu können.²⁰ Würde völlige Vergleichgültigung gelingen, wäre der Andere allerdings auf ein ethisches Nichts zu reduzieren; und zugleich würde die Grausamkeit als solche unmöglich. Denn Grausamkeit muss, um überhaupt grausam sein zu können, Andere auf grausame Art und Weise verletzen. *Von ihnen, den Anderen, hängt insofern ab, ob Grausamkeit als solche möglich ist.* Können die Opfer grausamen Verhaltens in keiner Weise mehr ›zu verstehen geben‹, dass ihnen Grausames widerfährt, sind sie allerdings rückhaltlos darauf angewiesen, dass Dritte die grausam verletzende Gewalt bezeugen.²¹ Nicht umsonst wird Grausamkeit deshalb vielfach unter Bedingungen der Geheimhaltung verübt, damit die Grausamen unter allen Umständen souverän auch über die grausame Bedeutung ihres grausamen Tuns verfügen können. Auf diese Weise scheinen sie ihren Opfern zu bedeuten: ›Wir können euch alles antun, ohne dass je jemand davon erfahren wird; so

20 Wenigstens das lässt sich Heinrich Himmlers *Rede vor den hohen Führern der SS in Posen vom 4. Oktober 1943* entnehmen; abgedruckt unter dem Titel *Mit Anstand morden* in: K.-H. Göttert, *Zeiten und Sitten. Eine Geschichte des Anstands*, Stuttgart 2009, 254–260.

21 Das gilt nicht zuletzt für die u.a. von Władysław Szpilman, den polnischen Pianisten, der das Warschauer Getto überlebt hat, bezeugten Gewalttaten, denen Juden, darunter tausende von Kindern, vielfach unter Tränen, Flehen und verzweifelter Schreien, oft aber auch wortlos zum Opfer gefallen sind. Was ihnen widerfahren ist, können nur wir Späteren, auf der Grundlage solcher überlieferter Zeugnisse, weiter *als Grausamkeit* bezeugen. Vgl. W. Szpilman, *Das wunderbare Überleben. Warschauer Erinnerungen 1939–1945*, Düsseldorf, München ²1998, 88, 90 f.

werdet ihr vollkommen eingeschlossen bleiben in die Welt unserer Grausamkeit, in eine Welt, die alles negiert, was einmal so etwas wie Welt für euch ausgemacht haben könnte.« Ist das nicht der letzte innere Sinn aller Grausamkeit: das In- und Zur-Welt-sein völlig zu zerstören; und zwar so, dass es die Betroffenen rückhaltlos zu durchleiden haben, bevor ihnen gegebenenfalls erlaubt wird, sich dem im Tod zu entziehen? Haben nicht deshalb so viele Opfer grausamer Gewalt Nachrichten zu hinterlassen versucht, damit ihr Schicksal wenigstens nachträglich durch Dritte zu bezeugen ist?²²

Man sieht: der geradezu anti-platonische Rekurs auf die sublunare Welt, in der Menschen einander rückhaltlos »auf Gedeih und Verderb« von Geburt an ausgesetzt sind, führt zwar auf die Spur eines minimalen, als unverzichtbar erscheinenden Anspruchs, wenigstens nicht grausam behandelt zu werden (und sich seinerseits keiner Grausamkeit schuldig zu machen), gilt doch dies zunehmend als schlechterdings unerträglich, unzumutbar, intolerabel und nicht zu rechtfertigen; doch so »evident« sich dieser Anspruch *prima facie* inzwischen auch ausnimmt (den Shklar für gar keiner Rechtfertigung und Begründung bedürftig hielt, weil auch die Furcht vor Grausamkeit und die Furcht vor dieser Furcht im Grunde ihrer Ansicht nach vollkommen ohne dergleichen auskommen²³), er wirft auch für eine negativistische »Phänomenologie von unten« eine Fülle von neuen Fragen auf.

Nicht nur stellt sich die Frage, was – für wen – Grausamkeit »ist«²⁴; wem sich unter welchen Umständen etwas oder jemand als grausam darstellt; inwiefern dabei ein minimales, hermeneutisches Auffassen-als im Spiel sein muss, das sich wie im Fall von in unseren Augen grausam anmutenden Initiationsriten als zutiefst ethnisch imprägniert und kulturrelativ erweisen kann. Darüber hinaus stellt sich die Frage, inwiefern die jemandem angetane grausame Gewalt *Andere* etwas angehen muss, besonders Dritte, die das grausame Tun von Gewalttätern bezeugen können; und zwar auch dann, wenn es sich um Fremde handelt, zu denen keine ohne Weiteres erkennbare soziale, ethnische, politische oder rechtliche Verbindung besteht.

22 G. Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, München 2007, 19, 156.

23 Shklar, *Ordinary Vices*, 237.

24 Vgl. D. Schotte, *Grausamkeit. Philosophische Positionen von der Antike bis in die Gegenwart. Mit einem einleitenden Essay und einem Überblick zur Diskussion im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 2023, 11 ff.

Mit allen diesen Fragen sahen sich bereits Kritiker des europäischen Kolonialismus wie Bartholomé de Las Casas konfrontiert, für den es nicht mehr in Frage kam, die für ihn offenkundige und unbestreitbare Grausamkeit der Europäer unter Hinweis auf die Fremdheit ihrer Opfer in Abrede zu stellen.²⁵ Ähnliches gilt für die Kritik der überwiegend von Weißen zu verantwortenden Sklaverei: Sie wurde auch dann als grausam gebrandmarkt, wenn sie ganz und gar Unbekannte betraf.²⁶

Seitdem hat sich eine bemerkenswerte Inversion abgezeichnet: statt von einem ›Wir‹ auszugehen, in dessen Rahmen ›klar‹ zu sein scheint, wer wen wie etwas angeht (etwa aufgrund einer angeblich ›von Natur aus‹ gegebenen Verbundenheit im Zeichen des Guten oder des Gerechten²⁷), und statt es für ›klar‹ zu halten, dass einen mit Fremden nichts dergleichen verbindet, so dass ihnen gegenüber geradezu ›alles erlaubt‹ zu sein scheint²⁸, drängt sich nun ein genau entgegengesetzter Ansatz auf: Auch Fremde, die nicht zu ›uns‹ zu gehören scheinen, gehen ›uns‹ ethisch etwas an, um das Mindeste zu sagen, wenn ihnen Grausames widerfährt. Dass ihnen Grausames widerfährt, können und sollten wir wahrnehmen; und dies hängt in keiner Weise von einer zuvor schon gegebenen sprachlichen Gemeinschaft, von ethnischer Zugehörigkeit oder von geteilter politischer Mitgliedschaft ab. Zu Grausamkeit sollte es niemals kommen; und niemand sollte der Grausamkeit Anderer zum Opfer fallen, was auch immer im Einzelnen und unter speziellen Umständen als grausam gelten mag. Letzteres mag vielfach höchst klärungsbedürftig sein; aber das ändert gemäß dieser neuen Auffassung nichts daran, dass Menschen ›in menschlicher Hinsicht‹ geradezu dadurch definiert werden könnten, dass sie Grausamkeit unbedingt für inak-

25 B. de Las Casas, *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Frankfurt/M. 1981.

26 Vgl. A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II. Sämtliche Werke Bd. V*, Frankfurt/M. 1986, § 114, mit Bezug auf die Nordamerikanische Antisklavereigesellschaft (1840).

27 J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002, 136 ff.

28 Vgl. T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985, 175 f.

zeptabel und derart für nicht hinnehmbar halten, dass sie sich mit ihr unter keinen Umständen ›arrangieren‹ können.²⁹

So gesehen bedarf es gar keiner entsprechenden Begründung³⁰ (die voraussetzt, die ›Unannehmbarkeit‹ grausamer Gewalt würde sich nicht geradezu ›von selbst verstehen‹) – und zwar ganz unabhängig davon, wen sie trifft.³¹ Nicht das gelegentliche Unterlassen oder die Vermeidung von Grausamkeit bedarf nun der Begründung, sondern allenfalls, warum es nicht sofort dazu kommt und warum man sich mit an sich inakzeptabler Grausamkeit unter Umständen doch arrangiert, sei es auch nur, weil man nicht erkennt, was man gegen sie sollte ausrichten können. Wem erst durch die vermeintlich unnachsichtige Kraft überzeugender Argumente demonstriert und ›bewiesen‹ werden muss, dass, warum und unter welchen Umständen Grausamkeit nicht zu akzeptieren, nicht hinzunehmen und keinesfalls zu billigen ist, dem ist dieser seit der Neuzeit sich immer mehr durchsetzenden neuen Auffassung gemäß ethisch ›nicht zu helfen‹.³² (Das Gleiche müsste im Übrigen für philosophische Diskurstheorien gelten, die im Ernst nur der Kraft von Argumenten, nicht aber ihren Augen, Ohren und Sinnen ganz allgemein glauben trauen zu sollen.)

Das bedeutet indessen keineswegs, dass diese Auffassung auf unanfechtbarem Grund steht. Die weitläufigen und bis heute in der Sache nicht entschiedenen Diskussionen um das Mitleid, um *pitié* und *compassion*, um Phänomene wie Mitgefühl, Sympathie, Einfühlung und Empathie zeigen wie auch der erst im 20. Jahrhundert in

29 Was sie ›in menschlicher Hinsicht‹ ausmacht, steht eben deshalb auf dem Spiel, wo es doch zu Grausamkeit kommt, sei es im vorübergehenden Exzess, sei es systematisch und darüber hinaus in offenbar ›lustvollen‹ Formen, wie sie vielfach bezeugt worden sind. Vgl. bspw. M. Mann, *Über Kriege*, Hamburg 2023.

30 Im Gegenteil bedarf Grausamkeit jetzt der Erklärung, sei es mit Bezug auf eine (pathologische) Freude daran, Andere leiden zu sehen (so, als Selbstzweck, hat Schopenhauer die Grausamkeit beschrieben in: *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke Bd. I*, Frankfurt/M. 1986, 496 f.), sei es mit Bezug auf schiere Ignoranz; von Apologien lustvoller, festlicher, göttlicher oder sublimierter Grausamkeit, wie sie bei de Sade, Friedrich Nietzsche oder Georges Bataille anzutreffen sind, einmal ganz abgesehen.

31 Von Grausamkeit im Verhältnis zu Tieren und von Problemen des »Speziesismus« sehe ich hier ab.

32 Genau davon scheint auch Donatella di Cesare in ihrem kürzlich erschienenen Buch über die Folter auszugehen, auf das noch zurückzukommen sein wird.

Gang gekommene Diskurs über menschliche Verantwortung für den Anderen, der jede(r) andere sein kann, dass man nach wie vor nicht sicher angeben kann, ob sich etwa Grausamkeit auf der Grundlage dieser Phänomene ›wie von selbst verbietet‹ oder ob es sich darum handelt, dass man sie in Bezug auf *sich selbst* für widerwärtig und keinesfalls akzeptabel hält, oder weil es im Grunde *niemand wollen kann*, dass sie *Anderen als Anderen* angetan wird – was man mittels universalisierender Überlegungen, etwa mit Hilfe der Goldenen Regel, gegebenenfalls, im zweiten Schritt, dann auch für Andere gelten lässt.

Möglicherweise wird man in diesen Fragen niemals zu abschließender Klarheit gelangen. Doch das ist von sekundärer Bedeutung im Vergleich zu der grundlegenden Transformation, die mit jener neuen Auffassung historisch einhergegangen ist. Seitdem kommt es nicht mehr in Frage, sich ›rationalistisch‹ in einer möglichst uneinnehmbaren kognitiven Festung zu verschanzen, die sich allenfalls durch rationalen Zwang dazu bewegen lässt, Anderen irgendwelche Ansprüche einzuräumen, und die stets ›bewiesen‹ haben möchte, was sie einen angehen sollen. Die besagte Transformation hat genau umgekehrt dazu geführt, zuzugeben und anzuerkennen, dass diese Fragen sich in immer schon eröffneten Beziehungsfeldern zu Anderen stellen, über die wir nicht von vornherein die Kontrolle haben. Immer schon sind im Einzelnen unabsehbare Beziehungen zu Anderen im Spiel, bevor man, nachträglich, dazu kommen kann, sie zu beschränken und in dieser oder jener Hinsicht besonders ernst und wichtig zu nehmen oder auch ›außen vor‹ und außer Betracht zu lassen. *Was uns ›angeht‹ und dabei ›in Anspruch nimmt‹, geht uns unvermeidlich voraus*, bevor wir dazu so oder so Stellung nehmen können. In dieser Einsicht konvergiert m. E. bis heute eine »Phänomenologie von unten« mit einem philosophischen Negativismus, der am schlechterdings Unerträglichen, Intolerablen und nicht zu Rechtfertigenden Maß nimmt bzw. von all dem sich in Anspruch nehmen lässt³³, bevor er sich zutraut, Perspektiven in Richtung wenn nicht auf ›das Gute‹ oder ›das Gerechte‹, so doch in Richtung auf weniger Ungutes und weniger Ungerechtes zu eröffnen. Doch bege-

33 Wobei gerade in Frage steht, inwiefern dieses ›Lassen‹ noch eine zu ›aktivistische‹ Interpretation nahelegt, geht es doch eher um ein In-Anspruch-genommen-werden.

net uns ›unten‹, in sublunarem, vielfacher Gewalt ausgesetztem Leben nicht einmal die unerträgliche Negativität von Grausamkeit in jedem Fall mit ›schlagender Evidenz‹ *derart*, dass sich die Frage, *was sich wem wie* und unter welchen Umständen *als* grausam darstellt, einfach erübrigen würde. Auch die Grausamkeit (und das, was aus ihr in praktischer Hinsicht folgen müsste) kann vielfach nur umstritten sein.

Vor diesem Hintergrund wende ich mich im zweiten Teil dieses Kapitels nun der Frage zu, wie sich Rorty vor allem im Anschluss an Shklar in die skizzierte Geschichte der Ernüchterung Praktischer Philosophie einschreibt, ohne noch an eine zwingend-rational begründbare Verpflichtung auf das Gute oder auf das Gerechte zu glauben. An deren Stelle lässt Rorty in meinem Verständnis eine *Philosophie der Sensibilisierung* dafür treten, was Anderen widerfahren ist und weiterhin widerfährt. Das, so meint er, kann vorzugsweise allerdings nicht die Philosophie, jedenfalls nicht aus eigener Kraft, vor Augen führen. Sie erweist sich deshalb als weitgehend angewiesen auf Romane und Ethnografien, in denen sich, wie Rorty meint, die genauesten Beschreibungen von Phänomenen wie Grausamkeit, Schmerz und Demütigung finden.³⁴ Gestützt auf literarische Phänomenologien dieser Phänomene leitet Rorty Schlussfolgerungen hinsichtlich der Frage ab, wie Grausamkeit heute als Herausforderung Praktischer Philosophie zu verstehen wäre.³⁵

2. Grausamkeit als Herausforderung Praktischer Philosophie

In den spätestens seit den 1970er Jahren offenkundigen Sog der Abwendung von theoretisch-epistemologischen Fragen und der Hinwendung zu Fragen Praktischer Philosophie ist auch Rorty nach

34 R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, 310 [=KIS].

35 Daran, ob es sich in Rortys eigenem Selbstverständnis noch um philosophische Schlussfolgerungen handelt, mag man zweifeln angesichts der geradezu anti-philosophischen Stoßrichtung seines späteren Denkens, auf das ich an anderer Stelle ausführlich eingegangen bin; Vf., Rez. v. R. Rorty, *Pragmatismus als Antiautoritarismus*, Berlin 2023, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 76, Heft 2 (2023), 125–136.

und nach geraten. So wandte er sich mehr und mehr ab von der epistemologischen Problematik seines Buches *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) und in den nachfolgenden Veröffentlichungen Konsequenzen des Pragmatismus (1982), Fragen der Solidarität (1989) und der kulturellen Fundierung objektiver Erkenntnis zu (1991). In diesem Bereich der Fundierung entdeckt er, offenbar wesentlich angeregt von Judith N. Shklar, auf den Spuren Georges Orwells Phänomene der Grausamkeit und der Sensibilität bzw. der Sensibilisierung für Grausamkeit als philosophische Probleme für sich und seine Leser:innen.³⁶ Fragen der Sensibilität waren auch für Rawls von grundlegender Bedeutung, wie seine Überlegungen zum Sinn für Gerechtigkeit³⁷ zeigen, die schon Kant und weit vor ihm Platon für menschlich und politisch unverzichtbar gehalten haben. Im Anschluss an Shklar und Rawls wurden Fragen der *Sensibilisierung für Ungerechtigkeit* und *aus ihr überhaupt erst hervorgehender Ansprüche auf Gerechtigkeit* in ›globaler‹, ›weltweiter‹ Perspektive bedacht³⁸, wobei sich die thematischen, allerdings miteinander zusammenhängenden Diskussionsschwerpunkte verlagert haben: grob gesagt vom Hunger zum Klima. So konnte zwischenzeitlich der Eindruck entstehen, als müsse der Begriff der Gerechtigkeit immer umfassender und anspruchsvoller gefasst werden – und man sei auf dem besten Weg dazu.³⁹ Dem steht allerdings eine seit einigen Jahren immer weiter um sich greifende radikale Ernüchterung gegenüber.

Immer deutlicher hat sich das Versagen der internationalen Staatengemeinschaft (die, von vielfältigen Kriegen und Drohungen gegeneinander zerrissen, kaum mehr ihren Namen verdient) in der Aufgabe abgezeichnet, wenigstens für eine nachhaltige Reduktion,

36 KIS, Kap. 7 und 8.

37 J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* [1971], Frankfurt/M. 1979, Kap. 8; vgl. auch M. Keller, *Moralische Sensibilität: Entwicklung in Freundschaft und Familie*, Weinheim 1996.

38 I. Kaplow, C. Lienkamp (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat*, Bd. 38, Baden-Baden 2005; S. Føllesdal, T. Pogge (eds.), *Real World Justice*, Dordrecht 2005; C. Kukathas, *The Mirage of Global Justice*, in: E. Frankel Paul, F. D. Miller, J. Paul (eds.), *Justice and Global Politics*, Cambridge 2006, 1–28.

39 S. Benhabib, *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*. Einsehbar auf der Webseite der *Tanner Lectures on Human Values* Berkeley (15.-19. 5. 2004).

wenn schon nicht für die gänzliche Abschaffung von Hunger und Armut, die man bereits für möglich gehalten hatte⁴⁰, Sorge zu tragen. Statt einer umfassenden Gerechtigkeit näher zu kommen, sah man sich mit einer regelrechten Zersplitterung der Gerechtigkeit in eine irreduzible und inkompossible Vielzahl von Gerechtigkeiten konfrontiert⁴¹, denen überdies Kehrseiten von Ungerechtigkeit nachzuweisen waren. Ist es überhaupt denkbar und möglich, dem Einzelnen unter zahllosen Anderen gerecht zu werden?⁴² Wirft nicht jede Gerechtigkeit, um die man sich bemüht, einen Schatten von Ungerechtigkeit? War nicht jeder Gerechtigkeit mit Jacques Derrida eine innere und dialektisch unaufhebbare Ungerechtigkeit nachzuweisen?⁴³

So schien der Weg zu *einer* komprehensiven, weltweiten Gerechtigkeit definitiv verbaut. Manche resignieren deshalb, wie es Jean-Luc Nancy auf den ersten Blick nahelegt, wenn er schreibt: »If our time tests us with an injustice deprived of any horizon, it is certain that the spirit to come is that of a justice that no rearrangement or reform of today's conditions can point towards.«⁴⁴ So bleibt die Aussicht auf Gerechtigkeit bzw. auf das, was sie verspricht und was man sich von ihr verspricht, rätselhaft: Kein klar erkennbarer Wege jedenfalls scheint zu einer Gerechtigkeit zu führen, die, sollte es sie überhaupt geben, möglicherweise jenseits alles derzeit Vorstellbaren und insofern unseres Horizonts liegt.⁴⁵

Gleichwohl dürfte es unmöglich sein, sich mit derart aussichtsloser, stets fehlender, versäumter, mangelhafter Gerechtigkeit zynisch, defaitistisch oder negativistisch abzufinden und sich mit fortbeste-

40 J. D. Sachs, *The End of Poverty. Economic Possibilities for our Time*, London 2006. Inzwischen hat der Hunger global verhältnismäßig zwar abgenommen (wie es die sog. Milleniumsziele vorsahen); doch in absoluten Zahlen nimmt er weiterhin zu.

41 G. Kruijff, M. Fischer (Hg.), *Gerechtigkeiten. Hannoversche Zwischenrufe*, Münster 2006.

42 A. Schäfer (Hg.), *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2007.

43 A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida–Benjamin*, Frankfurt/M. 1994; W. Hamacher, *Sprachgerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2018.

44 J.-L. Nancy, *The Fragile Skin of the World*, Cambridge, Medford 2021, 14.

45 Vgl. bspw. G. Hartung, S. Schaede (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis*, Darmstadt 2009; M. Heimbach-Steins (Hg.), *Ressourcen – Lebensqualität – Sinn. Gerechtigkeit für die Zukunft denken*, Paderborn 2013.

hender Ungerechtigkeit einfach zu arrangieren. Denn die Erfahrung von Ungerechtigkeit bleibt im Spiel als dasjenige, was die Sorge um Gerechtigkeit immer von neuem auf den Plan ruft, mehr noch: was im Schrei »Das ist ungerecht«⁴⁶ anscheinend unbedingt, kompromisslos und ohne weiteren Aufschub nach Gerechtigkeit verlangen lässt.

So ist seit den 1990er Jahren auch in den an Rawls und Shklar anschließenden Diskussionen immer stärker die Negativität dieses – allerdings so gut wie niemals sofort und umstandslos zu befriedigenden – Verlangens beachtet worden.⁴⁷ Und man hat sich von der utopischen Aussicht auf globale und umfassende Gerechtigkeit mehr und mehr abgewandt, um sich stattdessen mit Mindestanforderungen an soziales bzw. politisch formiertes Zusammenleben auseinanderzusetzen, die nach wie vor nicht als erfüllt gelten können oder sogar stärker noch unterlaufen werden als je zuvor. Während manche (und mit ihnen Rorty) noch immer auf eine zunehmend gerechtere, immer inklusivere, solidarische und verantwortliche Welt-Gemeinschaft setzten, mahnten andere eine Rückbesinnung auf die »elementarsten« Ansprüche auf ein menschliches Leben an, das auch so genannt zu werden verdient – auf Ansprüche, die man ungeachtet aller Beschwörung von zunehmender Gerechtigkeit weiterhin massiv verletzt sieht, so dass es den Anschein hat, als müsste all das, was unter dem Oberbegriff Praktischer Philosophie verhandelt wurde, noch einmal »ganz von vorn« zur Diskussion gestellt werden.

3. Rückbesinnung auf Unverzichtbares – nach »westlichem« Vorbild?

Nicht nur der nach wie vor anhaltende Streit um die Menschenrechte lässt sich in dieser Perspektive als Rückbesinnung darauf verstehen, was jeder und jedem mindestens und unverzichtbar zusteht, bevor überhaupt anspruchsvollere Normierungen sozialen und poli-

⁴⁶ Siehe dazu auch die Seite 617 in diesem Bd.

⁴⁷ Speziell mit Blick auf Shklar vgl. Vf. (mit H. Bajohr), *Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie: Judith N. Shklar*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), 633–659.

tischen Lebens wie die Gerechtigkeit in Betracht zu ziehen sind.⁴⁸ So wies Avishai Margalit darauf hin, dass sich – abgesehen von berechtigten Ansprüchen auf Gerechtigkeit – in sozialem und politischem Leben niemand *gedemütigt* finden sollte; schon gar nicht systematisch⁴⁹, wie es im Rahmen *diskriminierender* ethnischer Verhältnisse etwa der Fall ist, die bis heute keineswegs als wenigstens im Westen überwunden gelten können. Im Gegenteil: unter der Flagge arroganter *white supremacy* bspw. lebt ein Rassismus wieder auf, der eine aktive Politik der Demütigung und der Diskriminierung betreibt und damit nahtlos an eine bis heute nicht zureichend aufgearbeitete Vorgeschichte kolonialistischer Ausbeutung und grausamer Sklaverei anknüpfen kann. Auf die offene Wunde des nach wie vor nicht überwundenen Erbes von Kolonialismus, Ausbeutung, Sklaverei und Grausamkeit lenkt in den letzten Jahren auch eine philosophische Literatur die Aufmerksamkeit, die die Aufgaben Praktischer Philosophie neu zu bestimmen erfordert. Statt wie im Fall der Gerechtigkeit von einer vermeintlich bereits gesicherten, gut begründeten Normativität auszugehen, die man universalisiert und weltweit implementiert sehen will, verlangt sie, sich erneut auf die Negativität des nicht zu Ertragenden, des Verletzenden, des Grausamen zurückzubesinnen, um zu prüfen, welche normativierbaren Ansprüche aus ihr hervorgehen und ob man wenigstens diesen Ansprüchen bislang ›gerecht geworden‹ ist. Dieses Vorgehen wird offenbar von der Überzeugung getragen, dass die andauernde Verletzung dieser Ansprüche jede anspruchsvollere Theorie ideologieverdächtig macht, die den Anschein erweckt, als seien die ›elementarsten‹ und unverzichtbaren Erfordernisse menschlichen Lebens bereits erfüllt und man könne es ohne Weiteres weit höheren und höchsten normativen Ansprüchen unterwerfen, vor allem dem Anspruch auf möglichst umfassende Gerechtigkeit – aber auch Ansprüchen auf immer weiter gehende Inklusion, Solidarität und Empathie.

Dabei gehen auch Theorien, die in diese Richtung zielen, häufig davon aus, ›bei uns‹ im Westen sei all das schon auf bestem Wege und es gelte nur noch, weltweit für *mehr Dasselben* zu sorgen. So

48 F. G. Menga, P. Biasetti (eds.), *Human Rights in a Plural Ethical Framework*. Themenheft von *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 2, nr. 1 (2014).

49 A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, London 1996.

beruft sich Jeremy Rifkin auf die »weltweite Werteumfrage World Value Survey«, der zufolge »zumindest in den entwickelten Staaten der Welt eine deutliche Tendenz der jüngeren Generationen zur universellen Erweiterung der Empathie« festzustellen sein soll.⁵⁰ Mit diesen Staaten sind allerdings primär die des Westens gemeint, in deren (also »unseren« [ebd., 21]) Vokabularen auch Begriffe wie Empathie und verwandte Konzepte zuerst aufgekommen sind, so bei Theodor Lipps (1907), bei Edward Titchener (1909) und vorher bei Robert Vischer (1873). Demnach gilt es, empathisches bzw. einführendes Verhalten nur noch in Beziehungen zu immer mehr Anderen zum Tragen kommen zu lassen. In diesem Sinne, stellt Rifkin fest, sind wir bereits »drauf und dran, die Begriffe des ›Anderen‹, des ›Fremden‹, des ›Unbekannten‹ hinter uns zu lassen«.⁵¹

50 J. Rifkin, *Die empathische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewusstsein*, Frankfurt/M., New York 2010, 100. Vgl. demgegenüber die Beiträge in T. Breyer (Hg.), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, München 2013.

51 Rifkin, *Die empathische Zivilisation*, 32. So liegen die Dinge, was ›die‹ Gewalt betrifft, scheinbar ganz einfach: Alle lehnen Gewalt ab; niemand soll ihr unterworfen sein oder zum Opfer fallen; und zwar nirgends und niemals. Dieser universale, ausnahmslos jeder und jedem zustehende Anspruch ist bis jetzt nicht realisiert; aber unsere Geschichte, die Geschichte aller, bewegt sich in diese Richtung und wird sich einem extrapolierbaren Ziel weitestgehender Gewaltlosigkeit nach und nach annähern. Darin liegt vielleicht keine der Geschichte immanente Vernunft, wie sie Hegel beschrieben hat, aber ein finalisierter Sinn menschlicher, globaler Koexistenz, dem wir ausnahmslos verpflichtet zu sein scheinen – wenn es denn stimmt, dass wir alle ›die‹ Gewalt ablehnen und nicht wollen (können), dass Andere ihr unterworfen werden oder gar zum Opfer fallen. Hat sich das, was man die ›Herausforderung der Gewalt‹ genannt hat, insofern also schon längst im Wohlgefallen universaler Empathie aufgelöst – zumal im Zeichen exzessiver Gefahren, wie sie die Nukleartechnologie oder die ökologische Verwüstung der Erde heraufbeschwören? Bedrohen diese Gefahren *jedermann* – und *gleichermaßen*, so dass alle Menschen weltweit primär mit einer »Gewalt der Gefahr[en]« konfrontiert sind, »die alle Schutzzonen und Differenzierungen der Moderne aufhebt« und gar keine »Kategorie der ›anderen‹« mehr plausibel erscheinen lässt, mit denen man sich in praktischen, gewaltträchtigen Gegensätzen befinden müsste, wie vor Jahren Ulrich Beck in seinem Buch *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt/M. 1986, 7) meinte? Unter dem Druck solcher Gefahren, die schließlich auch einen Holozid denkbar werden lassen, den niemand überleben würde, befänden sich demnach im Verhältnis zur Gewalt alle auf einer Seite, nämlich als deren unversöhnliche Gegner; es sei denn, Einzelne ziehen ein Leben in Feindschaften und Kriegen einer womöglich schal und langweilig werdenden

Ganz ähnlich stellt sich Rorty – mit deutlicher Aversion gegen eine hypostasierte Alterität des Anderen – die immer weiter gehende Erweiterung eines inklusiven ›Wir‹ nach unserem eigenen Vorbild vor: Am bereits absehbaren Ende dieser vermeintlich sehr erfreulichen Entwicklung würde demzufolge gelten, dass alle ›so wie wir‹ denken und womöglich fühlen, jedenfalls in ethischer und moralischer Hinsicht, wo es darum geht, wessen Ansprüche zu berücksichtigen und zu befriedigen sind. Im Unterschied zu Rifkin und anderen nimmt Rorty allerdings mit Shklar und Orwell zunächst an der Negativität elementarster Verletzungen dessen Maß, was ein ›menschliches‹ Leben genannt zu werden verdient. Und als schlimmste, daher vorrangig zu berücksichtigende Verletzung erscheint ihm das, was man im Allgemeinen *Grausamkeit* nennt.

So gesehen schreibt sich Rorty in eine Denkrichtung ein, die man mit Theodor Lessing als negativistische »Philosophie der Not« bezeichnen könnte⁵², insofern sie dort einsetzt, »wo das Leiden [...] beginnt«⁵³; vor allem das Leiden Anderer. Dabei ist die Gefahr allerdings nicht von der Hand zu weisen, es sich ohne Umschweife zu eigen zu machen⁵⁴, wenn man wie Rifkin glauben macht, im sei es empathischen, sei es solidarischen oder anders inklusiven Verhältnis zu ihnen müsse am Ende ein Begriff radikaler, unaufhebbarer Alterität entbehrlich werden.⁵⁵

Existenz jener »letzten Menschen« vor, die nach Nietzsches bekannter Diagnose das Glück erfunden haben, in dem alle zu verkümmern drohen, wenn sie nicht Zuflucht bei der Gewalt suchen. R. Rorty, *Keine Zukunft ohne Träume*, in: *Die Gegenwart der Zukunft*, Berlin 2000, 182–190; I. Landa, *Peace and its Enemies, Modernity and its Critics*, in: Vf. (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges. Bernhard H. F. Taurecks Theorie des Krieges in interdisziplinärer Diskussion*, Baden-Baden 2021, 71–82.

52 Zum philosophischen Negativismus vgl. u.a. E. Angehrn, H. Fink-Eitel, C. Iber, G. Lohmann (Hg.), *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt/M. 1992; E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.

53 Vgl. T. Lessing, *Ich warf eine Flaschenpost ins Eismeer der Geschichte. Essays und Feuilletons*, Darmstadt, Neuwied 1986, 21.

54 »Die Welt ist meine Not«, liest man nicht zufällig bei Lessing in dessen *Philosophie als Tat*, Bd. 1, Göttingen 1914, 100.

55 Was nach der Überzeugung François Julliens unweigerlich dazu führen müsste, dass man überhaupt keine »Begegnung« mit Anderen denken könne, die ihren Namen verdient (*Existierend leben. Eine neue Ethik*, Berlin 2022, 52, 56, 187 mit deutlicher Nähe zum Werk von Levinas).

Genau darauf laufen auch Rortys Vorstellungen von nach und nach zu erweiternder, ursprünglich vom Westen ausgehender Solidarität hinaus, die idealiter weltweit alle Menschen sollte einschließen können, und zwar unter Verzicht auf jegliche radikale Alterität, die Rorty für ein schlechterdings nicht politisierbares, ja abwegiges und sogar gefährliches Konzept gehalten zu haben scheint.⁵⁶ Ungeachtet dessen stimmt er aber mit Orwell, Shklar und anderen darin überein, Grausamkeit sei das unbedingt zu Verhindernde (KIS, 237), gleich wem sie widerfährt. Demzufolge müsste man sich fragen, ob je eine Gesellschaft, sei es auch eine Welt-Bürger-Gesellschaft, im Geringsten Achtung verdient, wenn sie Grausamkeit nicht wirksam zu bekämpfen und effektiv auszuschließen vermag, was auch immer sie im Namen der Gerechtigkeit sonst leisten mag.

4. Auf den Spuren einer Ethik aufmerksamer Wahrnehmung

In dieser Perspektive stellt sich als vorrangige Frage nicht das kantische Problem *Was soll ich tun?*, sondern »Welche Art von Menschen muß ich wahrnehmen und was an diesen Menschen muß ich bemerken?« (KIS, 232) Für einen im Sinne von Rorty (bzw. von Shklar) »Liberalen« ist die Antwort klar: Wir müssen diejenigen »sehen«, die unter Grausamkeit zu leiden haben; und wir müssen in Erfahrung bringen, was es bedeutet, dieser oder jener Grausamkeit ausgesetzt zu sein – d.h., in Rortys Worten, »Grausamkeit von *innen* zu sehen« (KIS, 237). Denn das definiere geradezu die Liberalen: ihr Glaube, »Grausamkeit sei das Schlimmste, was wir *tun* können« (ebd.), oder auch was wir *zulassen* und *übersehen* können, wäre hinzuzufügen. Wenigstens in dieser Hinsicht sei ein gewisser Fortschritt unbestreitbar bereits eingetreten, wie Rorty in Anlehnung an Vladimir Nabokov schreibt: »Die Fähigkeit, vor Scham und Zorn über den unnötigen Tod eines Kindes zu schaudern, mit dem uns

56 R. Rorty, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, London 1998. Rorty meint bei Levinas ein »spiritual pathos« unbegrenzter Verantwortung zu erkennen, das auf jeden Fall dem privaten Leben vorbehalten bleiben sollte (ebd., 96). Eine »passion of the infinite« (ebd., 114, 123) im Zeichen radikaler Alterität des Anderen drohe politisch gefährlich zu werden.

nichts, weder Familie, Stamm noch Klasse verbindet, diese Fähigkeit [ist] die höchste Form von innerer Bewegung, die die Menschheit erreicht hat, als sie moderne soziale und politische Institutionen entwickelte« (KIS, 239).

Hier gilt der ›unnötige‹ Tod eines Kindes als Inbegriff einer Grausamkeit⁵⁷, die uns – ›Liberalen‹ – nunmehr auch dann als schlechterdings inakzeptabel erscheint, wenn sie jemanden trifft, mit dem ›uns‹ anscheinend gar nichts verbindet, jedenfalls keine soziale, ethnische oder politische Zugehörigkeit. Doch ein solcher Tod – und erst recht das, was ihm ungerechter- und grausamerweise vorausging – liegt als solcher vielfach nicht offen zu Tage. Er muss gerade deshalb überhaupt erst als solcher wahrgenommen werden. Und wenn das nicht geschieht, fällt der Verdacht der Grausamkeit auf diejenigen zurück, die »einfach nicht wahrgenommen haben«, was doch wahrzunehmen war (KIS, 246). Das ist keine Frage bloßen Hinsehens, sondern eine Herausforderung für die Aufmerksamkeit – und für die Philosophie, wenn wir sie geradezu als Aufmerksamkeit für die Aufmerksamkeit selbst verstehen⁵⁸ –, die das Wahrzunehmende als solches überhaupt erst zum Vorschein und zur Geltung bringen muss.⁵⁹ Rorty spricht in diesem Zusammenhang auch von einer »besondere[n] Form von Grausamkeit, die Nabokov am meisten beunruhigte: Mangel an Neugier« (ebd.), den er gleich im nächsten Satz auch als »grausame Gleichgültigkeit« charakterisiert.

Phänomenologisch werden auf diese Weise differenzielle Fragen allzu schnell überspielt: Aus der Grausamkeit unnötigen und insofern gewaltsamen, von Anderen mit zu verantwortenden Todes führt kein direkter Weg über einen entsprechenden Mangel an Aufmerk-

57 Aber nur angesichts des Kindes selbst, oder seiner Angehörigen und in Anbetracht der Lebensform, der es zugehörte und die, wie in vielen Ländern dieser Welt, mit einer enormen Kindersterblichkeit zu kämpfen haben, für die Andere verantwortlich zu machen sind? So weit ich sehe, fächert Rorty das Phänomen und den Begriff der Grausamkeit nicht in dieser Weise weiter auf, wie es geboten scheint.

58 Vgl. Vf., *Umsonst ›gegeben‹. Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, Kap. VIII, X, XI.

59 Zum politisch-historischen Kontext dieser Problematik vgl. J. Fuchs, *Die Ablehnung der Mutlosigkeit. Über Manès Sperber*, in: U. Greiner (Hg.), *Revision. Denker des 20. Jahrhunderts auf dem Prüfstand*, Hildesheim 1993, 19–25, hier: 20–22.

samkeit zu einer Art und Weise der Gleichgültigkeit, die ihrerseits als grausam erscheinen kann.⁶⁰ Letzteres setzt mindestens voraus, dass *Dritte* die Art und Weise, in der *Anderer* sich zur Grausamkeit gleichgültig verhalten, die ›unnötigerweise‹ einem Kind widerfahren sein mag, ihrerseits als grausam einstufen. Das betreffende Opfer von Grausamkeit weiß nichts mehr von ihr; und für die Gleichgültigen scheint diese Grausamkeit gar nicht zu existieren. Entweder sie haben sie gar nicht erst wahrgenommen; oder aber sie haben sie für sich *vergleichgültigt*, so dass sie als solche keinerlei ›Bedeutung‹ für sie zu haben scheint. Genau dieses Missverhältnis zwischen dem, was Opfern von Grausamkeit widerfahren ist, und der ›Ignoranz‹ Anderer wird aus der Sicht Dritter als grausames eingestuft. So beschreibt es (implizit) Rorty.

Damit will er darauf aufmerksam machen, dass auch Menschen, die sich an gewissen Vorstellungen vom Guten, von Gerechtigkeit oder von Glück orientieren, gewissermaßen die Kehrseite einer uneingestanden Grausamkeit aufweisen können (KIS, 254). Sie mögen sich mit Platon an gewissen Ideen vom Guten etwa orientieren; aber das scheint mit einer erstaunlichen Unsensibilität durchaus vereinbar zu sein, die Autoren wie Orwell und Nabokov durchbrechen wollen, indem sie von der fälligen Wahrnehmung dessen ausgehen, was *für Andere* gut oder schlecht bzw. schlechterdings ›unannehmbar‹ ist. Genau dafür steht der Begriff der Grausamkeit: Es handelt sich demnach offenbar um inakzeptable, aber dennoch zugefügte Gewalt. Sie nicht zu ›sehen‹, keine Aufmerksamkeit für sie aufzubringen oder sie zu ignorieren oder zu vergleichgültigen, kann in dieser Perspektive selbst als ›grausam‹ erscheinen – auch wenn diejenigen, die einen ›unnötigen‹ Tod gestorben sind, gar keine Grausamkeit mehr erfahren können (und wenn sie während ihres Lebens vielleicht nicht einmal ahnen konnten, dass sie mit ihrem Tod für die Grausamkeit Anderer würden zahlen müssen).

60 Zumal unter hochkomplexen Bedingungen einer inzwischen globalisierten »Ökonomie der Aufmerksamkeit« kann keine Aufmerksamkeit mehr versprochen, keine ›unaufmerksame‹ Kehrseite aufzuweisen, denn aufmerksame Zuwendung zum Einen hat unvermeidlich eine gewisse Abwendung von Anderem zur Bedingung. Niemals wird man auf alles und alle gleichzeitig und gleichermaßen aufmerksam werden können.

So gesehen widerfährt die Grausamkeit, um die es Rorty zu tun ist, wenn er sie als Folge von Gleichgültigkeit oder mangelnder Aufmerksamkeit beschreibt, nicht direkt deren Opfern. Vielmehr macht sie sich im Leben der Unaufmerksamen und Gleichgültigen selbst breit: Sie leben ungeachtet ihrer Orientierung an Glück, am Guten oder Gerechten ein grausames Leben, wenn sie nicht wahrnehmen, was Anderen (vor allem Kindern, in der Regel völlig Wehr- und Hilflosen) widerfahren ist und weiterhin widerfährt. Daraus scheint Rorty eine Art Minimaethik ableiten zu wollen, die verlangt: »Nimm wahr«, was Anderen widerfährt und wie sich das zeigt (vgl. KIS, 266). Es handelt sich ansatzweise um eine *Ethik der Sensibilität bzw. originärer Sensibilisierung* »für alles, was wir mit uns selbst oder für andere tun sollen« (KIS, 272). An erster Stelle dieser Ethik steht gerade kein abstraktes Sollen oder eine andere universale Norm, sondern eine *ethische Ästhetik der Aufmerksamkeit*, die überall dort, wo sie das für Andere Unannehmliche aufschließt, die Form einer *Ethik der Wahrnehmung* annimmt, welche sich im Grunde *nicht nicht-gleichgültig* zu dem verhalten kann, was Anderen, gleich wem, auf für sie unakzeptable Art und Weise widerfährt, sei es auch »nur« die Gewalt pädophiler Verführung wie im Fall der bis heute notorisch missverstandenen Lolita Nabokovs.⁶¹

In dieser Perspektive bleiben Aufmerksamkeit und Wahrnehmung eine ständig zu realisierende Aufgabe der Sensibilisierung für das, was Anderen widerfährt. Und die entsprechende Sensibilität ist keinesfalls als eine Art Besitz für sich selbst (oder für »Leute wie wir«) in Anspruch zu nehmen. Wer das – wie Rorty selbst stellenweise – tut, öffnet einer Selbstgerechtigkeit Tür und Tor, die sich die *stets von Anderen her fragliche* Sensibilität selbst bescheinigt und dazu übergehen kann, sie wie einen exportierbaren, Fremden zur Nachahmung empfohlenen Wert zu offerieren.⁶² Genau dem widerspricht Donatella di Cesare in ihrem Buch über die Folter, in dem sie anhand dieses Phänomens dem Westen vorrechnet, wie wenig er für sich selbst in Anspruch nehmen kann, dem strengen Maßstab der Vermeidung und Verhinderung von Grausamkeit gerecht geworden zu sein. Um wieviel weniger dürfte er, wenn das zutrifft, dazu

61 Ich beziehe mich auf eine entsprechende, 2023 von ARTE gesendete Dokumentation.

62 Wie bereits in der Einleitung geltend gemacht wurde.

übergehen, sich anderen als Vorbild zu darzustellen, dem es zu nachzuzufolgen gälte?

5. Gegen demokratische Selbstgerechtigkeit

Donatella Di Cesare ist weder eine Verächterin des Westens noch auch von Demokratie und Menschenrechten. Im Gegenteil.⁶³ Aber sie glaubt offenbar, der demokratische, längst von außen und von innen in die Defensive geratene demokratische Westen mit den von ihm beanspruchten universalen Normen, angefangen bei den Menschenrechten, lasse sich nur auf *nicht selbstgerechte* Art und Weise verteidigen, d.h. nur so, dass man sich im Westen gerade nicht selbst bescheinigt, etwa diesen Normen tatsächlich gerecht geworden zu sein. Stattdessen muss sich der Westen zu seiner eigenen, radikalen Anfechtbarkeit genau dieses Anspruchs bekennen.

Das gilt selbst für die Folter und den Willen, sie abzuschaffen, wie er seit dem 18. Jahrhundert (weltweit verbindlich dann in den bekannten 1975er und 1984er Deklarationen der UNO) erklärt worden ist.⁶⁴ Nach wie vor besteht der Verdacht, es handle sich um bloße Worte (»just words«; T, 14). Weiterhin wird in mindestens 122 Staaten weltweit gefoltert. Mit Franco Basaglia stellt Di Cesare eine Wiederkehr der Folter »more or less everywhere« fest (T, 136). Und daran trage die amerikanische CIA erhebliche Mitschuld, der zur Last gelegt wird, einen »global Gulag« geschaffen zu haben (T, 122 ff.), nicht zuletzt mit der Beihilfe europäischer Staaten wie Polen, wohin man entrechtete Gefangene nach Zwischenstopps auf deutschen Flughäfen verschleppt hat, um irgendwelche ›Wahrheiten‹ aus ihnen herauszupressen. Verbreitetes Schweigen darüber drohte sich in eine Kollusion mit Praktiken des Verschwindenlassens zu verstri-

63 Ich beziehe mich auf D. Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt/M. 2016; dies., *Philosophie der Migration*, Berlin 2021; v. a. aber auf das kurz zuvor in engl. Übersetzung erschienene Buch *Torture*, Cambridge 2018 [=T].

64 Vgl. die UN-Antifolterkonvention, d.h. das von den Vereinten Nationen am 10. Dezember 1984 beschlossene *Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe*, sowie die vorangegangene UN-Resolution 3452 der *Erklärung über den Schutz aller Personen vor Folter und anderer grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe* vom 9. Dezember 1975.

cken, die es zu einer Waffe staatlicherseits verübten Terrors werden lassen konnten (T, 143). Und das ging so weit, dass sich Di Cesare dazu veranlasst sah, ihrem Buch über die Folter ein Gedicht der polnischen Nobelpreisträgerin Wisława Szymborska voranzustellen, das unter diesem Titel besagt, es haben sich in der Hauptsache rein gar nichts geändert:

*Nothing has changed.
The body is painful,
it must eat, breathe air, and sleep,
it has thin skin, with blood right beneath
[...]
A stranger to itself, evasive,
at one moment sure, the next unsure of its own existence,
while the body is and is and is
and has no place to go.*⁶⁵

Ob der durch Folter »dehumanisierte Andere« wirklich auf nichts als seine eigene passive Körperlichkeit und in diesem auf das »nackte Leben« eines *homo sacer* (T, 6, 12) reduziert wird, bleibe an dieser Stelle dahingestellt, da es mir hier weniger um eine Phänomenologie dieser Form von Gewalt, sondern um den radikalen Angriff geht, der in ihr gegen jede Form menschlicher Gemeinschaft liegt, wie Di Cesare mit Recht betont (vgl. T, 144).⁶⁶

Lassen demzufolge wie auch immer ›liberal‹, ›freiheitlich‹, ›demokratisch‹ oder ›republikanisch‹ sich verstehende Gesellschaften Folter in irgendeiner Art und Weise zu, sei es auch nur, indem sie fremden Regimes Zwischenlandeurlaubnisse erteilen, damit sie Gefangene in geheime Lager verschleppen können, kompromittieren sie sich – bis zu einem Punkt, wo sich nach der Auffassung Di Cesares eine »undeniable convergence between democracy and totalitaria-

65 Dt. in: W. Szymborska, *Die Gedichte*, Hamburg 1997, 147.

66 Zur Phänomenologie der Gewalt gehört für Di Cesare die Reduktion des Anderen auf seine bloße Fleischlichkeit (»mere flesh«), die den Körper des Opfers geradezu zur Waffe gegen dieses selbst umfunktioniert, um es in seiner Fleischlichkeit einzuschließen, ohne sich noch äußern zu können (T, 77f.). Ähnlich findet man die Folter beschrieben bei E. Scarry, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt/M. 1992; K. Millet, *The Politics of Cruelty*; dt.: *Entmenslicht. Versuch über die Folter*, Hamburg 1993; C. Grüny, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004.

nism« abzeichnen muss (T, 11). Tatsächlich spricht sie geradezu von einer »democratization of torture« nach 9/11 und fürchtet, seitdem könnten die viel zitierten westlichen Werte um ihre Glaubwürdigkeit bzw. Überzeugungskraft gebracht worden sein, vielleicht für immer (T, 20, 22).

So wenig wie Rorty oder Orwell vor ihr beruft sich Di Cesare auf irgendwelche Gründe (die vielfach verlangt werden, soll man sich von etwas überzeugen lassen). Vielmehr *wird der grausamen Gewalt der Folter eine Art Evidenz zugetraut, die jeglichen Rekurs auf Gründe überflüssig zu machen scheint*. Wer eigens noch Gründe braucht, um diese Gewalt unbedingt zurückzuweisen und sie für unakzeptabel zu halten, dem ist demzufolge wie gesagt (in ethischer Hinsicht) »kaum zu helfen«. Ihm gebricht es dann nämlich an elementarer Sensibilität angesichts dessen, was Anderen auf grausame Art und Weise angetan wird. Und darauf muss nach Di Cesares Überzeugung ein unbedingtes »Nein« zur Folter direkt hervorgehen: »A firm ›no‹ to torture must come before any other discussion can be had« (T, viii). Und keine besonderen Umstände sollten daran etwas ändern können. Genauso wie die Gründe, die man für Folter glaubt ins Feld führen zu dürfen, sei sie schließlich »*simply unacceptable*« (T, 36). »Only on the basis of what are often defined as ›non-negotiable‹ principles can we reject torture«; und zwar so, dass sie niemals Verhandlungssache werden könne (T, 57, 59), wie es neue »Kronjuristen« glauben machen wollen, für die »condemnation of torture [is] no longer self-evident or taken for granted« (T, 24 f.).

Ähnlich wie Margalit zeigt sich Di Cesare überzeugt davon, »[that] democracy is not of itself humane, respectful or decent« (T, 56). Insofern scheint letztere einer zusätzlichen Fundierung in einer Sensibilität zu bedürfen, die potenziell jede(n) dafür aufschließt, was Anderen auf eine Weise widerfährt, die sie niemals auch nur im Geringsten für hinnehmbar halten können. Schließlich weist der Leib der von grausamer Gewalt Betroffenen sie ganz und gar zurück. Und dazu kann sich niemand, der davon (auf welchen Wegen auch immer) erfährt, einfach indifferent verhalten. Das unbedingte »Nein«, welches der Körper der von grausamer Gewalt Betroffenen dieser Gewalt entgegenschleudert, müsste man vielmehr erst neutralisieren bzw. sogar vergleichgültigen, um eine gewisse Rechtfertigung von Folter *auch nur in Betracht ziehen* zu können.

Genau das hält Di Cesare aber im Grunde für völlig ausgeschlossen. Kategorisch widersetzt sie sich jeglicher Rechtfertigung von Folter (oder irgendeiner anderen Form von Grausamkeit) als eines ›legalen‹ Mittels staatlicher Gewalt, indem sie feststellt, die Legalisierung von Folter »contravenes the essential purpose« dieser Gewalt (bzw. Macht [*coercive power*]). »The state that touches a citizen's body is already illegitimate« und schafft sich im gleichen Moment geradezu selbst ab (T, 54 f.). Im Gegensatz zu Rorty glaubt Di Cesare keineswegs, der Westen habe sich bereits bedingungslos zur Delegation jeglicher Grausamkeit durchgerungen. Im Gegenteil: eine weitläufige Diskussion wurde nach 9/11 über die Rechtfertigung von Grausamkeit (in der Form von Folter) als eines gegebenenfalls zu legalisierenden Mittels staatlichen Handelns geführt. Und schon die bloße Tatsache, dass man sich auf diese Diskussion eingelassen hat, hat die Ausübung von Grausamkeit als ›diskutablen‹ Gegenstand kollektiver Überlegungen gewissermaßen normalisiert. Warum sollte man nicht foltern? Warum sollte man diese Frage nicht genauso aufwerfen wie irgendeine andere Frage Praktischer Philosophie, etwa die nach dem Verhältnis von Mitteln und Zwecken? Dabei wird vielfach die radikalere Frage unterschlagen, ob Folter oder Grausamkeit überhaupt je als ein (bloßes) ›Mittel‹ gelten kann. Philosophinnen und Philosophen, die dafür sensibilisiert haben, was Grausamkeit ist, wie und wem sie widerfährt, lassen sich demgegenüber genau so verstehen, dass sie die Einstufung von Grausamkeit im Allgemeinen und von Folter im Besonderen als bloßes Mittel in Frage stellen. Grausamkeit im Allgemeinen und Folter im Besonderen sind ihnen zufolge niemals Mittel innerhalb irgendeiner sozialen oder politischen Beziehung zu Anderen, sondern bedeuten von Anfang an die Zerstörung dieser Beziehung selbst, so dass insofern eine weitere Analyse von Zweck-Mittel-Relationen gar keinen Sinn mehr ergeben kann. Statt deren Analyse voranzutreiben und die Frage beantworten zu wollen, ob Grausamkeit nicht vielleicht doch unter Umständen legalisiert werden kann, stellt sich für diese Philosophinnen und Philosophen die Frage, ob die Grausamkeit, die im Fall der Folter geradezu evident zu sein scheint, in vielen anderen Fällen nicht überhaupt erst als solche erkennbar gemacht werden muss. Sie betreiben so gesehen eine *Politik der Sichtbarmachung* von Grausamkeit *als* Grausamkeit. Wenn Grausamkeit erkennbar vorliegt, verbietet sie sich wie von selbst, nehmen sie an. Aber ob Anderen

Grausames widerfährt, ist keineswegs in jedem Fall und in jeder Hinsicht ›klar‹.

Die Zeiten, in denen Machthaber ihr Gewaltpotenzial wie in der römischen Antike durch öffentlich verübte Grausamkeit geradezu in Szene setzten, sind keineswegs allgemein ›Vergangenheit‹.⁶⁷ Mit Basaglia beobachtet Di Cesare im Gegenteil, »[that] violence is no longer afraid to show itself« und dass sie sogar vermehrt in den sogenannten Sozialen Medien inszeniert wird, um zu terrorisieren (T, 136). In diesem Fall zielt Grausamkeit u. U. auf Millionen Adressaten, um sie einzuschüchtern. Die entsprechenden grausamen Auswirkungen der Darstellung und Verbreitung von grausamen Bildern von Grausamkeiten verlieren sich dann weitgehend im Unsichtbaren – und es bedarf einer sehr sensiblen Gegen-Politik der Sichtbarmachung von Grausamkeit, ohne die es überhaupt keine ›produktive‹ Auseinandersetzung mit diesen Formen von Gewalt geben kann.

Sie müssen, heißt das, als solche vielfach überhaupt erst originär sichtbar gemacht werden – durch Bilder und Erzählungen, die nicht umhin können, als die erinnerte und dargestellte Gewalt in gewisser Weise auf die jeweiligen Adressaten zu übertragen, um Dritte für das extreme Leid der Opfer fremder Grausamkeit zu sensibilisieren. Das gilt für die jüngsten Opfer des Hamas-Terrors und die Opfer israelischer Gegenmaßnahmen auf palästinensischer Seite ebenso wie für die andauernde Terrorisierung der ukrainischen Bevölkerung durch eine asymmetrische russische Kriegsführung, die offenbar gezielt die zivile Infrastruktur der Ukraine zerstört, um Millionen ganz und gar zu demoralisieren.⁶⁸

Die öffentliche, publizistische Auseinandersetzung mit diesen Gewaltwirkungen kann weder deren Ausmaße noch auch deren Intensität vollumfänglich vor Augen führen. Sie droht jederzeit die Sensibilität der Adressaten zu überfordern – durch deren Schonung aber zugleich auch die grausame Gewalt, die sie in Erinnerung zu rufen und darzustellen hätte, zu verkürzen und zu verharmlosen. So verstrickt sich der öffentliche Umgang mit Grausamkeit selbst in Grausamkeit: Er kann sie nur entschärft in Erinnerung rufen und vor Augen führen, um zu zeigen, worum es sich handelt. Auf

67 P. Veyne, *Der Eisberg der Geschichte*, Berlin 1981, 8 f.

68 Vgl. zu diesem Fall M. Kapustka (ed.), *Under Shelling: Art Historical Revisions in the Light of the War in Ukraine*, i. E.

diese Weise läuft er Gefahr, die fragliche Gewalt als hinnehmbar erscheinen zu lassen und im Fall wiederholter Berichterstattung sogar zur Gewöhnung an sie beizutragen. Was Hans Blumenberg in seiner posthum veröffentlichten Anthropologie »Abschirmungen gegenüber der Realität« nennt, erweist sich jedoch paradoxerweise als notwendig, um Anderen die ›Realität‹ von Grausamkeit überhaupt ›nahebringen‹ zu können.⁶⁹ Dabei geraten sie unvermeidlich in eine Art »Übertragungssituation gegenüber dem Traumatismus«⁷⁰, der die Opfer fremder Grausamkeit heimgesucht hat. Ist man angesichts dessen entsetzt, so »beweist« das jedoch noch nichts, folgen wir Antoine de Saint-Exupéry. Zumindest glaube er nicht »an den Erfolg solcher animalischer Reaktionen«, schrieb er in seinen Überlegungen zu Frieden und Krieg anlässlich des spanischen Bürgerkriegs.⁷¹

Zweifellos genügt es nicht, entsetzt zu sein, wo man allen Anlass dazu hat, ob es sich nun um ›animalische‹ oder gerade um zutiefst ›menschliche‹ Antworten auf Entsetzliches wie die von Anderen verübten Grausamkeiten handelt. »Das Entsetzen beweist nichts«⁷² – abgesehen vielleicht davon, dass es zumindest die unabweisbare Frage aufwirft, ob nicht das (mehr oder weniger spezifische) Entsetzliche, mit dem man jeweils konfrontiert ist, unter allen Umständen abzuwenden ist, sofern das überhaupt noch möglich erscheint. Jede konkrete Artikulation dieser Frage aber setzt voraus, dass das Entsetzliche erinnert, erzählt oder anders vor Augen geführt wird. Auch »Schreckensschilderungen« aber werden, so de Saint-Exupéry, das Entsetzliche künftig nicht verhindern. Seines Erachtens verfügen wir über keine Sprache, die versprechen könnte, dazu wenigstens beizutragen, angesichts nicht enden wollender Kriege das Entsetzli-

69 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 638. Aus dieser Schwierigkeit eröffnet eine ihrerseits zur Grausamkeit sich bekennende Philosophie keineswegs einen überzeugenden Ausweg. Vgl. C. Rosset, *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin 1994, 7, 23, wo behauptet wird, »die Wirklichkeit« sei »von Natur aus grausam«; und das könne auch nur von einer ihrerseits grausamen Theorie unverkürzt zur Sprache gebracht werden.

70 P. Ricoeur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 399. Hier ist von einer solchen Übertragungssituation mit Blick auf das *working through* die Rede, auf das sich Historiker angesichts bezeugter traumatischer historischer Erfahrungen einlassen müssen. Siehe dazu auch die Anm. 33 zu Kap. VII, 1 in diesem Bd.

71 A. de Saint-Exupéry, *Dem Leben einen Sinn geben*, München ⁵1965, 104.

72 Ebd.

che grausamer Gewalt zu überwinden. Und deren Darstellung allein, wäre mit Albert Camus hinzuzufügen, »verleiht keine Rechte«. ⁷³

Aber um Rechte kann bzw. sollte es erst in zweiter Linie gehen. Bevor man über Rechte und Gründe, die man für oder gegen sie ins Feld führen möchte, streiten kann, muss es etwas geben, was sich als Materie des Streits allererst anbietet; und das ist in diesem Zusammenhang eine Frage der Sensibilität bzw. der Sensibilisierung für das, was (Anderen) geschehen ist und weiterhin geschieht, nicht eine Frage des ›Beweisens‹, des Argumentierens mit strengen, möglichst unanfechtbaren Gründen, sondern des Aufzeigens, des Vor-Augen-führens und des Gehör-verschaffens, durch das Anderen überhaupt erst ›anzusinnen‹ ist, worum es in einer dissensuellen Auseinandersetzung mit Fragen der Grausamkeit gehen müsste. Auf diesem Wege kann jedoch die fragliche Grausamkeit nicht ohne Weiteres zum bloßen Gegenstand einer solchen Auseinandersetzung werden, droht sie sich doch permanent *a tergo* erneut durchzusetzen, sei es infolge der Selektivität unserer Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, sei es infolge der Selbstgerechtigkeit einer politischen Kultur des Westens, wie sie Rorty für sich und seine Leser in Anspruch nimmt, die sich Sensibilität zu eigen macht und wie eine exportierbare Sache behandelt – weiterhin auf den Wegen einer angemaßten Vorbildlichkeit wandelnd, von der man andernorts längst ›genug‹ hat⁷⁴, zumal wenn sie in ihrer praktischen Inanspruchnahme als eine Art kulturelles Eigentum und als eine Auszeichnung immerfort konterkariert, was Sensibilität im Grunde auszeichnen müsste: dass sie von Anderen her auf den Plan gerufen wird und sich allenfalls zwischen uns bewähren kann. Genau diese Wendung werde ich im Folgenden dem aktuellen Diskurs über die Menschenrechte geben.

73 A. Camus, *Tagebücher 1935–1951*, Reinbek 1972, 22.

74 Vgl. R. Elberfeld, *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*, Freiburg, München 2017.

Kapitel XV

Von der fehlenden Begründung zur prekären Bezeugung der Menschenrechte

1. Anstelle eines begründungsfixierten Diskurses: die Suche nach einem lebbar in einer menschlichen Welt (525) | 2. Menschenrechte und menschliche Würde: Anspruch und Würdigung (531) | 3. Zur historischen Genealogie der Menschenrechte: Verletzungserfahrungen und deren Politisierung (535) | 4. Das Versprechen der Einlösung der Menschenrechte *des Anderen* – ein Glaubwürdigkeitsproblem (542) | 5. Bilanz und Ausblick (552)

*Ist es [...] sicher,
daß der freie Wille voll und ganz der Kantschen Vorstellung
der praktischen Vernunft entspricht
– jener Höhe des universalen Denkens,
die auch guter Wille genannt wird?¹*

1. Anstelle eines begründungsfixierten Diskurses: die Suche nach einem lebbar in einer menschlichen Welt

Die im Exposé zu einer Ausgabe der Zeitschrift *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* gestellte Diagnose trifft gewiss nach wie vor zu: Ungeachtet einer bereits Jahrzehnte währenden internationalen Diskussion um eine verallgemeinerbare normative Grundlage der Menschenrechte »human rights notoriously lack the grounds of a solid and shared justificatory framework«.² Aber brauchen wir ein solches *framework* unbedingt? Wenn ja, wofür genau?³ Und wer ist in diesem Falle ›wir‹? Diejenigen,

1 E. Levinas, *Menschenrechte und guter Wille*, in: *Zwischen uns. Versuch über das Denken an den Anderen*, München, Wien 1995, 252–256, hier: 255.

2 P. Biasetti, F. G. Menga, *Human rights in a plural ethical framework*, in: *Metodo* 2, no. 1.

3 Der Kern der Menschenrechte (die sich gegen Verletzungen richten) stützt sich m. E. auf starke affektive Antworten, die etwa Folgendes besagen: es sei unerträglich, dass Andere so... behandelt werden; und das sei nicht hinzunehmen – für Andere selbst, für uns, für Formen menschlichen Zusammenlebens – d.

die ohnehin, auch ohne letzte, als nicht mehr anfechtbar geltende Begründung, *vom Sinn der Menschenrechte* überzeugt sind, sei es, weil sie schlicht ›guten Willens‹ sind, sei es, weil sie am »Faktum der Vernunft« teilhaben?⁴ Oder diejenigen, für die womöglich nichts dergleichen gilt? Oder diejenigen, die diese Rechte dezidiert ablehnen – wenn nicht zur Gänze, dann doch so, wie sie von ›westlicher‹ Seite interpretiert werden?

Menschen, die akut unter einer mehr oder weniger systematischen Verletzung ihrer oft als ›elementar‹ eingestuften Rechte leiden, mangelt es zunächst gewiss nicht an deren zureichender oder gar ›letzter‹ Begründung, sondern schlicht an deren effektiver Achtung – sofern diese Rechte als solche schon anerkannt sind. Wenn das hingegen nicht der Fall ist, werden diejenigen, die ihre Menschenrechte verletzt sehen, kaum zu mehr oder weniger diffizilen Begründungen dafür greifen, dass sie die Einhaltung ihrer Rechte einfordern; zumal nicht denjenigen gegenüber, die von diesen Rechten nichts wissen wollen. Gegen die Gewalt, unter der die Opfer der fraglichen Verletzungen in Folge dessen leiden, wird eine philosophische Begründungsanstrengung sicher nichts ausrichten. Erweist sich die Fragestellung des Exposés insofern als eigentümlich begründungsfiziert? Stößt die Praxis des Begründens selbst an ihre Grenzen, wenn wir uns eingestehen müssen, dass sie die Menschenrechte normativ gewissermaßen nicht sicherstellen kann – weder vor Ort, wo sie verletzt werden, noch auch nachträglich durch eine normative Bewertung der fraglichen Verletzungen oder präventiv?⁵

Möglicherweise liegt darin eine Demütigung der Philosophie, wenn sie dem Anspruch auf ›letzte‹ und dadurch ›unanfechtbare‹ bzw. ›zweifelsfreie‹ Begründung nicht gerecht werden kann. Hat

h. für ein Leben, das nicht nur irgendwie zugebracht, sondern gelebt, geführt wird und dem entsprechend gewissen Mindestanforderungen bzw. Ansprüchen genügen soll. So gesehen setzt der Diskurs über die Menschenrechte nicht mit Begründungen, sondern mit solchen Antworten ein, aus denen allerdings nicht eindeutig und nicht auf unanfechtbare Art und Weise hervorgeht, was sie in normativer Hinsicht besagen.

4 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1994, 10; *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974, 36, 56.

5 Diese Fragen muss man in aller Schärfe aufwerfen. Jedoch möchte ich *nicht* von vornherein suggerieren, eine *Kultur der Menschenrechte*, die sie effektiv zu achten hätte, könne in diesen verschiedenen Hinsichten gar nichts ausrichten.

sie etwa überlegene Formen der Begründung gar nicht zur Hand? Muss sie sich am Ende mit Richard Rorty auf den Sinn einer lokalen, situierten Erläuterung dessen beschränken, was ›wir‹ ohnehin (intuitiv) für gut oder richtig halten – ohne dafür letzte Gründe und Fundamente zu haben? Und kann sie darüber hinaus allenfalls dafür werben, dass sich Andere, die zunächst zum Umkreis dieses ›Wir‹ nicht zählten, vom guten Beispiel (und nicht nur von den Argumenten) derer beeindruckt und überzeugen lassen, die das Begründungsspiel spielen?⁶ Existiert ein solches ›Wir‹ aber überhaupt so, wie es sich Rorty vorstellte? Und geben diejenigen, die sich zu ihm rechnen, tatsächlich ein gutes und für Andere weltweit attraktives Beispiel der Achtung der Menschenrechte?

Viel spricht in der Tat dafür, dass das Problem der Begründung der Menschenrechte überschätzt wird – sowohl im Hinblick auf die Aussicht, Andere, die von ihnen (oder von einer bestimmten Interpretation der Menschenrechte) nicht überzeugt waren oder sind, durch eine unanfechtbare Begründung zu überzeugen; als auch im Hinblick auf unseren eigenen Begründungsbedarf. Ist es überhaupt vorstellbar, dass wir selbst, die wir vom Sinn der Menschenrechte überzeugt sind und sie in einem starken Sinne für richtig halten, sie aufgeben könnten, wenn wir einsehen müssten, keine ganz sichere Begründung für sie zu haben? Sind wir nicht vielmehr sicher, sie auch für den Fall aufrechterhalten zu wollen, dass gezeigt werden könnte, dass sie überhaupt kein letztes und argumentativ nicht anzu-fechtendes Fundament haben oder haben können?

Wer nach dem Grund dafür befragt wird, die Menschenrechte für unaufgebbar oder grundlegend zu halten, wird sich alsbald dazu genötigt sehen, anstelle eines solchen Fundaments mit Formulierungen wie diesen aufzuwarten: ›mir/uns erscheinen die Menschenrechte als unverzichtbar‹; ›es erscheint mir/uns als unannehmbar und als undenkbar, sie aufzugeben‹; deshalb ›erscheint es mir/uns als unbedingt geboten, sie zu achten‹. Etc. So werden die Menschenrechte mit einem *unbedingten Anspruch* versehen, obwohl es zunächst nur als ›unvorstellbar‹ oder ›undenkbar‹ erscheint, sie *nicht* zu achten bzw. nicht achten zu *wollen*. D.h. nicht, dass dies theoretisch nicht vorstellbar und denkbar wäre, sondern dass man hier in praktischer Hinsicht an die Grenze jeglicher sozialen und

6 R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, Kap. 9.

politischen Welt gerät, die ihren Namen verdient.⁷ Und zwar in dem Sinne, dass die soziale, kulturelle und politische, rechtlich strukturierte Welt als solche geradezu aufhörte, zu existieren, wenn sich das Leben der Menschen nicht nach einem unbedingten Anspruch bzw. nach einer Reihe von *prima facie* bedingungslosen Ansprüchen richten müsste, wie sie in den Menschenrechten positiv formuliert werden.

Der Rekurs auf Unvorstellbarkeit oder Udenkbarkeit ist allerdings kein philosophisches Argument. Er muss doch eingestehen, dass man selbst an die Grenzen der eigenen Vorstellungskraft geraten ist⁸; und das soll nun genügen, um eine kategorische Forderung zu untermauern, ›auf jeden Fall‹, ›unter allen Umständen‹, ›ohne Einschränkung‹, ›ohne Vorbehalt‹ und ›voraussetzungslos‹ die Menschenrechte zu achten, die so gesehen keine einzige Ausnahme, keine Einschränkung und keine Vorbedingung zu gestatten scheinen. So oder ähnlich argumentieren wir tatsächlich vielfach, *wo die menschliche Lebbarkeit unseres Lebens oder des Lebens Anderer grundsätzlich in Frage gestellt wird*.

So schreibt Judith N. Shklar sinngemäß, ihr erscheine der Gedanke unerträglich, dass politische Lebensformen, die ihren Namen verdienen (bzw. verdienen sollten), darauf verzichten könnten, grausame Gewalt und Furcht zu verhindern.⁹ Avishai Margalit argumentierte ähnlich, politische Gesellschaften müssten unbedingt daran interessiert sein, ihren Mitgliedern die Erfahrung eines »unanständigen« bzw. »unwürdigen« (*indecent*) Gedeemütigtwerdens zu ersparen. Judith Butler schließlich wies auf die ihrer Meinung nach nicht zu bezweifelnde Anerkennungsbedürftigkeit individuellen Lebens

7 Vgl. die ähnliche, aber in einer anderen Terminologie vorgetragene Argumentation bei M. Hauskeller, *Biotechnologie und die Integrität des Lebens*, Zug 2009, Kap. II zu »moralischem Abscheu«.

8 Wie gesagt geht es hier nicht darum, sich eine menschliche Welt theoretisch nicht auch anders vorstellen zu können, sondern darum, sich eine menschliche Welt in praktischer Hinsicht nicht anders vorstellen zu *wollen* (oder *nicht umhin zu können*, sie sich *nur* unter der Maßgabe der Beachtung minimaler Ansprüche *vorstellen zu wollen*).

9 Shklar spricht genauer von der *Furcht vor der Furcht* als einer nicht hinzunehmenden Lähmung politischen Lebens, die die Menschen, zumal in totalitären Regimes, gefügig mache. Auf die Einzelheiten dieser politischen Theorie kommt es an dieser Stelle jedoch nicht an.

hin.¹⁰ In allen diesen Fällen stoßen wir auf (methodisch ganz unterschiedlich begründete) Minimalforderungen: nach Schutz vor Grausamkeit, vor Demütigung und versagter Anerkennung bzw. vor Verachtung.¹¹ Shklar, Margalit und Butler behaupten nicht, über zwingende Einsichten in letzte Gründe für entsprechende Ansprüche zu verfügen. Und wir, als ihre Leser:innen, neigen in der Regel auch nicht dazu, nach solchen Gründen zu verlangen. Vielmehr akzeptieren wir zunächst, dass die genannten Autoren die politische Welt so, im Lichte solcher Ansprüche, auffassen und verstehen wollen. Wäre es überhaupt anders denkbar?

Die genannten Minimalforderungen implizieren eine Art Perspektive, in der die Welt aufgefasst wird¹² – wohlgermerkt nicht eine objektive Welt von Sachverhalten, sondern die soziale und politische Welt, die eben dadurch zu einer *menschlichen Welt* wird, dass die sozialen und politischen Verhältnisse gleichsam im Lichte solcher (zunächst minimaler¹³) Ansprüche wahrgenommen (und dann auch entsprechend beurteilt) werden. Alle drei genannten Autor:innen würden vermutlich genau dieser Deutung zustimmen: dass es sich für sie nicht mehr um eine ›menschliche‹ Welt handeln könnte, wenn man sich im Sozialen und Politischen vollkommen gleichgültig gegenüber dem Anspruch verhalten würde, wenigstens Grausamkeit, Demütigung und Verachtung zu vermeiden oder abzuwenden. Mit diesen, in Ansprüchen *an* Andere und *auf* etwas, nämlich auf Schonung, Würdigung und Anerkennung formulierten Begriffen geben wir zu erkennen, wie sich uns soziale und politische Sachverhalte überhaupt *als menschlich relevante darstellen und wie wir sie erfahren*. Daraus ergibt sich freilich keineswegs ohne Weiteres, wie

10 A. Margalit, *Politik der Würde*, Berlin 1997; J. Butler, *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt/M. 2009, Kap. 10; J. N. Shklar, *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin 2013.

11 Ich sehe hier davon ab, dass die Verachtung nicht einfach als negatives Gegenstück der Anerkennung gelten kann, obwohl sie häufig genau so eingestuft wird; vgl. Vf., *Anerkennung und Verachtung. Gegensatz, Komplementarität und Verquickung*, in: A. Schäfer, C. Thompson (Hg.), *Anerkennung*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2010, 141–168.

12 In diesem Sinne, scheint mir, hat auch Emmanuel Levinas von der Ethik als einer Art »Optik« gesprochen. Vgl. E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987, 108.

13 Von ›minimalen‹ Ansprüchen zu reden, heißt freilich nicht, dass es sich allemal um relativ leicht erfüllbare Ansprüche handelte (s. u.).

wir sie zu beurteilen haben. Wer etwa sagt, dass die Vermeidung von willkürlicher Gewalt, von Demütigung oder Verachtung für ihn ›unabdingbar‹ ist, wird soziale und politische Situationen entsprechend auf diese Frage beziehen, woraus aber noch nicht folgt, wo all jeweils vorliegt und wie (wie streng z. B.) man sich gegebenenfalls an den genannten Maßstäben zu orientieren hätte.

Die genannten Autor:innen, die ich hier nur beispielhaft ins Spiel gebracht habe, suchen uns in ihren Schriften nicht mit der berüchtigten, vermeintlich unnachsichtig zwingenden Kraft des besseren Arguments von ihrer ›Sichtweise‹ zu überzeugen; sie führen vielmehr vor Augen, was etwa daraus folgen muss, wenn man sich politisch nicht nur mit Platon und Aristoteles am Guten und an der Frage nach dem Glück orientiert, sondern zunächst (negativistisch) an der Vermeidung von Grausamkeit (Shklar); wenn man nicht nur mit John Rawls nach Gerechtigkeit verlangt, sondern bedenkt, dass auch eine gerecht eingerichtete Gesellschaft noch Momente systematischer Demütigung beinhalten kann (Margalit); und schließlich wenn man im Gegensatz zu *gender*-indifferenten Theorien in Betracht zieht, wie unverzichtbar der subjektive Anspruch darauf sein kann, in geschlechtlicher Hinsicht Anerkennung zu erfahren (Butler).

Die Genannten konfrontieren uns nicht mit letzten Begründungsproblemen. Und sie wecken erhebliche Zweifel daran, was überhaupt gewonnen wäre, wenn ›wir‹ über einen solchen (›unverbrüchlichen‹, ›bewährten‹ und ›verbindlichen‹) Rahmen verfügen würden. Würde das zur Bewältigung der praktischen Schwierigkeiten beitragen, die wir mit den Menschenrechten tatsächlich haben? Das scheint schwer vorstellbar. Dennoch sucht man weiter nach verlässlichen oder letzten Begründungen – als ob nicht die Gefahr bestünde, dass das Begründungsspiel zu einem philosophischen Selbstzweck ohne jede praktische Bedeutung wird.¹⁴

14 Diese *Gefahr* zu sehen, bedeutet *nicht*, dem philosophischen Diskurs über die Menschenrechte jegliche praktische Bedeutung abzusprechen.

2. Menschenrechte und menschliche Würde: Anspruch und Würdigung

Sind aber die Menschenrechte nicht längst in gewisser Weise unbestreitbar? Hat sich ihre Anerkennung nicht längst derart durchgesetzt, dass man sie gewissermaßen künstlich in Abrede stellen müsste, um überhaupt Spielräume für einen intellektuellen Dissens schaffen zu können? Doch wer sollte daran Interesse haben? Gewiss: es gibt noch einige verstreute Gegner der Menschenrechte, die die Gleichheit aller Menschen (im Sinne der Anerkennungswürdigkeit ihrer elementarsten Rechte) explizit ablehnen – z. B. weil sie ein ganz anderes Verständnis von menschlicher Würde, aber auch von individueller Freiheit und vom ›öffentlichen Gebrauch‹ der Vernunft haben. Aber besteht die geringste Aussicht darauf, diese Gegner mit Gründen von der ›prinzipiellen Gleichberechtigung‹ aller Menschen zu überzeugen? Wenig bis nichts spricht dafür.

Es mag sein, was Rolf Zimmermann von den Nationalsozialisten behauptet, dass sie nämlich in Abrede gestellt hätten, dass es überhaupt eine menschliche Gattung gebe. Demzufolge hätte der NS »gezeigt«, dass die Rechte des Menschen in der bloßen Gattungszugehörigkeit keinen festen Grund haben.¹⁵ Abgesehen von der Frage, was die historische Erfahrung in dieser Hinsicht wirklich ›beweisen‹ kann, stellt sich das Problem, ob man so nicht den NS-Ideologen und ihren Gefolgsleuten Recht gibt¹⁶, die man bis hin zu ihren Nachfolgern kaum vom Begriff einer Gattung wird überzeugen können, welche angeblich niemanden vom Genuss der Menschenrechte auszuschließen erlaubt.

Von solchen Gegnern der Menschenrechte abgesehen haben wir es mit Relativisten zu tun, die bestreiten, man könne zu inhaltlich überzeugenden Listen von Menschenrechten gelangen, die weltweit

15 R. Zimmermann, *Gattungsbruch. Die Bedeutung des Holocaust für die Ethik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (2004), 667–690.

16 Nur *en passant* möchte ich mit Blick auf Zimmermann zu bedenken geben, dass auch Levinas die menschliche Gattungszugehörigkeit angefochten hat. Allerdings gerade nicht, um uns von jeglicher Verantwortung für den Anderen, der jede(r) andere sein kann, zu entbinden. Es kommt also entscheidend darauf an, worin diese Zugehörigkeit oder Unzugehörigkeit ›gesehen‹ wird. Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 277 f., 310.

gelten sollten.¹⁷ Wenn man in diesem Punkt miteinander streitet, dann ist allenfalls umstritten, (a) um wie viele¹⁸ Menschenrechte es sich handelt (wenn nicht nur um ein einziges Recht des Menschen

17 C. Menke, A. Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, Hamburg 2007, 43 ff. Hier wird nicht von einer bereits fest stehenden Universalität der Menschenrechte ausgegangen, sondern von deren *Universalisierbarkeit* (ebd., 81 f.). D. h. am Anfang steht eine bloß exemplarische Deutung (die zu anderen Deutungen einlädt). So geht etwa Martha Nussbaums zunächst bewusst »vage« Auslegung dessen vor, »was zum Menschsein gehört« (ebd., 89). Die Logik ihrer Argumentation besagt: was zum Menschsein gehört, impliziert, was wir bereitstellen sollten, um Andere (alle?) zu einem menschenwürdigen Leben auch effektiv zu befähigen (A. Sen, *The Standard of Living*, in: *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, March 11/2. [1985]; tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen86.pdf). Nun hat die behauptete, aber inhaltlich nach wie vor fragliche Universalität der Menschenrechte ihren historischen Ursprung primär im Westen. Deshalb wird noch heute – im Zuge einer höchst fragwürdigen Aneignung ihrer Geltung – oft der »Vorsprung« des Westens in Sachen Menschenrechte (und ihrer effektiven Achtung) behauptet und von der Herausforderung etwa islamischer Länder gesprochen, es ihm gleich zu tun (Menke, Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, 94 ff.). (Als ob der Ursprung der Menschenrechte unmittelbar mit deren effektiver Achtung in der Gegenwart zusammenhinge.) Aber im islamischen Kulturkreis wird der Primat des Einzelnen bestritten. Sollen wir ihn aufgeben, wie es scheinbar Charles Taylor fordert? Das hieße, den menschenrechtlichen Individualismus aufgeben, demzufolge jeder Einzelne berechtigten Anspruch darauf hat, nach eigenem Urteil autonom zu leben. Wir stoßen hier auf das Grundproblem, was überhaupt unter menschlichem Leben verstanden wird und was als solches »zählt«, dem dann durch die Gewährleistung gewisser Rechte Rechnung getragen werden soll. Damit hängt engstens die Frage zusammen, wem konkret ein solches Leben zuzuschreiben ist. Für die Sklaven haben die Väter der amerikanischen Verfassung diese Frage nicht positiv entschieden. Und die Frage nach der Ausdehnung der Menschenrechte auf die Frauen, wie sie seit Olympe de Gouges (1791) und Mary Wollstonecraft (1792) gefordert worden war, blieb noch weit bis ins 20. Jahrhundert strittig. Das Gleiche gilt für Staatenlose.

18 Nur *en passant* sei an die klassischen Unterscheidungen erinnert: Abwehrrechte (die mit dem Verbot der Folter und dem Schutz der Privatsphäre einhergehen) vs. Leistungsrechte (Recht auf Bildung und Arbeit etc.); Freiheitsrechte, politische und soziale Teilnahmerechte, die erst in der dritten Generation der Menschenrechte diskutiert worden sind (nach liberalen Abwehrrechten und politischen Partizipationsrechten). Von der Frage, ob es sich um unteilbare Menschenrechte und um gleichgewichtige Rechte handelt, muss ich hier ebenso absehen wie von der weiteren Differenzierung zwischen universeller Gültigkeit und allgemeiner Geltung (für alle), identischer Bedeutung, egalitärer Interpretation (für alle im gleichen Maße) und kategorischer Anwendung.

oder Menschenrecht wie bei Kant und Arendt¹⁹); (b) wie sie genau (und generell) auszulegen sind; und (c) wie ihre praktische Relevanz zu beurteilen ist. (Unbedingte Ansprüche, die ohne Wenn und Aber zu gewährleisten sind, könnten ohne Weiteres zur Rechtfertigung sog. humanitärer Intervention hergenommen werden.)

Tiefer als diese Auseinandersetzungen reicht die Frage danach, ob die Menschenrechte auf der Würde des Menschen beruhen, von der manche behaupten, jeder ›besitze‹ sie, während andere dagegen halten, man erwerbe sie sich (mehr oder weniger) oder sie werde verliehen und gegebenenfalls auch wieder aberkannt. Auf die Frage nach der Würde hin scheinen die Diskussionen um die Begründung der Menschenrechte gleichsam zu konvergieren. Wenn wenigstens die Würde des Menschen als ›gegeben‹ anzunehmen wäre, wenn wir wüssten, dass es sie ›gibt‹ und worauf sie beruht, dann, so scheint es, wären die Menschenrechte nicht mehr radikal strittig. Sie würden nur die praktischen Implikationen des Würdebegriffs zum Ausdruck bringen und den Streit um die Menschenrechte auf jene Fragen nach der Zahl, nach der konkreten (generellen) Auslegung und nach der unmittelbaren oder indirekten Handlungsrelevanz beschränken. Doch um die Würde steht es hinsichtlich ihrer Begründbarkeit kaum besser als um die Menschenrechte.

Während noch immer viele auf die Natur oder auf die Schöpfung rekurrieren, um die Würde als unverfügbar ›gegeben‹ auszuweisen, halten andere jegliche theologische und naturrechtliche Begründungsstrategie für überholt – so dass hier nicht einmal Einigkeit darin besteht, *was überhaupt als eine Begründung zählen darf*. Für die Kritiker dieser Strategien scheidet jeglicher Rekurs auf einen unveräußerlichen Besitz der Würde aus, der nicht von einer sozialen,

19 Hannah Arendt hatte gesehen, von wie elementarer Bedeutung das Recht darauf ist, überhaupt einem politischen Gemeinwesen zugehören zu dürfen, um auf der Basis bürgerlicher Rechte die Menschenrechte in Anspruch nehmen zu können. Darüber hinausgehend müssen wir ein Recht darauf einräumen, genau dem Gemeinwesen zuzugehören, das man sich ausgesucht hat. Dieses Recht aber gewährt kein Staat ohne Weiteres. So kommt es zur Aporie der Menschen- und Bürgerrechte, die Arendt letztlich von einem einzigen Menschenrecht herleitet. Bis heute ist die Abgrenzung von Bürgerrechten (wie Versammlungsfreiheit, Freizügigkeit, Zugang zu öffentlichen Ämtern, Wahlrecht usw.) von den Menschenrechten problematisch. So können letztere als *mittelbare Menschenrechte* verstanden werden, die man genießt, wenn man Mitglied in einem politischen Gemeinwesen ist.

politischen und rechtlichen Praxis der Würdigung Anderer hergeleitet ist. Den Kritikern dieser Kritiker wiederum erscheint es unannehmbar, die Würde davon abhängig zu machen, dass sie verliehen wird, weil darin die Möglichkeit liegt, dass sie auch wieder entzogen werden könnte. So wäre die menschliche Würde eben doch »antastbar«; und genau das will man unter allen Umständen vermeiden.

So sind es die Menschen selbst, die Andere ihrer Verfügung entziehen wollen und daher – wie im Art. 1 des Deutschen Grundgesetzes – *deklarierten, die Würde sei unantastbar*, d. h. sie *solle es unbedingt sein* – ungeachtet bzw. trotz aller dem widersprechenden historischen Erfahrung. Zwischen beiden Positionen gibt es allerdings noch einen dritten Weg.²⁰

Unbestreitbar ist die Abhängigkeit der Würde von einer *Praxis der Würdigung*, ohne die sie eine kraftlose Idee bleiben müsste.²¹ Man kann sogar so weit gehen, zu sagen, die Würde gebe es überhaupt nur – bzw. sie sei nur wirklich und wirksam – durch ein Verhalten, das Andere würdigt. Aber das ist nicht so zu verstehen, als »verleihe« man Anderen eine Würde, die ihnen »an sich« gar nicht zukomme. Vielmehr antwortet die Praxis der Würdigung auf einen Anspruch, gewürdigt zu werden. Sie trägt diesem Anspruch Rechnung, ohne ihn aber bloß nachzuvollziehen. Denn die Praxis der Würdigung affirmiert, was zunächst als Anspruch *an* Andere auftritt, als einen Anspruch *auf etwas* und schließlich als ein positivierbares Recht. Nachträglich hat es dann den Anschein, als greife der Anspruch *an* Andere, als Mensch²² gewürdigt zu werden, dem Anspruch *darauf* vor und als anerkenne das entsprechende Recht nur den Anspruch des Anderen, der ihm vorausging. Tatsächlich aber handelt es sich um einen *Prozess originärer Artikulation*, in dem aus einem Anspruch-*an* ein Anrecht-*auf* erst hervorgeht, das sich *ex post* so

20 Vgl. Vf., *Anerkennung und Verachtung. Gegensatz, Komplementarität und Verquickung*, in: Schäfer, Thompson (Hg.), *Anerkennung*, 141–168.

21 So würdigen wir gerade diejenigen, die einer entwürdigenden Behandlung zum Opfer gefallen sind! Und wir bewahren auch radikale Feinde vor einer Entwürdigung, die selbst Verteidiger der Würde des Menschen nicht selten als verdient hinstellen.

22 Was aber heißt das, wenn »der Mensch« tatsächlich ein Wesen sein sollte, dem alles Wesentliche abgeht, wie oft festgestellt wurde? Auch der Anspruch darauf, als Mensch gewürdigt zu werden, führt keineswegs direkt zu Klarheit in dieser Frage.

darstellt, als vollziehe es nur den Anspruch des Anderen nach, dem es in Wirklichkeit indessen eine neue, nämlich rechtliche Gestalt verleiht. Das aber geschieht keineswegs so, dass sich die Artikulation eines Anspruchs auf Würdigung im Sinne eines Anrechts jedem Anspruch einfach unterwirft, sondern so, dass der Prozess der Artikulation eine ›berechtigte‹ Politisierung einer Verletzungserfahrung zum Vorschein bringt.²³

3. Zur historischen Genealogie der Menschenrechte: Verletzungserfahrungen und deren Politisierung

Genau so ist auch *die historische Genealogie der Menschenrechte* zu erklären. Die Menschenrechte stellen – historisch kontingente, aber keineswegs arbiträre – Antworten auf Verletzungserfahrungen dar²⁴, die mit Blick auf die Opfer menschlicher Gewalt als absolut unverdient, als unerträglich, als unannehmbar, als schlechterdings nicht zu rechtfertigen etc. eingestuft werden.²⁵ In der Vielzahl dieser kon-

23 Wäre dieser kritische Filter, den die Artikulation von Ansprüchen in der Form von Anrechten passieren muss, nicht im Spiel, so könnten sich auch irgendwelche ›Würdenträger‹, die sich ihr Ansehen nur anmaßen, darauf berufen, in ihrer Würde nicht verletzt, also geachtet werden zu wollen bzw. dies zu verdienen.

24 Schon Samuel v. Pufendorf mag diesen Zusammenhang vor dem Hintergrund des 30-jährigen Krieges im Sinn gehabt haben. Jedoch rekurriert er auf eine angebliche ›Überlegenheit‹ und ›Vortrefflichkeit‹ des Menschen anderen Lebewesen gegenüber sowie auf die außerordentliche Würde (*dignatio*) der Seele. Ganz anders setzt nach ›1945‹ die Begründung der Menschenrechte als Antwort auf die vorausgegangene Gewalt ein, so dass man nicht einfach sagen kann, infolge der Aufnahme des Würdebegriffs in das Dt. Grundgesetz sei er auf deutschem Boden »wieder nach Hause gekommen«, wie Uwe Wesel meint in seinem Beitrag: *Unantastbar. Samuel Pufendorfs großer Wurf: Wie die Würde des Menschen 1948 in die UN-Erklärung der Menschenrechte kam, 1949 ins deutsche Grundgesetz und später in die Verfassung vieler anderer Länder*, in: *Die Zeit* 49 (2008), 108.

25 Dass in diesem Prozess die Verbrechen der Nazis eine maßgebliche (!) Rolle gespielt haben, ist kaum zu bestreiten. Jedoch sollte man nicht übersehen, dass nach ›1945‹ auch andere Phänomene kollektiver Gewalt, allen voran der Völkermord, aber auch der fortdauernde Rassismus in den Gesellschaften des sog. Westens, entsprechend berücksichtigt worden sind. Auch in diesem Fall stellte sich die Frage nach (weltweit) unannehmbaren Verletzungen – diesmal durch genozidale Gewalt, deren Spuren man nachträglich weit über den Genozid der

fligrierenden Einstufungen zeigt sich, dass man in der Antwort auf solche Verletzungserfahrungen nachträglich zu ermitteln versucht, wie die für diese Erfahrungen verantwortliche Gewalt zurückzuweisen ist. Schießt sie im Einzelfall über ein zumutbares Maß hinaus? Oder muss sie als grausam gelten, insofern sie die Grenzen jeglicher Erträglichkeit überschreitet? Sollte davor nicht nur ein wehrloses Opfer, sondern am Ende jede(r), auch pathologische Sadisten, coole Vollstrecker eines exzessiven Genozids und Bürokraten eines groß angelegten Verwaltungsmassenmordes bewahrt werden, wenn die gerechte Strafe für ihre Verbrechen zur Diskussion steht? Ist schließlich selbst einem radikalen Feind, mit dem überhaupt keine menschliche Gemeinschaft mehr vorstellbar zu sein scheint, ein Anspruch auf Nicht-Verletzung zuzuerkennen?²⁶

Diese nicht zuletzt durch den Fortbestand des Lagers Guantánamo hervorgerufenen Fragen machen deutlich, dass die Genealogie der Menschenrechte den Opfern menschlicher Gewalt zu verdanken ist. Von ihnen, den wehrlosen Opfern, geht selbst dann, wenn sie am Ende wortlos umkommen, ein Anspruch aus, nicht brutal, grausam oder menschenverachtend behandelt zu werden. Selbst ein wortloses Sterben, in dem viele von ihnen umgekommen sind, vollzieht sich

Jungtürken an den Armeniern hinaus in der menschlichen Gattungsgeschichte glaubte entziffern zu können. Im Übrigen hält die Auseinandersetzung bis heute an, was denn in genozidaler Gewalt verletzt wird (wenn man sie nicht bloß quantitativ, als eine Art Massenmord, einstuft). Vgl. das Kap. V in diesem Bd.

- 26 Ihren gewiss härtesten Test hat die Achtung der Menschenrechte dort zu bestehen, wo man es mit Menschen oder politischen Systemen zu tun hat, die sie ihrerseits vollkommen ignorieren oder sogar verwerfen, ob unverhüllt oder kaschiert. Nicht die geringste Herausforderung liegt so gesehen in der Erfahrung radikaler Feindschaft, die immer wieder dazu provoziert, »rücksichtslos«, »vernichtend« oder »radikal« gegen Andere vorzugehen. Dabei muss es sich nicht explizit um eine sog. »Endlösung« handeln. Was man vorhat, kann man auch mit einem geradezu philosophischen Titel wie *infinite justice* schmücken – ein Projekt, das bekanntlich einen vernichtenden »Krieg gegen den Terror« versprach und zur systematischen Verletzung der Menschenrechte geführt hat, die nicht nur das Ansehen der USA, sondern jeglicher im Westen zu hörenden Berufung auf die Menschenrechte bis heute nachhaltig beschädigt. Nachweislich haben sich ja auch viele europäische Staaten an illegalen Praktiken der Verschleppung von einschlägig Verdächtigen beteiligt. Vgl. W. S. Heinz, *Terrorismusbekämpfung und Menschenrechtsschutz in Europa. Exemplarische Fragestellungen 2005/2006*, Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin 2007.

demnach nicht in der Nacht einer absoluten ethischen Indifferenz.²⁷ Vielmehr ist stets die Frage der Verantwortlichkeit für eine tödliche Gewalt mit im Spiel, die vermeidbar wäre.

Dass es sich so verhält, dass es also keinen absolut indifferenten Tod gibt (wie das »Durchhauen eines Kohlhaups«, von dem Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* spricht²⁸), wird jedenfalls *bezeugt*. Auf dieser – vielfach stellvertretend, von Anderen bezeugten – Gabe der Verantwortung, die sowohl den fraglichen Tätern als auch jedem *bystander* und Dritten gegeben wird, beruht unsere Infragestellung durch eine Gewalt, von der wir sagen, sie sei schlechterdings nicht hinzunehmen. Die Bezeugung der Gewalt und der Verantwortung für sie steht also am Anfang; erst wenn wir mit ihr konfrontiert sind, tritt die Frage auf den Plan, warum die fragliche Gewalt als nicht hinzunehmende und als unbedingt zu verurteilende, für die Zukunft unter allen Umständen zu verhütende etc. einzustufen ist. Aus der nicht-indifferenten Bezeugung der Gewalt *als Verletzung* geht hervor, dass sie in *unannehmbarer* Art und Weise Andere verletzt, in deren Existenz der Anspruch liegt, *nicht* (so) verletzt zu werden. Erst auf der Basis einer *Phänomenologie der Gewalterfahrung*²⁹ und auf der Grundlage einer *Hermeneutik der Bezeugung* der *in ihr liegenden Verletzung sowie der Verantwortlichkeit für sie* kann geklärt werden, inwiefern in dieser Erfahrung ein Anspruch *an* Andere liegt, die ihn in einen Anspruch *auf* etwas überführen sollten.

Erst am Ende eines derartigen Artikulationsprozesses, der die fragliche Gewalt als in *unannehmbarer* Art und Weise verletzende und zu verantwortende *politisch* zum Vorschein bringt, steht die irritierend kurze Antwort: Die fragliche Gewalt ist *unannehmbar* und *unbedingt abzuwenden* oder *zu vermeiden*, *weil* sie die menschliche Würde verletzt. Diese Antwort suggeriert, die menschliche Würde sei allemal bereits »gegeben« oder irgendwie »vorhanden«, wenn es zu ihrer gewaltsamen Verletzung kommt. Tatsächlich aber zeigt die historische Genealogie der Menschenrechte, dass es sich

27 Vgl. M. Blanchot, *Das Unzerstörbare*, München, Wien 1991, 98–109; Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. V, VI.

28 Siehe Anm. 57 zu Kap. II in diesem Bd.

29 Diese ist unter den skizzierten Voraussetzungen also keine Angelegenheit einer bloßen *Beschreibung* der fraglichen Gewalt, wenn es denn stimmt, dass uns der deskriptive Zugang zur Gewalt immer schon in die Herausforderung zur Nicht-Indifferenz verstrickt.

genau umgekehrt verhält: Erst die gewaltsame Verletzung Anderer in unerhörten, systematischen Verbrechen des 20. Jahrhunderts hat zur Artikulation von rechtlichen Ansprüchen darauf geführt, unbedingt vor einer derart verletzenden Gewalt bewahrt zu werden.³⁰ So stellt der Würdebegriff gewissermaßen die Antwort auf die extremste, exzessivste und radikalste Gewalt dar, die bislang in der Geschichte zum Vorschein gekommen ist. Es kann also keine Rede davon sein, Anderen würde der Anspruch auf Achtung ihrer Würde lediglich dank der Generosität Dritter ›verliehen‹.

Es kann aber auch keine Rede davon sein, einem vorgängigen Verständnis menschlicher Würde, wie es in der zweifellos weit zurückreichenden Etymologie, der Ideen- und Begriffsgeschichte vorliegt³¹, sei einfach zu entnehmen, *wie* genau jene Gewalt *als* Gewalt einzustufen ist. Weder aus Ciceros Begriff der *dignitas*, wie er ihn in *De officiis* zur Sprache bringt, noch auch aus Pico della Mirandas *Oratio de hominis dignitate* oder aus Kants Begriff des absoluten Wertes, den sich ein intelligibles Wesen oder *homo noumenon* selbst beimesen soll, geht ohne Weiteres hervor, inwiefern, wodurch und auf welche Art und Weise Anderen nicht Gewalt angetan werden soll.³² Das folgt weder aus einer ›dem Menschen‹ (oder jedem Einzelnen) irgendwie anhaftenden realen Eigenschaft noch auch aus einer transzendentalen Auszeichnung einer intelligiblen Subjektivität, sondern allenfalls aus einem Anspruch an Andere, die als verletzungsmächtige Subjekte diesen Anspruch würdigen und anerkennen, die ihn aber auch leugnen, ignorieren oder mit Füßen treten können. Die Würdigung und Anerkennung des Anspruchs des Anderen, *die sich dessen Vergleichgültigung widersetzt*, stellt keineswegs nur fest, was in diesem Anspruch liegt; vielmehr muss sie überhaupt erst artikulieren helfen, inwiefern der Anspruch des Anderen, so wie er aus

30 Weder bei Cicero noch auch bei Pico della Mirandola oder bei Kant findet sich ein direkter Bezug dieser Art auf zu vermeidende Gewalt. Das liegt nicht zuletzt daran, dass sie die Würde überhaupt nicht *aus einem Verhältnis zum Anderen*, sondern daraus herleiten, *was* Menschen angeblich *sind* (vernünftige, freie oder autonome Wesen etc.). Eine Praxis der Achtung der Menschenrechte auf der Basis der Würdigung Anderer, wie sie mir im Sinne einer Kultur der Menschenrechte vorschwebt, muss sich keineswegs auf ein derartiges *ontologisches* Fundament stützen.

31 Vgl. R. Gröschner, A. Kapust, O. W. Lembcke (Hg.), *Wörterbuch der Würde*, München 2013.

32 Vgl. T. Fuchs, *Leib und Lebenswelt*, Zug 2008, 104–120.

unannehmbarer Gewalt hervorgeht, in ein Anrecht gleichsam zu *übersetzen* ist. Die Gewalt, die Andere erleiden, stellt uns (als Täter, *bystander* oder nicht direkt involvierte Dritte) nicht nur vor die Frage der Verantwortung für diese Gewalt; sie gibt uns auch die Verantwortung für deren angemessenes Verständnis.

Auf diese Herausforderung ist im Rekurs auf den Begriff menschlicher Würde allerdings *nicht abschließend* zu antworten. Wenn das Deutsche Grundgesetz unumwunden erklärt, die menschliche Würde sei unantastbar, ohne im Geringsten zu sagen, worin sie liegt und worauf sie beruht, so gibt es damit dem Recht gerade *keine eindeutige* Orientierung vor, aus der etwa Menschenrechte abzuleiten wären³³; und es statuiert gerade *keinen absolut unanfechtbaren* Maßstab, an dem einzelne Rechte zu messen wären. Im Gegenteil fordert es zur unaufhörlichen Prüfung der Frage heraus, ob das soziale und das politische Leben sowie die Rechte, die es normativ regeln sollen, mit dem *inhaltlich nicht konkretisierten* Anspruch der Achtung der menschlichen Würde vereinbar sind. Gerade weil der Artikel 1 derart unbestimmt ist, wird die Arbeit dieser Prüfung niemals aufhören. Und nur so wird verhindert, dass ein politisches System wie das des derzeitigen deutschen Staates je in einer selbstgerechten Form erstarren kann, was unweigerlich die Folge wäre, wenn man aufbauend auf einem unerschütterlichen Grund eindeutig positive Rechte ableiten könnte, die man ein für allemal als zureichende Positivierungen in der Würde und in den Menschenrechten fundierter Ansprüche betrachten könnte.

So zeichnet sich auf dem angedeuteten dritten Weg zwischen einer einfach vorausgesetzten Würde einerseits und einer lediglich aus freien Stücken verliehenen Würde andererseits eine komplexe, *niemals abzuschließende Praxis der Würdigung* ab, die immer von neuem an der Gewalterfahrung Anderer Maß nehmen muss, um von ihr aus zu ermitteln, ob sie mit Ansprüchen an Dritte verknüpft ist, die in Ansprüche auf etwas und schließlich in positive Rechte zu übersetzen sind.

In diesem Prozess wird die Auseinandersetzung um die Menschenrechte unvermeidlich und auf Dauer (glücklicherweise) einer anhaltenden Instabilität ausgesetzt sein; nicht zuletzt dadurch, dass

33 Daran ändert sich auch dadurch nichts, dass in Art. 1, Abs. 2 GG vom »Bekenntnis« zu »unverletzlichen und unveräußerlichen« Menschenrechten die Rede ist.

als Verletzung allzu vieles (allzu vieler und in allzu verschiedener Art und Weise) in Betracht kommt. *Als Rechte* können die Menschenrechte aber nicht umhin, sich auf diejenigen Verletzungen zu beschränken, die mit unserem Angewiesensein *auf* und mit unserem Ausgeliefertsein *an* politische Lebensformen einhergehen. Als politisch relevante Rechte müssen sie eine Vielzahl von Verletzungserfahrungen außer Betracht lassen, aus denen sich im Sinne der Achtung der menschlichen Würde keine Ansprüche *an die institutionelle Form* des Lebens mit und unter Anderen ableiten lassen.³⁴

Dabei ist nirgends eine eindeutige Grenze gezogen, die klar zwischen politischen und nicht-politischen Ansprüchen in diesem Sin-

34 Vgl. T. Pogge, *Kosmopolitismus und Souveränität*, in: M. Lutz-Bachmann, J. Bohman (Hg.), *Weltstaat oder Staatenwelt. Für und wider die Idee einer Weltrepublik*, Frankfurt/M. 2002, 125–171, hier: 128, 130 ff. Ich schlage, wie gezeigt, vor, von Verletzungserfahrungen auszugehen, insofern ein Zusammenhang mit strukturellen Defiziten einer öffentlichen Ordnung vorliegt. Demnach implizieren Menschenrechte Forderungen an Politik und Staat (bzw. an institutionalisierte politische Lebensformen) und deren wenigstens indirekte Mitverantwortung für Verletzungen, die sich nicht bloß auf ein privates oder psychologisches Sichverletztzufühlen reduzieren. Eben weil sie mit Defiziten einer öffentlichen Ordnung zusammenhängen, beziehen sie sich niemals nur auf unmittelbare Ansprüche von Mensch zu Mensch, sondern immer auch auf mittelbare Ansprüche auf eine alle Menschen als Gleiche berücksichtigende Ordnung, worauf Menke und Pollmann mit Recht hinweisen. Im Gegensatz zu politischen Theorien, die die Gleichheit als mit demokratischen Lebensformen gegeben annehmen, würde ich aber mit Rancière darauf insistieren, dass auch die Gleichheit von einer ständig neu zu gewährleistenden Praxis abhängt, die niemals wie von allein garantieren kann, dass jede(r) wirklich als Gleiche(r) ›zählt‹. Mit Recht insistiert Rancière darauf, wie prekär die Gleichheit schon im Ereignis der Inanspruchnahme Anderer ist. Wenn sie weghören und diejenigen, die sie auf Erwidierung hin ansprechen, nicht beachten, wird die Gleichheit schnell zu einer leeren Formel; vgl. J. Rancière, *Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?*, in: C. Menke, F. Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin 2011, 474–490. Unter diesem Vorbehalt stimme ich mit Menke und Pollmann überein, die sich zunächst gegen die aus der Erfahrung des Totalitarismus resultierte Tendenz wenden, die Menschenrechte a-politisch, rein moralisch zu fassen und sie dem Politischen schlechthin vorzuordnen. Diese Sicht würde dazu führen, die Demokratie als einen Inhalt der Menschenrechte oder als Instrument ihrer Realisierung zu begreifen (Menke, Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, 171, 179), statt Demokratie und Menschenrechte als intrinsisch zusammenhörig zu verstehen. Von der weiterführenden Frage, wie genau diese Zusammengehörigkeit zu denken ist, muss ich hier absehen.

ne zu unterscheiden erlaubte. Ist bspw. der Anspruch auf ein psychosexuell ›abweichendes‹, gleichwohl aber individuell lebbares, singuläres Leben sinnvoll an die Adresse eines Staates zu richten?³⁵ So ›unbedingt‹ sich dieser Anspruch subjektiv darstellen mag, da unter keinen Umständen auf ihn zu verzichten ist, wenn anders das eigene Leben nicht als ›unlebbbar‹ erfahren werden soll, so schwer lässt es sich vorstellen, wie ein Staat (in unvermeidlich allgemeiner Form) einem solchen Anspruch sollte gerecht werden können. Verletzt er dann aber bereits die menschliche Würde, die schließlich auch nach einer »singularisierten Anerkennung« (Paul Ricoeur) verlangen kann?³⁶ Ist eine solche Anerkennung jedoch überhaupt vom Staat zu leisten, oder ist sie allein in einer sozialen Anerkennungspraxis einzulösen, in der singuläres Leben auf singuläres Leben Anderer trifft?

Will man ein abstraktes Staatsverständnis vermeiden, dem zufolge das in der Form des Staates gegebene Recht gleichsam über dem sozialen und politischen Leben installiert wäre, um es einseitig, sozusagen ›von oben‹, zu steuern, wird man den Staat als eine normativ-rechtliche Form des sozialen und politischen Lebens selbst verstehen müssen – ohne aber so weit zu gehen, ihn mit einer Form gesellschaftlicher Sittlichkeit schlicht zu identifizieren.³⁷ Denn nach allem, was uns die Kritik des Staates von Sophokles' *Antigone* über Diogenes v. Sinopes Weltfremdheit und Søren Kierkegaards Begriff des Einzelnen bis hin zu Maurice Blanchots Kritik des Gemeinschaftsbegriffs und Emmanuel Levinas' Sozialphilosophie des Anderen gelehrt hat, kann es kein vollkommen durchstaatlichtes Leben geben, in dem die Verhältnisse zwischen uns bzw. *das Zwischen als solches*, in dem wir uns begegnen, aufgehoben zu denken wäre.

35 Vgl. zu dieser Position J. Butlers Vf., *Grenzen der Lebbarkeit eines sozialen Lebens. Anerkennung und sozialer Tod in der Philosophie Judith Butlers*, in: ders., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricoeur und Butler*, Zug 2014.

36 P. Ricoeur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 269.

37 Vgl. A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001, 60, 66 f.

4. Das Versprechen der Einlösung der Menschenrechte *des Anderen* – ein Glaubwürdigkeitsproblem

So gesehen bleiben vermeintlich staatlich garantierte, politisch-rechtlich positivierte Ansprüche zu ihrer Verwirklichung immer auf das soziale Leben derer angewiesen, die sich in einer staatlich formierten (aber niemals restlos vom Staat durchdrungenen und von ihm zu bevormundenden) Lebensform zusammenfinden. Im sozialen Leben selbst aber können wir jederzeit an die Grenze einer allgemeinen Interpretierbarkeit und Anwendbarkeit solcher Ansprüche geraten, wenn wir mit *Anderen* konfrontiert sind, deren singuläres Leben *im Allgemeinen* niemals aufgeht.³⁸ Letztlich sind es freilich nur für sich selbst und andere ›Andere‹, die miteinander ein soziales und politisches Leben führen – im Wissen darum, im Horizont einer weitgehend anonymen Vergesellschaftung lediglich *als Dritte* und insofern *Gleiche* gelten zu können, *die nur als solche auch ihre Rechte genießen können*.

So weiß sich jedes Mitglied einer Gesellschaft gleicher Rechte teilhaftig und muss doch wissen, dass sich die *rechtlich etablierte Gleichheit* auf eine *anonyme Pluralität von Anderen* bezieht, die als solche nicht einfach gleich *sind*, sondern im Hinblick auf ihre Rechte *vergleichbar gemacht* werden. Das Recht und die nach ihm praktisch sich richtende Rechtlichkeit des sozialen und politischen Lebens kann im Allgemeinen allenfalls versprechen, *dieser Gleichheit* gerecht zu werden. Tatsächlich aber kann jederzeit die Anderheit eines Anderen mehr als das verlangen und auf diese Weise die *bürgerlich-rechtliche Gleichheit* durchbrechen. Wenn das geschieht, werden wir daran erinnert, was der Begriff gleicher Rechte im Allgemeinen vergessen lässt: dass wir *als Andere*, die *anders sind als sie selbst*, anders als *der Andere* und als *andere Andere* (Dritte)³⁹, *als gleich behandelt zu werden begehren*.

Es handelt sich um die *Gleichheit von Anderen*, deren Anderheit die völlige Vergleichbarkeit radikal unterminiert. Das wird spätestens dann deutlich, wenn sich im Sinne jener »singularisierenden«

38 Vgl. Vf., *Fluchtlinien einer sensibilisierten Vernunft*, in: B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg i. Br., München, 2010, 352–416.

39 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, Kap. 10.

Anerkennung die Frage stellt, wie jemand *dir*, einem Anderen, einer anderen Person über jeden gleich machenden und insofern nivellierenden Maßstab hinaus gerecht werden soll. Genau diese Frage stellt sich auch bei den Menschenrechten, denn es handelt sich um die Menschenrechte *von Anderen*⁴⁰, an deren singulärem Leben sich jede Antwort auf die Frage bemisst, ob und wie man es vor einer verletzenden Gewalt bewahren kann, die jedes soziale und politische Leben, das seinen Namen verdient, abzuwenden, zu verhüten, zu minimieren versprechen muss.

Tatsächlich haben die Menschenrechte den Sinn eines generalisierten und dennoch jedem als Anderem geltenden *advokatorischen Versprechens*, das implizit besagt: »Wir, die uns den Menschenrechten verpflichtet fühlen, die wir in einem Staat leben, der auf die Achtung der Menschenrechte verpflichtet ist und zur Einlösung des unbedingten Anspruchs, sie zu achten, auf das durch kein Recht direktiv zu regelnde soziale Leben der Bürger angewiesen ist, erklären hiermit für alle jetzt und künftig Lebenden, unangesehen ihres Geschlechts, ihres Ansehens, ihrer Herkunft, Hautfarbe, ihres religiösen Bekenntnisses und ihrer kulturellen oder geschichtlichen Identität usw., dass ihnen keine Gewalt widerfahren soll bzw. darf, die mit der Würde jedes Anderen und mit den Menschenrechten unvereinbar ist. *Und wir stehen dafür tatsächlich ein.*«

Darauf, so besagt dieses Versprechen, erheben Andere nicht nur Anspruch; es ist auch ihr gutes Recht. Und wir, die dies erklären, erklären damit gleichzeitig, praktisch dazu verpflichtet zu sein, die Verletzung der Menschenrechte zu verhüten, zu verhindern, so weit wie möglich zu reduzieren oder für die Zukunft auszuschließen. Das vermag das Recht aus eigener Kraft niemals; *es geht also um das soziale und politische Leben selbst, das allein die Einlösung des Versprochenen so weit wie möglich verbürgen kann.*

Zweifellos hat niemand (auch kein Kollektiv) je ein solches Versprechen in dieser expliziten Form gegeben. Aber der Sinn der Menschenrechte lässt sich dort, wo sie zur anerkannten Grundlage heutiger Staaten, aber auch ihrer inter- und transnationalen Beziehungen geworden sind, als ein solches Versprechen *rekonstruieren*. Das Recht, das die Menschenrechte teilweise in der Form von Bür-

40 Siehe dazu E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin 2007, 97–126.

gerrechten positiviert, ist nur dann kein ›bloßes‹, abstraktes Recht, wenn es in der sozialen und politischen Lebenspraxis in der Form eines *gelebten* Versprechens gegenwärtig ist, die Menschenrechte angesichts jedes Anderen zu achten. So gesehen sind die Menschenrechte nicht in erster Linie dazu da, gewisse Untäter, die sie systematisch verletzen, juristisch belangbar zu machen. Zwar hat die nachträgliche Strafbarkeit für solche Verletzungen einen guten Sinn, der sich inzwischen auch präventiv Geltung verschafft, insofern eine effektive Strafverfolgung deutlich macht, dass kein Untäter mehr damit rechnen kann, ungestraft davonzukommen.⁴¹ Der viel wichtigere konstruktive Sinn der Menschenrechte geht aber darüber hinaus. Er liegt darin, sich in der Form eines kollektiv, von einer politischen Lebensform im Ganzen praktisch ständig einzulösenden Versprechens gewissermaßen zu verkörpern. *Der Sinn der Menschenrechte* ist ihre *tatsächliche praktische, ständige und verlässliche Achtung in der Normalität eines sozialen und politischen Lebens*, das vom Recht überschirmt wird, aber niemals zureichend von ihm zu regeln ist. Genauso wenig genügt eine mehr oder weniger gedankenlose Gewohnheit und in diesem Sinne eine eingespielte Sittlichkeit bzw. ein Ethos.

In ihrer Hyperbolik, die in Aussicht stellt, dass *angesichts jedes singulären Anderen* die Menschenrechte zu achten sind, sind die Menschenrechte vielmehr auf eine in jedem Fall neu zu justierende Praxis angewiesen, die niemals einer einfachen, mehr oder weniger routinierten Anwendung von Normen gehorchen kann. (Insofern ist kein Anderer je ein bloßer ›Fall‹.) Mit dieser Praxis kann es nur das gelebte, im sozialen und politischen Leben selbst sich ständig bewährende und in Frage stellende Versprechen aufnehmen, die Menschenrechte nicht nur im Allgemeinen, sondern angesichts jedes Anderen in einer niemals zureichend vorwegzunehmenden Art und Weise zu achten.

Ersichtlich handelt es sich um ein notorisch *übermäßiges Versprechen*, das zuviel des Guten verspricht und das wir nur als permanent gebrochenes und dennoch unaufgebbares begreifen können. In seiner Hyperbolik stellt das Versprechen, die Menschenrechte ange-

41 Vgl. zur Tätigkeit des Internationalen Strafgerichtshofs A. Boehm, *Wo Assad hingehört. Seit zehn Jahren besteht der Internationale Strafgerichtshof. Bislang hat er nur einen Angeklagten aus Afrika verurteilt. Innenansichten eines Gerichts in der Krise*, in: *Die Zeit* 26 (2012), 3.

sichts jedes Anderen zu achten, nicht nur eine ständige Inspiration des Sozialen und des Politischen, sondern auch eine derartige Überforderung dar, dass wir niemals besten Gewissens sagen können, wir seien ihm je wirklich und ohne Abstriche gerecht geworden. Für politische Systeme, an die wir vorrangig die Erwartung herantragen, in ihrer institutionellen Grundstruktur die Menschenrechte nicht zu verletzen, gilt das erst recht.

Nirgends ist ein politisches System in Sicht, das für sich in Anspruch nehmen könnte, dem unbedingten, unaufschiebbaren, scheinbar absolut vorrangigen Anspruch, die Menschenrechte zu achten, sofort, umfassend und ausnahmslos gerecht geworden zu sein. Dennoch verwerfen wir die Menschenrechte nicht als schlechte Utopie, als ohnehin niemals einlösbare und in diesem Sinne abstrakte Idee. Vielmehr bejahen wir sie als *anti-politische Herausforderung im Politischen und umwillen des Politischen*, das nur durch die hyperbolische Überforderung, wie sie die Menschenrechte darstellen, davor bewahrt werden kann, sich in einer Politik unter (gegebenenfalls ›falschen‹) »Brüdern und Schwestern« für Zugehörige und Mitglieder selbst zu genügen, ohne im Geringsten einem unbedingten Anspruch gerecht werden zu müssen, den wir heute jedem Menschen zuerkennen, um auf diese Weise den vorgängigen Anspruch jeder/s anderen als einer/s Anderen zu würdigen.

Von dem gelebten Versprechen der Achtung der Menschenrechte hängt nicht nur ab, ob Andere ein menschenwürdiges Dasein bzw. ein wirklich lebbares Leben⁴² führen können; auch die Glaubwür-

42 Es ist ein Desiderat, diesen Begriff genauer zu explizieren. Ein Leben nicht nur zubringen oder verleben, sondern *wirklich leben* kann nur *jemand*, der ein *Verhältnis zu sich selbst* hat (Kierkegaard) und in der Weise der *Selbstbestimmung* darauf Einfluss ausübt, wie das eigene Leben, aber auch das Leben Anderer und Fremder als solches überhaupt zu verstehen ist. So gesehen geht die Frage der Lebbarkeit des Lebens weit über das je-meinige Leben hinaus und erstreckt sich bis in Vorstellungen von einem guten Zusammenleben in gerechten Institutionen hinein, worauf Ricœur (u.a. in: *Le juste*, Paris 1995) immer wieder insistiert. Somit verlangt die Explikation der Frage der Lebbarkeit nach einer *Hermeneutik des Lebens* und der Freiheit, der die Ausgestaltung von Spielräumen der Lebbarkeit zuzutrauen wäre. Die im Hinblick auf diese Frage anzuerkennende Freiheit als Basis der Menschenrechte ist keine Eigenschaft, sondern eine Weise des Sich-zu-sich-verhaltens *unter Anderen* (in diesem Sinne handelt es sich um eine ›soziale‹ Freiheit). Die sich daran anschließende Frage, wie weit sie gehen kann bzw. darf, um mit der Freiheit Anderer zusammenzustimmen, gerät

digkeit unserer politischen Lebensformen steht mit diesem Versprechen auf dem Spiel. Sie entbehren heute, im Lichte einschlägiger Erfahrungen mit totalitären Politiken und menschenverachtenden Systemen unterschiedlichster Couleur, jeglicher Glaubwürdigkeit, wenn sie nicht *wenigstens minimale* Ansprüche wirklich einlösen und dauerhaft gewährleisten; und zwar denen gegenüber, die ihnen zugehören, aber auch denjenigen gegenüber, die uns ›angehen‹ – und das sind heute potenziell alle Menschen; und zwar nicht nur als vernünftige Lebewesen oder als autonome Subjekte, sondern wirklich alle, die auch nur im Entferntesten als Menschen ›zählen‹ können oder sollen. In Folge dessen steht jede restriktive Definition dessen, was oder wer ein Mensch ›ist‹ oder inwiefern jemand als solcher ›zählen‹ darf, bereits unter dem Verdacht einer exklusiven Gewaltsamkeit und bedarf besonderer Rechtfertigung. Umgekehrt sieht sich jedes besonders weit gefasste Verständnis davon, was oder wer ein Mensch ist, mit dem Bedenken konfrontiert, die Hyperbolik der Menschenrechte derart weit zu treiben, dass jegliche Aussicht darauf schwindet, ihnen wirklich gerecht zu werden.⁴³

So oder so aber soll das, was Anderen im Sinne der Menschenrechte zusteht, nicht von irgendeiner sozialen oder politischen Vorbedingung abhängen, d. h. das soll letztlich *jeglicher Verfügung Dritter entzogen* werden. Aber genau das muss zur politischen Angelegenheit wieder Anderer werden. Wir befinden uns deshalb in der eigentümlichen Situation, dass politische Systeme selbst menschenrechtliche Ansprüche einräumen und positivieren, die sich gegen sie, insbesondere gegen ihre institutionelle Grundstruktur, richten können, wenn sie zu Klagen über systematische Verletzungen der Menschenrechte Anlass geben. Zugleich entscheiden aber diese Systeme selbst darüber, ob solche Klagen als berechtigt zu betrachten sind. Es sei denn, sie überantworten sich einer trans-nationalen Gerichtsbar-

unweigerlich in den Sog zutiefst kulturell imprägnierter Traditionen, so dass nicht einfach davon auszugehen ist, mit Begriffen wie Würde, Freiheit, Leben etc. Universelles als *Kulturirrelatives* getroffen zu haben.

- 43 Wenn bspw. Menschsein schon in den allerfrühesten Phasen der Embryogenese gegeben sein soll und wenn daraus das unbedingte, keinerlei Einschränkung zulassende Versprechen folgen soll, es am Leben zu erhalten, wie wäre dann die Schlussfolgerung zu vermeiden, Andere müssten sich ohne die geringste Einspruchsmöglichkeit zur Annahme ihrer Elternschaft bereitfinden, d. h. auch ohne die geringste Rücksicht auf die Frage, ob sie diese Rolle überhaupt übernehmen *können*?

keit, die darüber idealiter vollkommen unabhängig zu befinden hätte. Auch in diesem Fall müsste aber das jeweilige politische System seine Souveränität *selbst einschränken* und den Menschenrechten eine positive Geltung einräumen, die gegen das System mobilisiert werden könnte. Wir hätten es demnach mit dem Eingeständnis zu tun, dass letztlich *kein politisches System sich selbst genügen kann bzw. darf* und dass jedes politische System sich an Ansprüchen messen lassen muss, die ihm nicht entstammen, die nicht in ihm aufgehen und die von innen und außen gegen es gerichtet werden können.

Eine *politische Welt*, die ihren Namen verdient, kann es demnach heute nur noch geben, wo sich ein politisches System als für diese Ansprüche aufgeschlossen erweist und sich an ihnen messen lässt, ohne unbedingt auf seiner Souveränität zu bestehen. Letztlich gehen diese Ansprüche auf individuelle und kollektive Verletzungserfahrungen zurück, die Andere beklagt haben und für die sie Gehör gefunden haben. Am Anfang der konkreten historischen Genealogie der Menschenrechte steht deshalb nicht ›der Mensch‹, der ›an sich‹ irgendwelche Rechte hätte, sondern eine *Pluralität singularer Anderer*, die sich an Andere und Dritte wenden mussten, um überhaupt Gehör zu finden. Erst danach konnte die ›Übersetzung‹ von Ansprüchen in Anrechte und, damit einhergehend, die *Politisierung*⁴⁴ von Verletzungserfahrungen stattfinden, insoweit sie in der Form von Ansprüchen an politische Lebensformen und Systeme zu adressie-

44 Bis heute dauert die Auseinandersetzung um die Frage an, ob die Menschenrechte als ›vor-politische‹ (rein moralische) zu verstehen sind, oder ob man sie besser als von Anfang an ›politische‹ verstehen sollte. Die Antwort hängt entscheidend davon ab, was man wiederum als ›politisch‹ begreift. Es kann nicht gemeint sein: ›politisch‹ im Sinne der Zugehörigkeit zu einer Lebensform, nach deren Maßgabe man die Menschenrechte genießen dürfte. Denn damit ginge das außer-ordentliche, jede einzelne Lebensform übersteigende bzw. unterlaufende Moment der Menschenrechte verloren. Wieder stellt sich hier die entscheidende Frage, wie das Angewiesensein der Menschenrechte auf ihre Realisierung in und durch Lebensformen mit diesem Moment zu verbinden sein soll. Durch die jederzeit mögliche Berufung auf Menschenrechte werden politische Lebensformen schließlich auch destabilisiert – und genau das will man ja. Was auch immer im Einzelnen als Menschenrecht gilt, in jedem Fall handelt es sich um eine unbedingte Einspruchsmöglichkeit gegen die politische Selbstgenügsamkeit menschlicher Lebensformen und Systeme und in diesem Sinne um ein Absolutes, das nun weltweit jeglicher politischen Verfügung entzogen werden soll.

ren sind, die Schutz vor unannehmbarer Verletzung versprechen sollen – und zwar unbedingt, auf jeden Fall, uneingeschränkt, ohne Vorbehalt, usw. So tragen politische Lebensformen und Systeme, die sich diesem Schutz verpflichten, politisch einem ursprünglich moralischen Anspruch Anderer Rechnung, der ohne eine *politische Adressierung* und Positivierung nicht Bestand haben kann.

Ursprünglich keimt dieser Anspruch aus der Erfahrung, dass durch die fragliche Verletzung die Lebbarkeit des Lebens (eines Anderen, mehrerer, ganzer Gruppen und Völker) radikal in Frage gestellt ist. Aber das kann in unzähligen Hinsichten der Fall sein. Und subjektives Leiden an irgendwelchen Verletzungen begründet keineswegs ohne Weiteres gewisse Rechte, wie schon Albert Camus festgestellt hat.⁴⁵ Deshalb muss der Weg von Ansprüchen *an* Andere, der zur Artikulation von Ansprüchen (oder Anrechten) *auf etwas* führt, immer wieder durchlaufen werden, um zu ermitteln, ob und wenn ja wie gegebenenfalls diese Ansprüche in verallgemeinerbare, konkretisierbare und an die politisch-institutionelle Grundstruktur einer Gesellschaft, eines Staates oder eines transnationalen Machtgefüges adressierbare Forderungen zu übersetzen sind. Diese gehen jedoch letztlich immer auf die – oft massenhafte – Verletzung singulärer Anderer zurück, die gehört zu werden verlangen im Kontext politischer Lebensformen, in denen sie nur als Gleiche ›zählen‹ können und sollten, denen elementare und minimale Rechte zustehen, welche gleichwohl durchgängig als Rechte von Anderen zu verstehen sind, die weder immer schon gleich *sind* noch auch ganz gleich *gemacht* oder gleich *behandelt* werden können.

An diese Anderen wendet sich letztlich das Versprechen der Gewährleistung der Menschenrechte; ihnen soll es dienen, obzwar in unvermeidlich allgemeiner Form. Dieses Versprechen ist aber, wenn überhaupt, nur als wirklich *gelebtes* auch zu halten im Leben mit und unter vielen Anderen, die es ausnahmslos verdienen (ohne dass sie es je sich hätten verdienen müssen), dass ihre elementaren Menschenrechte geachtet werden. Das kann, wenn überhaupt, nur gelingen in fortgesetzten Praktiken der Würdigung, die kein letztes Fundament haben. Anstelle naturrechtlicher und theologischer Fundierungen haben wir es mit einer besonders in der Neuzeit zunehmend verlangten *Würdigung einer/s jeden* zu tun, die ihr bzw.

45 A. Camus, *Tagebücher 1935–1951*, Reinbek 1972, 22.

ihm (als Antwort auf Verletzungserfahrungen) Ansprüche auf Schutz zuerkennt und die Betreffenden in diesem Sinne würdigt. (Zuerst als ›ansprechende‹ und Andere in Anspruch nehmende Subjekte⁴⁶; dann auch als Individuen, denen positive Rechte zustehen; und zwar nicht nur Abwehrrechte, sondern auch Freiheits- und Leistungsrechte, da es sich herausgestellt hat, dass menschliches Leben nicht lebbar ist ohne eine geregelte Fürsorge Dritter, die in der Form des Sozialstaats historisch Gestalt angenommen hat.)

Keinesfalls handelt es sich in der Zuerkennung von rechtlichen Ansprüchen um ein bloßes ›Verleihen‹, sondern um eine *Antwort auf vor-juridische Ansprüche* darauf, nicht – zumal nicht willkürlich – verletzt zu werden. *Was aber als Verletzung ›zählt‹ bzw. politisch zählen kann und in diesem Sinne maßgeblich ist, unterliegt wiederum einem historischen Prozess der ›Realisierung‹*, der die nicht zu verletzenden Ansprüche als solche erst *bewahrheiten* muss. Wir werden in diesem Sinne sensibler (z. B. auch dafür, wie viel Gewalt allein darin liegen kann, dass Andere mit Schweigen übergangen werden und geradezu aufhören, politisch zu existieren, ohne dass Praktiken des *blaming and shaming* dagegen viel ausrichten könnten). So werden aber auch *neue Überforderungen* heraufbeschworen, die uns heute überdeutlich mit den Grenzen des Rechts und seiner angeblichen Grundlagen konfrontieren.

Nicht nur verfügen wir über keine zureichende Begründung auch nur der elementarsten, unverzichtbarsten, unabdingbarsten moralischen Ansprüche. Wir können diese Ansprüche auch nicht eindeutig (interpretationsfrei) in positive Anrechte übersetzen, die als solche unbedingte Geltung und Gültigkeit haben sollten. Selbst wenn wir uns hinsichtlich der allgemein bekannten Listen von Abwehr-, Freiheits- und Leistungsrechten (global) einig werden sollten, ist nicht erkennbar, wie politische Lebensformen und Systeme einzurichten wären, die tatsächlich versprechen könnten, unbedingten Ansprü-

46 Das buchstäblich elementarste Menschenrecht ist demnach das Recht, überhaupt als Subjekt von Ansprüchen an Andere wahrgenommen und beachtet zu werden. Nur unter dieser Voraussetzung können ja überhaupt Ansprüche an Andere ›geltend gemacht‹ und sodann ggf. in Anrechte übersetzt werden. Aber kann es ein Recht auf wirkliche Beachtung unter den realen Bedingungen einer »Ökonomie der Aufmerksamkeit« wirklich geben, die es niemals gestatten kann, allen unter allen Umständen gleichermaßen Aufmerksamkeit zu schenken?

chen jederzeit, uneingeschränkt und angesichts von jedermann gerecht zu werden. Wer das Gegenteil glauben macht unter Hinweis auf die im Westen allgemein gegebene Anerkennung der Menschenrechte, leistet nur einer fragwürdigen Selbstgerechtigkeit und Inbesitznahme der Menschenrechte Vorschub, deren Sinn doch darin liegt, einen *unverfügbaren Anspruch jedes Anderen als eines Anderen*, der gerade nicht einer politischen Lebensform zugehören und in keinem gegebenen politischen System Mitglied sein muss, dem Politischen einzuschreiben. Aus diesem Anspruch ist, wie das Asylrecht paradigmatisch zeigt, niemals selbstgerechtes politisches Kapital zu schlagen, denn in ihm ordnet sich die jeweilige politische Lebensform samt dem System rechtlicher Ansprüche, die sie regeln, dem fremden Anderen nach und unter. Vorrang, so besagt es – wenn man es nicht pervertiert, wie es seit dem Abkommen von Dublin (»Dublin II«) und im Zeichen der sog. Drittstaatenregelung geschehen ist⁴⁷ –, hat der fremde Andere, dann erst kommt die mehr oder weniger gastliche Lebensform in Betracht, die sich seinem Anspruch stellen muss. Und das Beste, was man von den europäischen Staaten sagen kann, ist, dass sie sich wenigstens zeitweilig darauf eingelassen haben, sich selbst durch den Anspruch des fremden Anderen destabilisieren zu lassen, um so den Skrupel im Politischen wach zu halten, ob sie je diesem Anspruch gerecht geworden sind. Das ist schließlich das Erbe jener vor allem vom Nationalsozialismus ausgegangenen Makroverbrechen, die diesen Anspruch im großen Stil hatten liquidieren sollen. Die Lehre der Menschenrechte daraus war, es keinem Staat der Welt je mehr zu gestatten, über den Anspruch des Anderen wenigstens auf Achtung seiner elementarsten Rechte (*angefangen bei der gastlichen Aufnahme in einer politischen Lebensform* – wenn möglich seiner Wahl) selbstherrlich zu verfügen. Seit Jahren sind nun speziell die europäischen Staaten dabei, wieder hinter diesen Stand zurückzufallen⁴⁸ und zu vergessen, dass die Menschenrechte

47 Vgl. Vf., *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008; [wikipedia.org/wiki/Verordnung_\(EG\)_Nr._343/2003_\(Dublin_II\)](https://www.wikipedia.org/wiki/Verordnung_(EG)_Nr._343/2003_(Dublin_II)).

48 Wie es u. a. die Vorgänge um Lampedusa bewiesen haben. Damit meine ich nicht nur die fragwürdige Praxis der Grenzschutzagentur FRONTEX, sondern auch die italienische Rechtsprechung, die bereits das unbefugte Betreten italienischen Hoheitsgebiets als rechtswidrigen Akt eingestuft und auf diese Weise das bloße Ansinnen, Asyl zu beantragen, kriminalisiert hat. Dass sich andere europäische Staaten in diese Art der Liquidierung des Asylrechts verstricken,

nicht ihnen gehören, dass sie niemandem gehören, und dass die Staaten nach dem Zweiten Weltkrieg genau darin übereingekommen zu sein schienen. Wenn sie darauf zurückfallen, die Menschenrechte nach eigenem Gutdünken zu gewähren und auch zu entziehen (wie es die Bush-Administration in Guantánamo vorgemacht hat), sie aber im gleichen Zug ständig im Munde führen, um sie anderswohin zu exportieren, erweisen sie dem Sinn der Menschenrechte den schlechtesten Dienst.

Dagegen hilft es freilich wenig, Anstrengungen der Begründung der Menschenrechte zu verschärfen. Denn es sind nicht letzte, vermeintlich zwingende Gründe, die uns fehlen, um die Menschenrechte zu achten; vielmehr *mangelt es an einer glaubwürdigen und insofern überzeugenden Bezeugung der Menschenrechte in der Praxis des gelebten Versprechens, das allein sie in gewisser Weise einlösen kann*. Der größte Schaden, den man den Menschenrechten (abgesehen von ihrer direkten, massiven Verletzung) zufügen kann, ist, sie ständig im Munde zu führen und es gleichzeitig an der Bezeugung dieser Praxis fehlen zu lassen. Denn nicht durch die Natur oder kraft irgendeiner höheren Auszeichnung des Menschen, sondern allein aufgrund dieser bezeugten Praxis ›gibt es‹ die Menschenrechte wirklich und wirksam als Formen einer Würdigung, auf die jede(r) (überall) Anspruch hat.⁴⁹ Paradoxerweise befinden wir uns heute in einer Situation, in der man sich vor allem im Westen die Menschenrechte ohne Weiteres rhetorisch aneignet, als handelte es sich um einen Besitz, aus dem man politisches Kapital schlagen kann, indem man Andere mit menschenrechtlichen Forderungen in die Defensive drängt, während man gleichzeitig aus dem Auge verliert, dass den Menschenrechten nur in dem Maße praktische Wirklichkeit zukommt, wie man das Versprechen, das in ihnen liegt, tatsächlich selbst *lebt*.

indem sie auf der Drittstaatenregelung beharren, um nicht selbst zu einer derart rigiden Abschiebungspraxis greifen zu müssen, gehört ebenfalls in diesen Kontext. Vgl. www.proasyl.de/de/presse/detail/news/menschenrechtsgerichtshof_vurteilt_italienische_zurueckweisungspolitik_nach_libyen/.

49 Insofern wird die gewissermaßen konzentrische Zuordnung von Bürgerrechten zu Gemeinwesen, von Grundrechten zu Territorien und von Menschenrechten zur Oberfläche der Erde insgesamt durchkreuzt.

5. Bilanz und Ausblick

So elementar und unverzichtbar uns die Menschenrechte heute erscheinen, so kontingent ist ihr historischer Ursprung. Es handelt sich um historisch späte Normativierungen von Ansprüchen, die Antwort geben auf vorgängige Verletzungserfahrungen, die ihrerseits wiederum als Erfahrungen unannehmbarer Verletzungen überhaupt erst originär zum Vorschein gebracht worden sind. Die Menschenrechte geben damit einer Sensibilisierung für Unrechtserfahrungen Ausdruck, die ›uns‹ auch dann nicht gleichgültig bleiben kann, wenn es sich um Fremde handelt. Diese Sensibilisierung geht der Normierung der Menschenrechte voraus, wird aber ihrerseits auch wieder von der Anerkennung der Menschenrechte auf den Plan gerufen, denn deren Geltung bleibt eine leere Idee, wenn sie nicht gestützt wird von der Bereitschaft und Fähigkeit, Verletzungen der Menschenrechte auch wahrzunehmen. Sowohl die Bereitschaft als auch die Fähigkeit, Verletzungen der Menschenrechte wahrzunehmen, ist aber nur begrenzt zu moralisieren und zu fordern, zumal wir in beiden Hinsichten zugleich mit einer in sich ambivalenten Sensibilisierung und Überforderung in einem weltweiten Horizont der Koexistenz mit Anderen konfrontiert sind, denen wir niemals im Ganzen gerecht werden können. Auch Fremden steht ein menschenwürdiges Leben zu, das in sich selbst darauf angelegt scheint, *selbst gelebt* zu werden; und zwar nach eigenem Verständnis davon, was Leben als Leben eigentlich ausmacht, dessen Lebbarkeit auf dem Spiel steht. So wird der Diskurs der Menschenrechte zugleich herausgefordert und überfordert von einer niemals ruhenden Auseinandersetzung darum, worin (für wen) die Lebbarkeit des Lebens eigentlich liegt und inwiefern sie Ansprüche impliziert, die unbedingt geachtet werden sollten. Die Menschenrechte benennen vordingliche Minima der Gewährleistung eines lebbarkeitsvollen Lebens und legitimieren ein welt-weites Beklagen von vollkommen unzumutbaren Lebensbedingungen, die wir abzustellen versprechen müssen. In diesem Sinne stellen Menschenrechte unverzichtbare Anforderungen an die Adresse politischer Ordnungen dar, die nicht systematisch die Menschenrechte verletzen sollten und die sich als politische nicht länger selbst genügen können. Auf die Frage, warum eigentlich nicht, haben wir keine absolut unanfechtbare Antwort. Die

Menschenrechte führen auf keinen letzten Grund. Auch die menschliche Würde stellt keinen solchen Grund dar. Dass jemand nach Achtung seiner/ihrer Würde ›mit Recht‹ verlangen darf, ist nicht zu beweisen, allenfalls *zu bezeugen*. Und welche Ansprüche konkret daraus folgen, bedarf allemal einer strittigen politisch-rechtlichen Explikation, die aus dem Begriff der Würde nicht einfach zu deduzieren ist. Alle, die andere von der Bedeutung und Geltung der Menschenrechte überzeugen möchten, sehen sich jedoch zunächst selbst mit der Herausforderung der Bezeugung der Menschenrechte konfrontiert. Das ist eine zentrale Frage der Glaubwürdigkeit jener Staaten und Kulturen, die, manchmal in penetranter Art und Weise, die Menschenrechte im Munde führen und deren Achtung anderen abverlangen, statt durch ihr eigenes Beispiel zu überzeugen.⁵⁰ Überzeugend ist in diesem Fall nicht das vermeintlich zwingende Argument, dem Andere aus eigener Einsicht ihre Zustimmung geben müssten, sondern das gelebte Versprechen der Achtung der Menschenrechte selbst. Wenn überhaupt irgendetwas, dann trägt dieses gelebte und so weit wie möglich gehaltene Versprechen zur weltweiten Anerkennung der Menschenrechte bei und gibt einen ›Grund‹, die Menschenrechte weltweit zu achten und sie zu bewahrheiten – einen Grund, den wir niemals einfach ›haben‹ oder rein rational ›begründen‹ können, der aber ›gegeben‹ werden kann in einem ständig zu erneuernden Prozess der Bezeugung der Menschenrechte als unabdingbarer Anforderungen, denen eine menschliche Welt, die ihren Namen verdienen soll, politisch-rechtlich gerecht zu werden

50 Wie hohl speziell die europäische Rhetorik der Menschenrechte z. T. ist, hat das Beispiel der demokratischen Aufbrüche in Tunesien und Ägypten gezeigt. Scheinbar aus lauter Furcht vor einer immerfort heraufbeschworenen »islamistischen Gefahr« hat man in beiden Fällen autokratische, teils diktatorische Regime jahrzehntelang unterstützt und hofiert und die vor Ort systematische Missachtung von Menschenrechten geflissentlich ignoriert. – Im Übrigen werden inzwischen die große Arbeitslosigkeit in Europa, die Ausweisung von Migrant:innen, die Drohnenangriffe amerikanischen Militärs und die Entführungen und Folterungen von Terrorverdächtigen etc. erfolgreich gegen ein als ideologisch eingestuftes Reklamieren der Menschenrechte ins Feld geführt. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, dass man sich auf westlicher Seite damit arrangiert, so dass die Praxis des *blaming and shaming* an dieser Stelle kaum mehr verfängt. Vgl. A. Rhodes, *Hört auf zu schweigen. Autoritäre Staaten schmieden ein Bündnis gegen die Menschenrechte – und den Demokraten fehlt der Mut zur Kritik*, in: *Die Zeit* 45 (2013), 13.

wenigstens versprechen muss. So gesehen haben wir allen Grund zur Zurückhaltung mit einer emphatischen Apologie der Menschenrechte. Denn das Versprechen, das diejenigen an sie knüpfen müssen, deren elementarste Rechte weiterhin ständig verletzt werden, ist nur um den Preis aufrecht zu erhalten, dass es zugleich eine unabdingbare Inspiration und eine notorische Überforderung des Politischen heraufbeschwört, die jederzeit in eine defaitistische Verachtung der Menschenrechte umschlagen kann.

Wie sehr man Grund zu solcher Verachtung hat, zeigt das Ausmaß der erst in den letzten Jahren offenkundig gewordenen Verletzung elementarster Rechte von Kindern. Diese Rechte stelle ich im Folgenden zuerst in den historischen Kontext einer weit zurückreichenden Politisierung menschlichen Lebens (Kap. XVI) und gehe dann im Einzelnen auf Gewalt als Herausforderung des Politischen heute speziell mit Blick auf die neueste Politisierung des kindlichen Körpers ein (Kap. XVII).

Kapitel XVI

Gewalt als Herausforderung des Politischen heute Mit Blick auf die neueste Politisierung des Kindeswohls

1. Leib, Widerstand und Politik (555) | 2. Der menschliche Körper und Leib im Kontext vielfältiger Politisierungen seit dem 18. Jahrhundert (562) | 3. Zur globalen Politisierung des menschlichen, schutzlosen Körpers: Kinder und Flüchtlinge (571) | 4. Schutz vor Gewalt als vielfach gebrochenes Versprechen (574) | 5. Zur Rolle der Dritten (580)

*Die Geschichte der Kindheit ist ein Alptraum,
aus dem wir gerade erst erwachen.¹*

*Allzu anfällige[] Kindheit,
[...] ständig von der Aussicht auf einen frühen Tod überschattet [...].²*

1. Leib, Widerstand und Politik

Wer heute nach dem Zusammenhang von Leib, Widerstand und Politik fragt, sieht sich mit einer Fülle von ›leibhaftigen‹ politischen Widerstandsformen konfrontiert. Darunter solche, in denen man diesen Zusammenhang öffentlich auf geradezu evidente Art und Weise inszeniert findet, wie es besonders der Fall ist, wenn der Leib selbst als Subjekt (im doppelten Sinne des Wortes) öffentlich exponiert wird – vielfach aus einer Position tatsächlicher oder vermeintlicher Ohnmacht heraus, in der nichts anderes mehr übrig zu bleiben scheint. Man denke nur an die ›spektakuläre‹ Selbstverbrennung des buddhistischen Mönchs Thích Quàng Đức aus Protest gegen die repressive Übermacht des mit den USA verbündeten vietnamesischen Diem-Regimes (1963), an den als Fanal gegen die sowjetische Ok-

1 L. de Mause, *History of Childhood* (1974); zit. n. G. Zenz, *Kindesmisshandlung und Kindesrechte. Erfahrungswissenschaft, Normstruktur, Entscheidungs-rationalität*, Frankfurt/M. 1981, 19. Das Zitat ist nunmehr fünfzig Jahre alt, scheint aber keineswegs überholt zu sein, zumal nicht in transnationalen und globalen Perspektiven.

2 P. Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 1975, 98.

kupation der ehemaligen Tschechoslowakei gemeinten Suizid des tschechischen Studenten Jan Palach (1969) oder an die Verzweiflungstat des tunesischen Gemüsehändlers Mohamed Bouazizi am 17. Dezember 2010 in Sidi Bouzid, der die sogenannte »Jasminrevolution« und indirekt anschließend den »Arabischen Frühling« auslöste. In diesen Grenzfällen wurde öffentliche Selbstzerstörung zum letzten Mittel des Widerstands gegen eine als vollkommen unannehmbar erlebte Politik, gegen die gar nichts anderes mehr etwas auszurichten schien, als den eigenen Leib in demonstrativem Protest zu opfern und ihn als Quelle des Widerstands in einem letzten Akt des Widerstands selbst zu zerstören. Solchen Protestformen haben moderne mediale Rahmenbedingungen zu weltweiter Aufmerksamkeit verholfen. Aber ganz neu sind sie nicht. Vielmehr erinnern sie an eine komplexe Vorgeschichte radikaler und suizidaler, darunter auch terroristischer Protestformen, deren breit rezipierte Zwischenbilanz Albert Camus in seinem Buch *L'Homme révolté* (1951) gezogen hat.³ Erscheinungsformen selbstdestruktiven und tödlichen Widerstands gegen alle Formen politischer Herrschaft, welche die Freiheit Anderer zu ersticken drohen, sind gewiss keine ganz neuen Brennpunkte politischer Theorie und Praxis. Anders verhält es sich jedoch mit dem Leib, der, im Unterschied zum Körper, überhaupt erst in der Moderne und philosophisch erst im 20. Jahrhundert als solcher und mit systematischer Absicht zur Sprache gekommen ist⁴; und zwar anfangs noch in anthropologischen und phänomenologischen Perspektiven, die nicht ohne Weiteres haben erkennen lassen, inwiefern sie mit Problemen *politischen* Widerstands zu verknüpfen wären. Das gilt selbst für politisch so sensible Autoren wie Helmuth Plessner und Maurice Merleau-Ponty, die bis heute vorrangig als Vertreter einer Anthropologie und Phänomenologie der Leiblichkeit gelten.⁵

3 Dt.: A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek 1969.

4 Zur zweifellos weit zurückreichenden Vorgeschichte vgl. die Hinweise in E. Alloa et al. (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2019.

5 Beide lebten zu einer Zeit, die allerdings auch eine massive Politisierung des menschlichen Körpers und Leibes durch Faschisten und Nationalsozialisten erlebt hat. Und zwar derart, dass es noch heute, besonders im deutschsprachigen Kontext, nicht unverfänglich sein kann, sich in kryptonormativer Art und Weise auf den Leib – etwa als Quelle politischen oder anti-politischen Widerstands

Beide wussten, dass in der europäischen philosophischen Tradition der Leib seit jeher generell und nur negativ als »Widerstand schlechthin« galt, wie Emmanuel Levinas prägnant schrieb: »Er hemmt den Flug des Geistes, zwingt ihn in seine irdischen Bedingungen zurück und ist gleichwohl etwas, das überwunden werden muss, wie ein Hindernis eben.«⁶ Das legte jedenfalls eine platonisch-christlich inspirierte Überlieferung nahe, die noch bei Hegel anklingt, wo er schreibt: »Das Subjekt ist [...] endlich und unfrei [...] durch den niemals ganz beseitigten Widerstand der Objekte«⁷ – wozu er ohne Weiteres auch den je-meinigen Leib zählen konnte. Als Widerstand *par excellence* widersteht er ›geistigem‹ Leben zwar anders als unbelebte Objekte; doch in beiden Fällen liegt die Deutung des fraglichen Widerstands als eines zu überwindenden Hindernisses nahe. Erst in absoluter Widerstandslosigkeit seitens aller möglichen Objekte wären wir demnach als ›geistige Wesen‹ ganz und gar frei – zumindest ihnen gegenüber. Für endliche, leiblich existierende Subjekte aber gilt, was Friedrich Hölderlin im ersten Teil von *Hyperrions Jugend* schreibt: »Von keinem Widerstande beschränkt«, könnten sie »uns und andre« nicht fühlen. »Sich aber nicht zu fühlen, ist der Tod.«⁸ Demzufolge fühlen solche Subjekte vor allem, was ihnen widersteht und Widerstand leistet; und vorrangig dadurch ›leben‹ sie im Grunde – ein ›endliches‹ Leben, in dem allein auch unsere Freiheit Gestalt annehmen kann. Dabei hat sie allerdings auch damit zu rechnen, wie sich ihr der jeweils eigene, je-meinige Leib widersetzt, den sie ihrerseits als einen widerständigen politisch aufs Spiel setzen kann, sei es in Formen von passivem Widerstand oder aktiver Blockade, sei es in Revolten und Revolutionen, in anarchistischem Terror und im suizidalen Anschlag.

All das setzt voraus, dass wir zunächst im Verhältnis zu einer ›widerständigen‹ Wirklichkeit leben – sei es unserer eigenen ›physischen‹ Existenz, sei es der Dinge oder der Anderen. Über Maine

– berufen zu wollen und ihn für bestimmte bio-politische, feministische, radikal-demokratische oder neo-materialistische Positionen in Anspruch zu nehmen.

6 E. Levinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, 28.

7 Zit. n. M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1976, 41.

8 F. Hölderlin, *Werke*, Tübingen, Reutlingen, Stuttgart o. J., 605.

de Biran und Wilhelm Dilthey hinausgehend, die bereits dem intrinsischen, vor allem im Zusammenspiel von eigener Anstrengung und dinglicher Realität erfahrbaren Zusammenhang von Widerstand und Wirklichkeit auf der Spur waren, wird Maurice Merleau-Ponty später von einer generellen *adversité* der Welt sprechen,⁹ in der es darum geht, zu welcher Art des Widerstands es – um welchen Preis, wie, gegen was und wen – kommt, kommen muss bzw. sollte oder nicht kommen sollte. Dabei ist klar, dass nur leibhaftig existierende Subjekte *Widerstand als ihre Wirklichkeit geradezu verbürgend* erfahren, ihn ausüben und ihrerseits erleiden; nicht selten als schier unüberwindlichen wie unter Bedingungen der Versklavung, der Unterdrückung und Ausbeutung, gegen die sich machtvoller oder hilfloser Protest erhebt.¹⁰ Als Karl Marx in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/4) verlangte, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen Menschen zu einem unterdrückten, verachteten, elenden Leben verurteilt sind¹¹, wofür er eine bestimmte Klasse glaubte direkt verantwortlich machen zu können, hatte er zwar eine Vision der Befreiung im Sinn, wohl nicht aber die Utopie einer gänzlich *widerstandslosen*, jeglicher Endlichkeit entledigten Existenz. Vielmehr lag ihm bereits zur Zeit seiner an Ludwig Feuerbach anschließenden *Deutschen Ideologie* von 1845/6 zunächst an einer in der eigenen Gegenwart rückhaltlos zu politisierenden Physis des Menschen, den er als verkörpertes und infolgedessen von Geburt an verletzbares, verwundbares und vernichtbares Gattungswesen auffasste.

Zweifellos wusste man längst, dass jede(r) »nackt [...] geboren« wird »und schwach, affizierbar und zerstörbar« zur Welt kommt (Marsilius von Padua¹²); und zwar zur Welt der Anderen, in der niemand auch nur Stunden seines Lebens ohne die Hilfe der Nächsten überstehen könnte. Aber bis in das 18. Jahrhundert hinein hat

9 M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, ch. XI.

10 Vgl. I. Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin 2020. Zu denken ist in diesem Zusammenhang allerdings auch an die Folter, in der der eigene Leib, der sich rückhaltlos den ihm zugefügten Schmerzen widersetzt, geradezu zum Feind dessen werden kann, der sich in einer solchen, oft mutwillig verlängerten Extremsituation nicht der Leibhaftigkeit seiner Existenz entziehen kann. Vgl. D. Di Cesare, *Torture*, Cambridge, Medford 2018, 78.

11 K. Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart 1971, 207–224, hier: 216.

12 Vgl. Seite 369 in diesem Bd.

man darin kein *politisches* Problem gesehen; vielmehr schien sich diese Einsicht ohne Weiteres in den allgemeinen Lauf der Dinge zu fügen, die noch Jean-Jacques Rousseaus Zeitgenosse Denis Diderot sarkastisch so beschrieb: »Das Spielwerk der Unwissenheit, des Irrtums, des Bedürfnisses, der Krankheit, der Schlechtigkeiten und der Leidenschaften zu sein; [...] zwischen Schelmen und Scharlatanen aller Art leben; auslöschen zwischen jemand, der uns den Puls fühlt, und einem anderen, der uns bestürzt macht, nicht wissen, woher man kommt, warum man gekommen ist, wohin man geht – das nennt man das wichtigste Geschenk unserer Eltern und der Natur: unser Leben.«¹³ Vor allem angeregt von Rousseau war speziell die Schwäche, Hilfs- und Schutzbedürftigkeit des Kindes jedoch bereits zu einem öffentlichen Politikum aufgerückt.¹⁴ Und damit setzte ein Prozess der Politisierung des Kindeswohls ein, der bis heute, ungeachtet der im Jahre 1989 verabschiedeten UN-Kinderrechtskonvention, nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann. Erst in jüngster Zeit wurde denn auch behauptet, was Sigal Benporath 2003 in diese Worte fasste: »The single most relevant trait of childhood [...] is vulnerability during these years.«¹⁵ Erst in den letzten zwei Jahrzehnten hat die politische Öffentlichkeit dieser Einsicht entsprechend die Ausmaße und Formen dieser Verwundbarkeit zu realisieren und Rücksicht auf sie als normativ unverzichtbar zu begreifen begonnen.¹⁶

In der Pädagogik der Gegenwart zieht man daraus eine auf den ersten Blick eindeutige normative Konsequenz. Sie lautet, uns Anvertraute dürfen nicht verletzt werden.¹⁷ Vor allem dann nicht, wenn sie aus eigener Kraft gegen nichts und niemanden Widerstand leisten können. Auf diese Weise wird suggeriert, gerade im ›wehrlosen‹

13 Zit. n. G. Benn, *Pessimismus*, in: *Gesammelte Werke 3. Essays und Aufsätze*, Zürich 1968, 918–923, hier: 920.

14 Vgl. zu Rousseau C. Cave, *Vulnérabilité de l'enfance chez Jean-Jacques Rousseau*, in: C. Lignereux et al. (Hg.), *Vulnerabilität/La vulnérabilité. Diskurse und Vorstellungen vom Frühmittelalter bis ins 18. Jahrhundert/Discours et représentations du Moyen-Âge aux siècles classiques*, Tübingen 2020, 377–387.

15 Siehe Seite 334 in diesem Bd.

16 Vgl. (nur als ein – im Buchtitel leider reißerisches – Beispiel): M. Tsokos, S. Guddat, A. Gößling, *Deutschland misshandelt seine Kinder*, München 2014.

17 Vgl. U. Aktaş (Hg.), *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zu Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld 2020, 150.

Dasein Anderer, das von sich aus anfangs zu überhaupt keinem Widerstand in der Lage ist, liege eine eminente Herausforderung an die Adresse Anderer, ihnen auf verantwortliche Art und Weise gerecht zu werden. In genau diesem Sinne hat tatsächlich Hans Jonas seine ganze Philosophie der Verantwortung explizit auf das Paradigma elterlicher Verantwortung angesichts des Kindes gegründet.¹⁸

Ohne sich im Geringsten auf ein derartiges familiales Vorbild stützen zu wollen, hat Levinas ähnlich argumentiert, indem er gerade im ›nackten‹, wehr- und schutzlosen Dasein des Anderen *als solchen* einen absoluten, durch nichts zu überwindenden Widerstand dagegen lokalisierte, mit womöglich tödlicher Gewalt traktiert zu werden. Während Jonas behauptete, es genüge im Fall generativer Verantwortung, buchstäblich ›hinzusehen‹, um zu wissen, was im Sinne der Verantwortung für ein Kind zu tun ist, fasste Levinas den von jedem Anderem ausgehenden Quasi-Imperativ zunächst deutlich enger, nämlich im Sinne des bekannten Gebotes, *keinen Mord zu begehen*.¹⁹ Auch er fragt sich jedoch später, ob dieses Gebot nicht sehr weit auszulegen ist, nämlich so, dass es gebietet, dafür zu sorgen, *dass der Andere ›leben‹ kann* – was auch immer das konkret heißen mag, wer auch immer als dieser ›Andere‹ konkret begegnet, der sowohl bei Levinas wie auch bei Jonas zunächst als einer erscheint, der sich beliebiger Gewalt widersetzt, *ohne* dabei im Geringsten *aktiv* Widerstand leisten zu müssen. Beide Philosophen rekurrieren in diesem Zusammenhang auf unsere Verantwortung, die uns vom Anderen her ›gegeben‹ sei wie eine Gabe, die wir, wie Levinas glaubt, unsererseits widerstandslos, ›immer schon‹ in Empfang genommen haben oder die es uns auch gegen unseren Willen verwehren muss, ganz nach eigenem Gutdünken mit Anderen zu verfahren, wenn diese uns auch ohne unser Zutun in ein verantwortliches Verhältnis zu ihnen versetzen, wie Jonas annimmt.²⁰

18 Und Ricœur ist ihm darin später gefolgt; vgl. P. Ricœur, *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, in: *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale* 33 (1998), 23–30, hier: 25; *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–7 (2003), 127–141, hier: 128.

19 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 31982, 234 f.; E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br., München 1987, 278, 284, 340.

20 In beiden Fällen haben wir es zunächst mit dem *pathós* eines Erfahrungsanspruchs, nicht schon mit einem ggf. verallgemeinerbaren Geltungsanspruch zu

Entscheidend ist an dieser Stelle zunächst, dass sich dies allemal auf die leibliche Existenz Anderer beziehen muss, die in dieser Perspektive nicht etwa primär als zu überwindende Hindernisse oder als Subjekte von Widerstand gegen Repression oder gar jegliches Regiertwerden,²¹ sondern als Quellen ethischer Subjektivität in Betracht kommen. Pointiert gesagt: Nur weil von Anderen jener eigentümlich passive Widerstand gegen indifferente Gewaltausübung ausgeht, leben wir überhaupt ein ethisches Leben, das wir uns niemals aus eigener Kraft verschaffen könnten.

Auf Anhieb ist damit deutlich, dass der fragliche triadische Zusammenhang von Leib, Widerstand und Politik nicht mehr *nur so* vorzustellen ist, dass ›Leiber‹ als Subjekte und Objekte politischen Widerstands in Betracht kommen, den sie *gegeneinander* ausüben, wenn sie sich gegen die symmetrische oder überlegene Macht und Gewalt Anderer zur Wehr setzen, gegen sie aufbegehren, revoltieren und schließlich Revolutionen anzetteln. Vielmehr wird von Philosophen wie Rousseau (implizit), Jonas und Levinas (explizit) die leibliche Existenz eines jeden von Anfang an als ursprünglich soziale, für Andere ethisch aufgeschlossene angesetzt. Nicht nur liegt demnach im eigenen leiblichen Dasein einer/eines jeden eine elementare Widersetzlichkeit gegen Schmerz und Leid, wie sie von Anthropologen und von Historikern der Medizin mehrfach beschrieben wurde,²² sowie gegen Repression und Gewalt jeglicher Art. Die leibliche Existenz Anderer ist vielmehr – folgen wir speziell Jonas und Levinas – gar nicht zu denken, ohne den mit ihr einhergehenden ethischen Widerstand gegen von Anderen ausgehende Gewalt in jedweder Form.²³

tun. Wir bewegen uns hier in diesem Sinne im Vorfeld normativer Fragen, die eine gesonderte Diskussion erfordern würden.

21 Wie es bei Foucault gelegentlich den Anschein hat: M. Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, Frankfurt/M. 2004, 315, 532, 543.

22 Man denke nur an Frederik J. J. Buytendijk, Georges Canguilhem, Heinrich Schipperges und David B. Morris.

23 Es ist wichtig zu sehen, dass dieser Widerstand ausdrücklich auch unserem ›Können‹ und ›Vermögen‹, Widerstand zu leisten, entgegengesetzt wird. Wir leisten nicht nur Widerstand (vorausgesetzt, wir sind durch Andere überhaupt dazu befähigt worden); und zwar gegen etwas oder jemanden, das bzw. der uns Widerstand entgegengesetzt. Dabei haben wir es auch mit einem unverfügbaren Widerstand gegen unser Widerstehen-können selbst zu tun, wie v.a. Levinas

Ob die vorliegende Philosophie der Leiblichkeit einerseits und eine Ethik der Nicht-Gewalt andererseits auf diese Weise ohne Weiteres zusammengehen und inwiefern sich der vom Anderen ausgehende, angeblich sogar unüberwindliche ethische Widerstand *zugleich leibhaftig* und so manifestieren kann, dass er auch *politisch* bedeutsam wird, das sind noch weitgehend ungeklärte Fragen. Im Folgenden beschränke ich mich deshalb auf eine Skizze möglicher Zugänge zu diesem Fragehorizont; und zwar ausgehend von der seit dem 18. Jahrhundert festzustellenden, aus unterschiedlichen Quellen sich speisenden, aber immer weiter um sich greifenden Politisierung des menschlichen Körpers (2). Anschließend versuche ich zu beleuchten, was man sich genauer darunter vorstellen soll, dass der menschliche Leib ›politisiert‹ wird; und zwar mit Rücksicht auf den Anspruch auf Schutz vor Gewalt, wie man ihn dem Kind (aber auch ähnlich Hilf- und Wehrlosen, vor allem Flüchtlingen) zuschreibt (3). Allerdings muss das Versprechen, für diesen Schutz zu sorgen, als vielfach gebrochenes gelten (4). Umso mehr muss die Rolle der Dritter bedacht werden (5), denen es obliegt, die darin liegende Gewalt zu bezeugen.

2. Der menschliche Körper und Leib im Kontext vielfältiger Politisierungen seit dem 18. Jahrhundert

Auf mannigfaltige Arten und Weisen ist der menschliche Körper spätestens seit dem 18. Jahrhundert zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen geworden – nicht nur wie zuvor schon als Objekt von Bestrafungspraktiken²⁴, als zu zivilisierender und zu kultivie-

behauptet, ohne diesen Widerstand aber als (zu überwindendes) Hindernis (*obstacle*) deuten zu wollen; u.a. in: *Totalität und Unendlichkeit*, 116/*Totalité et infinie. Essai sur l'extériorité*, Paris 1990, 82. Vgl. die in diese Richtungen zielenden Vorüberlegungen in: Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen; Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*, Freiburg i. Br., München 2018, Kap. X, wo auch diese Problemverschiebung kommentiert wird.

- 24 Vgl. M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. 1977; *Dispositive der Macht*, Berlin 1978; T. Lindenberger, A. Lüdtke (Hg.), *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*, Frankfurt/M. 2016.

render²⁵, sondern auch das staatskonform zu disziplinierender und militärisch zu mobilisierender²⁶. Was die Philosophie angeht, so ist er längst nicht mehr einfach als Gegenstand einer »physiologischen Anthropologie« zu behandeln, in der Kant ihn seinerzeit unter dem Aspekt zur Sprache brachte, »was die Natur aus dem Menschen macht«; und zwar im Rahmen einer Welt, von der er annahm, dass sie allemal »groß genug für uns alle« sei, wie er in seinem Essay über Pädagogik schrieb.²⁷ Um miteinander auszukommen, würde es demzufolge genügen, sich mit hinreichendem Abstand nebeneinander zu dulden und sich dem bürgerlichen Recht zu unterwerfen, wo Konflikte heraufbeschworen werden, denen man nicht durch Abstandnehmen ausweichen kann. So gesehen bietet die Erdoberfläche grundsätzlich genügenden Spielraum dafür, dass jede(r) für sich und unter Anderen einen Ort finden, einnehmen und bewohnen kann – idealiter weitestgehend geschützt durch eine rechtliche Pazifizierung der Lebensverhältnisse bzw. »äußerer Freiheit«, die Kant in seinem philosophischen Entwurf *Zum ewigen Frieden* (1795) als auf alle Menschen weltweit bezogene kosmopolitisch auslegt – wobei er allerdings bereits davon ausgeht, dass man einander *nicht* länger wird ausweichen können auf einer früher oder später weitestgehend besiedelten Erde. Dabei tangiert er allenfalls die Frage, ob und wie *sich* ein(e) *Einzelne(r)* in ihrem bzw. seinem Leben mit, neben und unter Anderen vorfindet und ob er bzw. sie das eigene Leben auch als »*lebbar*« erfahren kann.²⁸ Christa Wolf hat beschrieben, wie diese »*existenzielle*«, am »*eigenen*« Leib erfahrene Frage zwischen Caroline von Günderrode und Heinrich von Kleist wenig später dramatisch zugespitzt erfahren werden konnte, bevor beide in den Jahren 1806 bzw. 1811 freiwillig aus dem Leben schieden – scheinbar bedrängt von Bindungen, die sie zu ersticken drohten, wenn sie sie duldeten, und sie zu zerreißen drohten, wenn sie sich von ihnen zu lösen versuchten. Am Ende hatte sich ihnen ihr Leben, für das sie nirgends einen ihm angemessenen Ort finden konnten, offenbar als *unlebbbar*

25 N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bde., Frankfurt/M. 1976.

26 Vgl. J. Keegan, *Die Kultur des Krieges*, Reinbek 1997, Kap. V.

27 Vgl. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, § 1; sowie ebd. die Schrift *Über Pädagogik*, 691–761, hier: 728.

28 Vgl. M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt/M. 1988.

erwiesen. »Unlebbares Leben. Kein Ort, nirgends«, diagnostiziert Christa Wolf dies kurz und bündig.²⁹ Autoren wie Georges-Arthur Goldschmidt bezeugen, dass uns diese ›existenzielle‹ Problematik bis heute erhalten geblieben ist und erhalten bleiben wird.³⁰

Im Rahmen einer physiologischen Anthropologie, die nur von der *Objektivität* des menschlichen Körpers *im Allgemeinen* in der Perspektive einer *dritten Person* handelt, lässt sich die am *eigenen Leib* und *individuell* erfahrene Unmöglichkeit eines wirklich lebbares Lebens allerdings nicht angemessen zur Sprache bringen. Insbesondere kann allein unter dem Aspekt, »was die Natur aus uns macht« bzw. bislang gemacht hat, nicht deutlich werden, wie gerade diese erfahrene Unmöglichkeit ein Leben inspiriert und zu expressiver, ästhetischer, literarischer Auseinandersetzung herausfordert, das für sich oder in seiner Ko-Existenz mit Anderen um seine individuelle Lebbarkeit ringt. Ist überhaupt menschliches Leben vorstellbar, dem es an ihm selbst nicht immer schon auch darum geht, nicht bloß ›am Leben zu sein‹, sondern sich darüber hinaus für den Einzelnen – im Verhältnis zu Anderen – auch als wirklich lebbar zu erweisen?

Von Karl Philipp Moritz über Georg Büchner und Franz Kafka bis hin zu Gaston Bachelard und Georges-Arthur Goldschmidt beweist eine reichhaltige Literatur dieses jeweils am eigenen Leib realisierte Ringen, für das sich die Philosophie erst nach und nach als aufgeschlossen erweisen konnte, nachdem sie v. a. mit Ludwig Feuerbach zwischen objektivem Körper und eigenem Leib zu unterscheiden begann, nachdem sie sich mit Søren Kierkegaard dem Einzelnen als solchem zugewandt und mit Karl Jaspers und Martin Heidegger dessen ›Existenz‹ als solche mittels besonderer Kategorien bzw. Existenzialien zur Sprache gebracht hatte. Der Begriff *corps propre* bei Merleau-Ponty schließlich zeigt verlässlich an, wie erst unter dieser dreifachen Voraussetzung nicht bloß der Körper als objektives Vorkommnis in Zeit und Raum (auf der Erdoberfläche), sondern der von jeder/m selbst erfahrene Leib zum Thema werden konnte; und zwar im Sinne einer Lokalisierung und Temporalisierung, die ihr existenzielles Profil allein im Leben mit und unter Anderen gewinnen kann: in Dimensionen einer von Anfang an sozialen Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die Merleau-Ponty schließlich auf den neuen

29 C. Wolf, *Kein Ort. Nirgends*, Frankfurt/M. 1981, 41, 108.

30 Vgl. G.-A. Goldschmidt, *Der Spiegeltag*, Frankfurt/M. 1989, 104.

Begriff der *inter-corporité* bringt³¹ und, in unverkennbarem Gegensatz zu Heidegger, in eine *generative Dimension* rückt.³² Leibhaftiges Leben ist demnach als *naissance continuée* aufzufassen. Es geht als ›neues‹ und seinerseits Neues zeitigendes aus dem leiblichen Leben Anderer hervor und als sterbliches in das leibliche Leben Anderer ein; bereits *vor* der Geburt, ›zwischenzeitlich‹, wenn es sich als ›immer schon‹ *bereits* und *noch* lebendes begreift, sowie darüber hinaus *nach* dem Tod – und so, dass es sich keinesfalls um ein bloßes *Nacheinanderleben* handeln kann, wie es eine demografische Statistik mit ihren Geburten- und Sterblichkeitsraten bilanziert, die zunächst kaum mehr voraussetzt als die Häufigkeit Verstorbener einerseits und das schiere Vorhandensein Lebender einschließlich ihrer Nachkommen andererseits, die sie voraussichtlich überleben werden.³³

Merleau-Ponty veröffentlicht seine zweite *thèse*, die *Phénoménologie de la perception*, die von jenen Prämissen ausgeht, 1945, also im Jahr des Endes des Zweiten Weltkrieges, entfaltet seine Grundgedanken dann weiter in seinen Sorbonne-Vorlesungen der Jahre 1949–1952, die schließlich in das posthum 1964 veröffentlichte Spätwerk *Le visible et l'invisible* münden. Zweifellos unter dem Eindruck der Nachkriegsrezeption von Heideggers Philosophie in Frankreich³⁴ schlägt es eine radikale ontologische Richtung ein, die nur noch schwer mit einer politischen Dimension leiblicher Existenz zu verknüpfen war. Dazu hat nicht zuletzt extreme geschichtliche Gewalt beigetragen, von der man sich noch kaum eine angemessene Vorstellung hatte machen können – wie im Rückblick auch einschlägige philosophische Texte der 1940er und 1950er Jahre von Emmanuel

31 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 185 ff.; dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1984, 185 ff.

32 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 253, 296, 398, 486, 514; vgl. auch Maurice Merleau-Ponty *a la Sorbonne, Résumé de ses cours*, in: *Bulletin de Psychologie*, no. 236, t. XVIII (1964); Teilübersetzung in: M. Merleau-Ponty, *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, München 1994.

33 Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I*, 104–120.

34 Vgl. P. Ricœur, *L'Humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15 (1962), 309–323, hier: 320 ff.; *Appendice* [de Husserl à Heidegger], in: E. Bréhier (éd.), *Histoire de la philosophie allemande*, Paris 1967, 183–258, hier: 239–258; D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée*, Grenoble 1990; *Heidegger en France. Vol. 1, 2*, Paris 2001.

Mounier, Eric Weil, Paul Ricœur, Jean-Paul Sartre u.a. zeigen, die die fragliche Gewalt allenfalls benennen, ihr aber nicht genauer auf den Grund gehen. Diese Gewalt drohte Hannah Arendt zufolge auch alle Begriffe in Mitleidenschaft zu ziehen, deren sich die Philosophen bis dahin bedient hatten.³⁵ Und sie verlangte nach einer ganz neu ansetzenden Auslotung dessen, wie leibhaftig Existierende als solche Bedingungen geschichtlicher Ko-Existenz mit und unter Anderen *ausgesetzt* sind; Bedingungen, die schließlich in millionenfache Auslieferung an äußerste Gewalt münden können.

Diese Auslieferung hatte offenbar unter den Regimen Adolf Hitlers und Josef Stalins exzessive Ausmaße angenommen und schien vor allem eines zu beweisen: jede(r) kann Anderen auf jede erdenkliche und ›unvorstellbare‹ Art und Weise zum Opfer fallen und dabei auf sein ›nacktes‹ Leben reduziert werden, das man unter passenden Umständen ohne Weiteres – d.h. hier: scheinbar ohne dabei den geringsten ethischen, moralischen, rechtlichen oder politischen Widerstand überwinden zu müssen – ins ›Jenseits‹ radikaler Vernichtung befördern kann. Zwar lagen erste Beschreibungen solcher Gewalt von David Rousset, Robert Antelme, Charlotte Delbo u.a. bald vor, aber es kann keine Rede davon sein, deren philosophische Tragweite sei umgehend deutlich geworden. Das betrifft nicht zuletzt auch die Frage, ob sich in der fraglichen Gewalt wirklich nichts ihr widersetzt, so dass man annehmen könnte, deren Opfer seien auf ethisch indifferentes und insofern ›nacktes‹ Leben reduzierbar.

Auch Levinas, der sich wohl am eingehendsten mit dieser Frage auseinandergesetzt hat, braucht zum Verständnis *radikalen*, durch nichts (wie er meint) aus der Welt zu schaffenden ethischen Widerstands gegen jegliche Gewalt mehrere Anläufe. Erst in seinem zweiten Hauptwerk, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) rückt der Begriff der *Nicht-Indifferenz als Quelle dieses Widerstands* ganz ins Zentrum seines Denkens. Im Kern soll er besagen, dass es keiner Macht oder Gewalt je gelingen kann, das, was sich ihr ethisch widersetzt, spurlos zu beseitigen. Während Giorgio Agamben feststellte, in den Konzentrations- und Vernichtungslagern der Nazis sei eine massenhafte Reduktion der Opfer auf »nacktes Leben« wirklich

35 Vgl. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Bd. 1. Das Denken*, München, Zürich 1989, 207.

›gelungen‹, stellt Levinas' Werk einen energischen Einspruch gegen die Unterstellung dar, dies sei wirklich möglich.³⁶

Die Debatte um diese Frage ist bis heute nicht abgeschlossen; und sie wird sich so schnell nicht (wenn überhaupt je) abschließen lassen, da sie radikale Probleme wie diese aufwirft: Kann jene Gewalt nicht bis zum »Äußersten« gehen³⁷ und sich tatsächlich verletzend, verwundend und vernichtend über jeglichen Widerstand hinwegsetzen? Hat das nicht die bekannte ›Vernichtungspolitik‹ bewiesen, die die Nazis zu systematisieren versucht haben? Woher rührt sie – wenn nicht bloß aus der Verantwortungslosigkeit der politisch-ökonomischen Eliten, die die Weimarer Republik verraten haben, aus »deutscher Schuld«, aus einem spezifisch deutschen, vorgängigen »eliminatorischen Antisemitismus«, aus einer Pathologie chauvinistischer und rassistischer Nationalstaatlichkeit, aus einer verfehlten Moderne oder letztlich sogar aus einer von Anfang an verdorbenen Form von Vernunft ›instrumentellen‹ bzw. ›okzidental‹ Zuschnitts etc.?³⁸ Liegen ihre tieferen Gründe womöglich in den Ursprüngen Europas und in der unter Berufung auf die alten Griechen für die geschichtliche Identität dieses Kontinents in Anspruch genommenen Vernunft selbst? Wo, im Rahmen welcher Diskurse (wenn nicht bloß der Geschichtswissenschaft oder im Rahmen einer von vielen nicht mehr für denkbar gehaltenen Geschichtsphilosophie etwa) sind derartige Fragen überhaupt angemessen aufzuwerfen und zu verhandeln? Was heißt hier ›angemessen‹? An welcher Empirie, an welchen Quellen, Beweisen oder Zeugnissen hätte man hier Maß zu nehmen?

36 Der Begriff der Nicht-Indifferenz ist nicht als Synonym von Gleichgültigkeit (als einer Art Einstellung oder Haltung, die man einnehmen und ablegen kann) zu verstehen, sondern in der strengen ethischen Bedeutung, wie sie bei Emmanuel Levinas anzutreffen ist. Darauf ist hier nur *en passant* zu weisen. Vgl. Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992; G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002.

37 Siehe dazu den Exkurs in Kap. II, in diesem Bd. zu Carl v. Clausewitz.

38 Vgl. K. Jaspers, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich ²1946; H. Arendt, *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München 2000, 9–37; D. J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners*, London 1996; P. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart 1990; Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Ithaka, New York 1991.

Levinas gab diese Antwort: Wir haben es hier mit einem *Zeugnis für unsere ethische Bestimmung zur Nicht-Indifferenz* zu tun, die überhaupt keiner innerweltlichen Gewalt zur Disposition stehen kann.³⁹ Dieses Zeugnis bezeugt, was sich jeglicher Reduktion auf bloße Körper, mit denen man vernichtend, brutal, achtlos oder gleichgültig verfahren kann, widersetzt; auch und gerade dann, wenn ein entsprechender Reduktionsversuch aus einer scheinbar radikal konsequenten, politischen bzw. anti-politischen Programmatik hervorgeht, wie wir sie in der Ideologie des Nationalsozialismus historisch vor Augen haben.

Zu beweisen ist diese Widersetzlichkeit freilich nicht; und in der Geschichte findet sich denn auch kein eindeutiger Hinweis darauf, dass es sie ›tatsächlich‹ gibt und wozu sie uns ›positiv‹ bestimmt. Insofern ist der ethische Diskurs, der sich um jene Fragen dreht, nur schwer zu vermitteln mit einer komplexen historischen Befundlage, aus der hervorgeht, wie der menschliche Körper (im Gegensatz zum Leib als *corps propre*) zum Gegenstand diverser Politiken werden konnte; sei es zum Zweck seiner rationalisierten Zurichtung zur kapitalgünstigen Arbeitskraft, sei es zur Disziplinierung, Zivilisierung, Kultivierung und Normalisierung von künftigen Bürgern, zu deren Mobilisierbarkeit im Zuge einer *levée en masse* im Krieg, sei es im Namen bio-politisch sicherzustellender Vitalität eines Staates oder eines rassistischen Regimes.

Was von Michel Foucault bis hin zu Michael Hardt, Antonio Negri, Roberto Esposito und anderen als Bio-Politik beschrieben wurde⁴⁰, impliziert zwar vielfach, dass entsprechend politisierte Einzelne ihre Selbstverhältnisse zu ihrem eigenen Körper sowie zum Körper ihrer Partner, Verwandten, Mitbürgerinnen, Konkurrenten und anderer Zeitgenossen an den Maßgaben solcher Politik ausrichten. Das gilt noch für neoliberal inspirierte Programmatiken der Selbstoptimierung und der Unterwerfung unter Dispositive quasi unternehmerischen, auf einem globalen Markt der Lebenschancen sich gegen Andere behauptenden Selbstseins, wie es etwa Ulrich

39 Levinas, *Jenseits des Seins*, 265, 304, 317; Gott, *der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 207 f.

40 Vgl. u.a. M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Bd. 1. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M. 1983, Kap. V; M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge, London 2002; R. Esposito, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin 2004.

Bröckling beschrieben hat.⁴¹ Weitgehend lässt diese Literatur jedoch eine Besinnung auf die Differenz von objektivem Körper, Eigen- und Zwischenleiblichkeit vermissen, in der sich jede(r) als von Anderen her und auf Andere hin so lebend erfährt, dass es darin zugleich um die wirkliche, individuelle und mit Anderen doppelsinnig geteilte Lebbarkeit eigenen und fremden Lebens geht.

Kann diese individuelle und zugleich zutiefst soziale Problematik dessen, was man heute etwa *livability* nennt⁴², aber schon in der Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts unverkennbare Spuren hinterlassen hat, überhaupt einem Staat zur Disposition stehen? Hat die v.a. an Foucault anschließende bio-politische Diskussion nicht infolge einer weitgehenden Vernachlässigung der Körper-Leib-Differenz zu einer massiven *Überpolitisierung verkörperter Existenz* geführt⁴³, indem sie suggerierte, letztere gehorche weitgehend den Vorgaben einer Politik, die aus dem massenhaften Leben und Sterben ungezählter Einzelner Kapital zu ihrem eigenen Vorteil zu schlagen suchte?⁴⁴ Zeigt sich das nicht an der Geschichte des Malthusianismus, der Geburtenpolitik, der Eugenik, der Sozialfürsorge und -gesetzgebung⁴⁵, aber auch und gerade diverser Nationalismen und Rassismen, deren programmatisch gewiss radikalste Erscheinungsform das bekannte Programm der »Vernichtung durch Arbeit«⁴⁶ (wenn nicht gleich durch Vergasung...) darstellt?

Zur gleichen Zeit haben die dafür Verantwortlichen ein Loblied auf die Mutterschaft angestimmt und sie rassistisch ausgezeichnet, wenn sie nur dem diktatorischen Staat diene, der seinen Titel längst nicht mehr verdiente, da er sich nicht etwa dem Schutz der Schwächsten verpflichtet hatte, sondern gerade sie um ihr Leben

41 Vgl. U. Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M. 2007; A. Oberprantacher, A. Siclodi (eds.), *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*, New York 2016.

42 Vgl. G. Bachelard, *Lautréamont* [1939], Paris 1965, 97; J. Butler, A. Athanasiou, *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*, Zürich, Berlin 2014, 9.

43 Vgl. Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I*, 568.

44 Vgl. Vf., *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 58, Nr. 3 (2005), 285–307.

45 F. Ewald, *Der Vorsorgestaats*, Frankfurt/M. 1993.

46 G. Aly, S. Heim, *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Frankfurt/M. 1993.

brachte. Seitdem steht ›Bio-Politik‹, die scheinbar gar nichts kennt, was sich ihr widersetzt, zumindest diesseits des Rheins in schlechtestem Ruf. (Die genauen Gründe dafür scheint Foucault, im Gegensatz zu Agamben, nicht wirklich realisiert zu haben.⁴⁷) Und dieser Ruf färbt bis heute auf jede Diskussion ab, in der auf irgendeine Weise unterstellt wird, menschliches Leben könne politisch ganz und gar zur Disposition stehen, ob im Bereich sogenannter Reproduktionsmedizin, im Streit um den § 218 StGB oder im Rahmen des vom deutschen Bundesverfassungsgericht statuierten Rechtes auf selbstbestimmtes Sterben (einschließlich assistierten Suizids).⁴⁸

Dabei wird ›Bio-Politik‹ längst nicht mehr nur ›vertikal‹ und ›von oben‹ durch den Staat oktroyiert; vielmehr ist sie spätestens seit der gegen Ende des 18. Jahrhunderts beginnenden Politisierung der Geschlechterverhältnisse⁴⁹ auch in die entsprechende zwischenmenschliche Realität eingedrungen. Am deutlichsten bis heute dort, wo Frauen sich gegen staatliche Bevormundung in Fragen der Schwangerschaft, der Geburt und der Erziehung gewandt haben. Von der bekannten Parole »Mein Bauch gehört mir«, derzufolge ungeborenes Leben exklusiv einem mütterlichen bzw. weiblichen Besitzanspruch zu unterstehen scheint oder zunächst ganz der eigenen Verantwortung der Frauen anvertraut ist, in die kein Anderer und erst recht keine fremde Institution eingreifen darf, bis hin zur Aufspaltung aller überkommenen familialen Lebensform-Vorbilder und deren Öffnung für neue Formen von (u.a. gleichgeschlechtlicher) Elternschaft usw. wird mit Verve das Recht des Staates bestritten, sich politisch in die generativen Verhältnisse der Einzelnen einzumischen. Andere bringen dagegen, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der »eugenischen« und rassistischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, ein unbedingtes, grundgesetzlich verbürgtes »Recht auf Leben« in Stellung, das wiederum nicht unangefochten bleibt. Weniger von jenen, die wieder eine souveräne staatliche Bio-Politik installieren wollen, als vielmehr von jenen, die im fraglichen Begriff des Lebens eine problematische Abstraktheit sehen, solange nicht

47 Vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Teil C.

48 Dies mag z. T. die Empfindlichkeit erklären, mit der vielfach auf Peter Sloterdijks ›Elmauer Rede‹ reagiert wurde.

49 Man denke nur an Mary Wollstonecraft und Olympe de Gouges.

auch bedacht wird, wie für zur Welt gebrachtes Leben effektiv zu sorgen ist. Kann es angehen, ein solches Recht zu statuieren (und es womöglich sogar gegen den Willen betroffener Frauen durchsetzen zu wollen), sich aber nicht oder nur höchst ungenügend darum zu kümmern, wie bzw. unter welchen, sozial, kulturell und politisch-rechtlich zu gewährende Bedingungen wenigstens die Chance besteht, dass sich das künftige Leben des Kindes später als individuell wirklich ›lebbare‹ erweisen kann?⁵⁰

3. Zur globalen Politisierung des menschlichen, schutzlosen Körpers: Kinder und Flüchtlinge

In die gleiche Richtung dieser Frage weist eine auf den ersten Blick ganz woanders angesiedelte Debatte um menschliches, verkörpertes bzw. leibliches Leben: um das der Flüchtlinge nämlich. Wenn auch ihnen ein universales, niemandem zu versagendes Recht auf Leben zusteht, wie kann man sie dann in jenen Limbos zwischen Staaten sich selbst überlassen, wo sie Gefahr laufen, dass sich niemand auch nur für ihr nacktes Überleben verantwortlich fühlt?⁵¹ Jeder Mensch braucht und sucht einen Ort, an dem er leben kann – und über den er keineswegs schon deshalb verfügt, weil er als verkörpertes Lebewesen bzw. »raumverdrängendes Etwas«⁵² bloß in dem Sinne einen Ort ›einnimmt‹, dass er ›an Ort und Stelle‹ irgendwie vorhanden ist. Darauf lässt sich nicht einmal schieres Elend reduzieren, in dem die Betroffenen die Suche nach einem für sie lebbareren Leben längst aufgegeben zu haben scheinen, sofern sie nicht noch eine minimale Hoffnung darauf hegen, in einem besseren Leben wirklich ›ankommen‹ und bleiben zu dürfen.⁵³

50 Und wenn diese Chance gegen Null tendiert, kann Abtreibung dann nicht umwillen der Ungeborenen legitim sein? Die sich anschließenden Fragen können hier nur gestreift werden.

51 Vgl. die Sondernummer der Zeitschrift *Social Research* 83, no. 2 (2016): *Borders and the Politics of Mourning*.

52 Goldschmidt, *Der Spiegeltag*, 154.

53 Vgl. K. Brinkbäumer, *Der Traum vom Leben. Eine afrikanische Odyssee*, Frankfurt/M. 2006, 59, 171; K. Mann, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht* [1942], Reinbek ¹⁹2007, 523.

Heißt ›existieren‹ nicht heute, wo die Welt längst nicht mehr *ohne Weiteres* »groß genug für uns alle« zu sein scheint, *bleiben* (*demeurer*) und dank Anderer, die schon da sind, *bleiben dürfen*? – wäre mit Levinas im Rückblick auf Kant zu fragen.⁵⁴

Wie im Fall der Neugeborenen, denen nicht nur ein ›abstraktes‹ Recht auf (Über-)Leben, sondern ein *sozial fundiertes* Leben zustehen soll, so wird nun auch für Flüchtlinge jeglicher Couleur – zu denen virtuell jede[r] gehört, die bzw. der vertrieben werden kann oder an Ort und Stelle keine Lebensmöglichkeit mehr für sich und Andere sieht – gefordert, dass sie als anderswohin Geflohene einen minimalen Anspruch auf hospitable Aufnahme⁵⁵ haben müssen und dass sie nicht einfach als illegale Fremdkörper abgetan und abgeschoben werden dürfen. Geht ein solcher Anspruch aber bereits aus dem leiblichen, infolge von Flucht oder Vertreibung förmlich de-plazierten Dasein Anderer hervor, selbst wenn sie sich aufgrund ihrer fremden Sprache nicht einmal verständlich machen können, dann kann es insofern keine Reduktion auf ›nacktes Leben‹ geben. (›Nackt‹ ist hier zu verstehen als: ›ethisch indifferent‹ bzw. ›belanglos, mit keinerlei Anspruch an Andere verbunden‹.) Weder das Neugeborene noch der Flüchtling ist als nicht-sprechendes Subjekt (*infans*) bzw. als womöglich allein aus sprachlichen Gründen nicht zu Verstehender je ein ethisch indifferenter bloßer Körper und insofern je nur ›etwas‹, sondern stets ›jemand‹, auch als (noch) Namenloser.⁵⁶ Was man ›nacktes‹ Leben nennt, mit dem man vorläufig ›davonkommen‹ mag, bezeichnet in Wahrheit vorübergehend oder endgültig schutzloses, preisgegebenes, sich hilflos selbst überlassenes Leben, *das des Schutzes Anderer entbehrt* und *das sich selbst als dieses Schutzes beraubtes erfährt*. Dem ist nicht angemessen Rechnung zu tragen im Rahmen einer bloß bio-politischen Perspektive, die nur von Körpern von Lebewesen, darunter Menschen, handelt, die mehr oder weniger ›restlos‹ der Politik Anderer zu Gebote stehen.

54 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 223.

55 Zu dessen Einlösung es allerdings nicht genügt, »nicht feindselig« behandelt zu werden, wie es Kant im Zeichen des von ihm postulierten »Rechts der Hospitalität« verlangt hat.

56 An dieser Stelle liegen allerdings ethnografisch-kulturrelative Einschränkungen nahe, auf die hier jedoch nicht weiter einzugehen ist; vgl. H.-J. Heinrichs, *Fremdheit. Geschichten und Geschichte der großen Aufgabe unserer Gegenwart*, München 2019, 22 f.

Was aber kann uns überhaupt dessen versichern, dass jener Anspruch faktisch von menschlichem Leben ausgeht, auch und gerade unter Bedingungen seines Preisgegebenseins? Wie sollte man das zeigen, plausibel machen oder gar beweisen können? Ein ohne Weiteres gangbarer, jeder und jedem offenstehender Weg der Beantwortung dieser Frage ist bis heute nicht in Sicht. Deshalb entzündet sich an dieser Stelle ein radikaler, vorläufig nicht zu schlichtender Streit um die Frage, was menschliches Leben *als solches* in *unverfügbarer* Art und Weise ausmacht bzw. wohin es führt, wenn jegliche ›unverfügbare‹ Bedeutung menschlichen Lebens in Abrede zu stellen ist und nicht allgemein überzeugen kann. Die entsprechende Diskussion wird nur verständlich vor dem Hintergrund historisch-politischer Erfahrungen der Vertreibung, der Flucht, der Schutzlosigkeit bis hin zur völligen Entrechtung und Vernichtung, die nunmehr ihrerseits an den Staat adressiert werden. Kein Staat, besagt die wohl wichtigste Konsequenz dieser Diskussion, hat noch im Geringsten Anspruch auf Loyalität, der sich nicht strikt auf den Schutz des Lebens der Schwächsten sowohl in seinem Innern als auch in seinen äußeren Beziehungen verpflichtet. In dieser historischen Perspektive ist der verletzbare, schutzlose Leib des von allen Anderen Verlassenen, Im-Stich-Gelassenen, Verratenen und Sich-selbst-Überlassenen zum Politikum und Topos in einem radikalen Streit um die Frage aufgerückt, was uns selbst ›de-platzierte‹ Fremde ›angehen‹, die keinem Dorf, keiner Gemeinde, keinem Staat mehr zugehören und insofern jeglichen gesicherten Ortes entbehren, wo sie ›leben‹ könnten.⁵⁷

57 Hier stellen sich zweifellos auch Fragen nach den konkreten, stets beschränkten ›Aufnahmemöglichkeiten‹ eines politischen Gemeinwesens, d.h. von Nachbarschaften, Gemeinden, zivilgesellschaftlichen Organisationen, Ländern, Staaten und transnationalen Strukturen, die den Aufzunehmenden gegenüber ein für sie – nicht zuletzt in normativer Hinsicht – erkennbares Profil aufweisen müssen. Andernfalls droht noch die vorbehaltlose Aufnahme in eine gewaltträchtige Anomie abzugleiten, die sich dann eine populistische Rhetorik zunutze machen kann. Schon Derrida hat darauf hingewiesen, dass eine Pervertierbarkeit von Hospitalität und Gastlichkeit in deren radikaler, jede Kultur als solche konstituierenden Struktur selbst angesiedelt ist. Insofern sind diese Fragen keineswegs neu und bislang völlig übersehen worden, wie es manche Kritiker einer angeblich politisch naiven ›Willkommenskultur‹ vorwerfen. Vgl. J. Derrida, *Le principe d'hospitalité*, in: *Papier Machine*, Paris 2001, 273–277. *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2007, 62; Vf., *Die Grenzen der Einen sind nicht die Grenzen der Anderen. Von kosmologischen Grenzüberschreitungen zu Grenzverletzungen*

Weltweite Proteste dagegen – an Grenzen wie derjenigen zwischen Mexiko und den USA, zwischen Marokko und Spanien, zwischen Syrien und der Türkei, in der griechisch-türkischen Ägäis sowie an der östlichen Peripherie Europas – lassen sich als *Versuche einer globalen Politisierung des menschlichen, schutzlosen Körpers* verstehen, der, so wird gefordert, unter keinen Umständen einfach sich selbst überlassen werden soll. So nimmt der Körper als umstrittener *Topos* einen markanten Ort in einer komplexen Topografie des Politischen ein. Streng genommen wird auf diese Weise aber der menschliche *Leib* und gerade kein auf der Welt einfach ›vorhandener‹ *Körper* zur Sprache gebracht. Am eigenen Leib (*corps propre*) erfahren ja auch die sich selbst Überlassenen, deren politische Beachtung die für sie advokatorisch Protestierenden verlangen, was es heißt, sich von allen Anderen verlassen zu wissen. So verweist der *Topos* bzw. Ort des Leibes in politischen Auseinandersetzungen um dessen elementare Schutzbedürftigkeit auf den Leib selbst, in dessen Selbsterfahrung der Ursprung dieser Bedürftigkeit zu ›lokalisieren‹ ist.

4. Schutz vor Gewalt als vielfach gebrochenes Versprechen

Ausgehend von dieser elementaren Schutzbedürftigkeit wird gegenwärtig Gewalt gegen Minderjährige zur öffentlichen Angelegenheit und skandalisiert – nicht zuletzt auch im Hinblick auf Familienangehörige, Nachbarn, Kindergärtner:innen, ärztliches und polizeiliches Personal, das es an konsequenter Aufmerksamkeit für diese Gewalt vielfach selbst dann fehlen lässt, wenn sie angezeigt worden ist. Die Skandalisierung bringt nicht nur Formen des Zusammenlebens zum Vorschein, die offensichtlich nicht versprechen, wenigstens die Schwächsten vor radikaler Gewalt in Schutz zu nehmen; sie legt darüber hinaus den Finger in die offene Wunde einer Gesellschaft, die ihrerseits nicht einmal verspricht, umgehend für Abhilfe zu sorgen. So haben wir es in diesem Fall mit einer Politisierung der leiblichen

in sozialphilosophischer Perspektive, in: ders. (Hg.), *Die Grenzen der Einen sind (nicht) die Grenzen der Anderen. Neuere Beobachtungen*, Berlin 2020, 127–159, hier: 157.

Existenz des Kindes zu tun, die auf jede Gesellschaft selbst zurückschlägt, welche sie zum Gegenstand öffentlicher Aufmerksamkeit macht.

In Folge dessen zeichnet sich eine enge Beziehung zwischen Begriffen ab, die *prima facie* wenig miteinander zu tun haben: Politik und Leib, Kind und Politisierung. Jede(r) ist leibhaftig durch Andere zur Welt gekommen – zu ihrer Welt, in der jede(r) zunächst Aufnahme finden muss, um überhaupt überleben und dann vielleicht auch Wege eines für sich wirklich ›lebbarer‹ Lebens ausfindig machen zu können. Erst auf der Grundlage eines Zusammenlebens, für das Andere, durch dieses Zur-Welt-kommen zur Verantwortung für die Neuankömmlinge Gerufene, gesorgt haben (wie unzulänglich auch immer), wird sich die Frage stellen, wessen Leben für wen ›zählt‹, d.h. Bedeutung und Gewicht hat. Und das wiederum hängt entscheidend mit der Aufmerksamkeit zusammen, die jemand findet oder auch nicht findet. Wo es an Aufmerksamkeit fehlt oder die nötige Aufmerksamkeit verweigert wird, kann das *aus* Anderen hervorgegangene Leben, *für* das sie Sorge zu tragen haben, in ein politisches *Gegeneinander* umschlagen, das die Beziehungen der Beteiligten zu ruinieren droht. So kann sich nachträglich zeigen, dass leibhaftiges Dasein, das ›aus‹ Anderen hervorgegangen und seinerseits ›für‹ sie ›da‹ ist, keineswegs unverbrüchlich auch die mit ihnen auszutragenden politischen Konflikte fundiert. Der politisch offen ausbrechende Konflikt kann im Gegenteil nachträglich alles infragestellen, was zuvor das Leben ›durch‹ und ›für‹ Andere ausgemacht zu haben scheint. Spätestens auf dieser Ebene stellt sich schonungslos die Frage nach der politischen Dimension leiblichen Daseins in einer mit Anderen geteilten Welt; und zwar radikal, so dass zunächst ganz und gar ›unklar‹ wird, wie und ob *Dasein, Andere* und eine solche *Welt* überhaupt zusammengehören. Für wen aber stellt sich diese Frage?

Die verkörperte Existenz des Kindes ist von der Empfängnis an, bereits während der Embryogenese und Schwangerschaft, erst recht aber von Geburt an Gegenstand der Sorge Anderer, auch politischer Sorge um angemessene Lebensbedingungen, deren effektive Gewährleistung sich allerdings einige Jahre primär (aber gewiss nicht ausschließlich) im Schutz des Privaten abspielt, der sich uns heute mehr denn je als ein zweifelhafter darstellt. Lange bevor die Heranwachsenden *ihrerseits* dazu in der Lage sein werden, ihren eigenen Körper (etwa als psychosexuell ›abweichenden‹ oder als unter

Bedingungen eines kompetitiven und ›unternehmerischen‹ Lebens *erschöpften* oder auch als ›*depressiven*‹) zum Thema zu machen, existieren sie bereits im Horizont einer kollektiven politischen Sorge, die nicht zuletzt auch rechtlich Gestalt annimmt. erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an den Artikel 19 der UN-Kinderrechtskonvention, der den »Schutz vor Gewaltanwendung, Misshandlung und Verwahrlosung« betrifft und nach entsprechender Vor-Sorge verlangt. Dabei ist durchaus fraglich, inwiefern sich die Praxis dieser Sorge überhaupt verrechtlichen lässt. Ist sie nicht ganz wesentlich eine Angelegenheit der Aufmerksamkeit, die man pflegen, schulen, sensibilisieren, aber nicht ohne Weiteres Normen unterwerfen kann?

Was Kinder betrifft, die »nackt [...] geboren« werden »und schwach, affizierbar und zerstörbar« zur Welt der Anderen kommen⁵⁸, in der sie nicht einmal wenige Stunden ihres Lebens ohne die Hilfe der Nächsten überstehen könnten, so liegt darin eine radikale Asymmetrie, die erst viel später in soziale und politische Formen von Gegenseitigkeit und Reziprozität übergehen kann, auf die man bislang alles Reden von Gewalt, von ihren Manifestationen und Folgen, Ursachen und Gründen, sowie von den Rechtfertigungen, Legitimationen und Entschuldigungen, die sie erforderlich machen kann, bezogen hat. Weitgehend übersehen bzw. vergessen hat man die Gewalt, die bereits auf dem Weg in jene Formen ins Spiel kommt, in denen man uns auf Gedeih und Verderb in Kämpfe (ums nackte oder geistige Leben, um Prestige oder um Anerkennung) verstrickt gesehen hat, bei denen es um Leben und Tod geht, wie Hobbes und Hegel gelehrt haben. (Wenigstens in diesem Punkt z. T. übereinstimmend.) Bis man aber den Kampf überhaupt aufnehmen kann, muss man einigermaßen verschont worden sein, um das Mindeste zu sagen. Andernfalls entwickelt sich womöglich eine mehr oder schwer verletzte, verwundete und sich geradezu vernichtet führende Subjektivität, die sich u. U. in Ressentiments und Diskriminierungen, in Verweigerungshaltungen oder voller Rachegelüste an Anderen schadloos halten wird.

Gesellschaften, die dafür keinen Blick haben, werden es mit gewaltsam formierten Subjekten zu tun bekommen, denen eine Phrasologie weitgehenden Gewaltverzichts niemals plausibel erscheinen wird, hat man ihnen gegenüber doch bereits das Schutz-Versprechen

58 S.o., die Seiten 369 und 558 in diesem Bd.

gebrochen, ohne das sich zumindest nach unserem heutigen ›sozialen‹ Verständnis überhaupt kein Staat und keine demokratische Lebensform denken lässt, die im Geringsten Anspruch auf Loyalität haben dürfte. Bevor man mit ›der‹ Gewalt durch Monopolisierung glaubt fertig zu werden zu können, wie man seit Hobbes und Max Weber gehofft hat, sollte man daher die Quellen der Gewalt erforschen, die bereits die Bedingungen betreffen, unter denen wir überhaupt ›da‹ sind – ohnehin ungefragt, aber vielfach auch so, dass *Vernachlässigten*, *Missbrauchten* und *Geschlagenen*, die von ihren Familien, ihrem sozialen Umfeld und Staat im Stich gelassen wurden, nur noch Gegen-Gewalt als Ausweg erscheint. Am Ende erkennen sie in anti-politischer Gegen-Gewalt eine äußerst attraktive Form der Selbstbehauptung – nach der Devise: ›Ich verhalte mich rücksichtslos, entziehe mich jeglicher Rechtfertigung und Begründung, selbst wenn ich verletze, verwunde und Andere vernichte, *also bin ich*.‹

Solche Gewalt sucht nicht mehr nach Anerkennung, die nicht wenige Soziologen und Sozialphilosophinnen für einen Generalschlüssel zu allen Gewaltproblemen der Gegenwart zu halten scheinen; vielmehr erfährt sie in der Verletzung, Verwundung und Vernichtung Anderer eine unvergleichliche, sonst nirgends mehr mögliche Souveränität selbstherrlichen Selbstseins, von der sich dieses durch rationale Überzeugungsversuche am Ende nicht mehr abbringen lassen wird. Wenn es erst einmal dahin gekommen ist, wird dagegen keine Pädagogik, keine Psychologie und keine Sozialpolitik noch viel ausrichten. Die Betreffenden ziehen eine eigene ›Welt der Gewalt‹ vor, in der sie für Andere aber kaum noch erreichbar sind. Derart souveräne Gewalt scheint ihrerseits jegliche Verbindung zum Politischen aufzukündigen. Zu Anderen, gegen die sie sich richtet, unterhält sie bestenfalls noch anti-politische Verhältnisse, die darauf hinauslaufen, jegliches Zusammenleben unter allseits halbwegs akzeptablen Bedingungen zu ruinieren. Gewalt kann sich so über alles Politische souverän hinwegzusetzen versuchen, dem sie dann allenfalls noch in radikal negativer Weise verpflichtet bleibt.

In solchem Hinwegsetzen kann man allerdings den Versuch einer *Entbindung vom Politischen* sehen, das spätestens von der Geburt jedes Einzelnen an ins Spiel tritt, der hilf- und wehrlos zur Welt kommt – wie es insbesondere durch Rousseau allgemein bewusst geworden ist –, rückhaltlos auf Andere angewiesen und ihnen aus-

gesetzt, ohne schon einen Kampf etwa um Anerkennung oder um Gerechtigkeit mit ihnen führen zu können.⁵⁹ Dass jedes Kind spätestens von Geburt an angesichts dieser Asymmetrie unter dem Schutz der Gesellschaft und des Staates stehen sollte, ist – weit über Rousseau hinausgehend, vielfach im Widerspruch zu seinen pädagogischen Vorstellungen und mit der Konsequenz einer fragwürdigen kompensatorischen Ermächtigung staatlicher Instanzen – das Ergebnis einer besonders von der Pädagogik der Aufklärung herrührenden Politisierung kindlichen Lebens angesichts einer Gewalt, der es grundsätzlich jederzeit rückhaltlos ausgeliefert werden kann. Dieser Befund lässt sich allerdings nicht ohne Weiteres *politisch* in ein normatives Argument ummünzen, das besagen würde, man müsse Kinder wie »jeden Menschen, den man uns anvertraut hat«, unter allen Umständen, jederzeit und in jeder Hinsicht vor Verletzungen bewahren.⁶⁰ Bereits Hegel hat darauf hingewiesen, dass wir gar nicht darum herumkommen, uns gegenseitig zu verletzen, wenn wir einander »erkennen« wollen.⁶¹ Damit hat Hegel Verletzung nicht bloß als bedauerliche Nebenfolge, sondern als wesentliche, nicht zu umgehende Dimension sozialen und politischen Verhaltens eingestuft – ohne allerdings zu klären, ob die Unvermeidlichkeit gegenseitiger Verletzung sie auch rechtfertigen kann, und ohne deren von ihm unterstellte Gegenseitigkeit in Frage zu stellen.⁶² Dabei können doch zweifellos Kinder diejenigen, denen sie anvertraut sind, nicht gleichermaßen verletzen.

Bereits vor der Geburt geht ihr Leben mit einer radikalen Asymmetrie einher: Sie sind Anderen und ihrer Gewalt von Anfang an und jahrelang nach ihrer Geburt weiterhin grundsätzlich rückhaltlos ausgesetzt, ohne es schon als Gleiche und gegenseitig mit ihnen

59 Vgl. A. Schäfer (Hg.), *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit*, Paderborn 2007.

60 Wie es etwa Karl R. Popper suggeriert in: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, München ⁶1980, 342.

61 Vgl. G. W. F. Hegel, *Frühe politische Systeme*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1974, 291-336, hier: 322.

62 Vgl. dazu die inzwischen erschienene Bilanz des interdisziplinären Projekts des Zentrums für Gesundheitsethik an der Ev. Akademie Loccum über »Die moralische Signifikanz der Verletzlichkeit des Menschen«: M. Coors (Hg.), *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen. Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik*, Berlin, Boston 2022.

aufnehmen zu können. Dem tragen eine Ethik verantwortlicher Fürsorge, eine Deontologie elterlicher Obliegenheiten und das Recht »staatlicher Gemeinschaft« (Dt. Grundgesetz, Art. 6) zwar Rechnung. Dessen ungeachtet beweist aber die gegenwärtige Bewusstwerdung der Ausmaße sogenannten Kindes»missbrauchs«, dass wir die Radikalität dieser Gewalt und deren Folgen erst kennenzulernen und die zweifellos begrenzten Chancen auszuloten beginnen, die sich einer Gesellschaft und einem Staat überhaupt bieten, jenes Versprechen tatsächlich einzulösen, ohne das beide keine Achtung verdienen: das Versprechen weitestgehenden Schutzes der Schwächsten vor der Gewalt der Anderen – ein Versprechen, das, wenn es gebrochen wird, möglicherweise eine anti-politische Gewalt hervorbringen wird, gegen deren Widerstand am Ende niemand mehr etwas ausrichtet.

Das genannte aktuelle Beispiel beweist: Nicht einmal die Schwächsten vermag unsere Gesellschaft effektiv zu schützen – was nicht zuletzt auch daran liegt, dass die fragliche Gewalt ausgezeichnet im Schutz des Privatlebens gedeiht, das längst technisch mit der Zeit geht und auch der Gewalt unvermutete neue Betätigungsfelder beschert hat. Gesellschaften, denen nunmehr das Ausmaß zu dämmern scheint, in dem sie der Gewalt nicht Herr geworden sind, wird nun auch bewusst, dass sie vorläufig nicht einmal dafür bürgen können, der Verletzung, Verwundung und Vernichtung der Schwächsten genug und effektiv Aufmerksamkeit zu schenken.⁶³ Mehr noch: ihnen wird bewusst, wie wenig sie das Versprechen tatsächlich einlösen, für das sie eigentlich stehen und das sie sich vom Anderen her gewissermaßen zuziehen, wie es Levinas und Jonas u.a. beschrieben haben: das Versprechen nämlich, jede(n) so weit wie möglich vor lebensbedrohlicher Gewalt zu schützen, um das Mindeste zu sagen, das schon Hobbes für unbestreitbar gehalten hat, der wohl als erster die gewaltträchtige und tödliche Bedrohung, die Menschen füreinander darstellen, zur *primären* Herausforderung des Politischen erklärt hat, an der sich geradezu *der Sinn des Staates* bemisst.

63 Wer allerdings »die Schwächsten« sind, ist nicht ohne Weiteres evident. Diskriminierung, Rassismen und Politiken der Ausgrenzung können Andere auch zu politisch Wehrlosen und in diesem Sinne äußerst Schwachen *erst machen*. Dafür kommen nach aller Erfahrung v.a. Minderheiten in Betracht.

5. Zur Rolle der Dritten

In der hier beschriebenen Perspektive wird der Sinn des Staates sowie der ihn tragenden Gesellschaft unterminiert von der *radikalen Befremdlichkeit* einer Gewalt, die unsere Vorstellungen, unser Verstehen und Begreifen dessen, was sie anrichtet, heimsucht und sich uns dabei entzieht. Dabei steht infrage, ob die fragliche Gewalt überhaupt auf dem Weg einer *angemessenen Beschreibung* ›sichtbar gemacht werden kann und ob eine solche Beschreibung nicht unvermeidlich den Charakter eines *Zeugnisses* haben muss, mittels dessen die beschriebene und zugleich bezeugte Gewalt *an Dritte adressiert* werden kann bzw. muss, um in ihrer *politischen Dimension* öffentlich erkannt werden zu können.

Gewalt eine politische Dimension abzugewinnen oder zuzuschreiben, die sie keineswegs ›immer schon‹ bzw. von sich aus hat, setzt allemal voraus, dass sie überhaupt zum Vorschein gebracht, artikuliert, Anderen zu verstehen gegeben und als Angelegenheit zur Geltung gebracht werden kann, die nicht nur die ›Opfer‹ etwas angeht. In diesem Verständnis ist Gewalt politisch oder wird zum Politikum, sobald *mindestens* klar wird, dass sie *Dritte* unvermeidlich im Kontext der mit ihnen geteilten Lebensformen betrifft. Und zwar *derart*, dass man sich nicht *nicht* verantwortlich zu ihr verhalten kann – selbst in Anbetracht radikaler Befremdlichkeit, die sie womöglich in sich birgt und vor der jede Wahrnehmung und Artikulation, jedes Verstehen und Begreifen zu kapitulieren droht. Jegliche Gewalt, die Dritten gegenüber zur gemeinsamen Angelegenheit (*res publica*) erklärt worden ist, verlangt ihnen ab, sich *nicht indifferent*, sondern verantwortlich zu ihr zu verhalten, um das Mindeste zu sagen. Eine politische Lebensform, die sich indifferent dazu verhalten würde, ob und wie verletzende, verwundende und vernichtende Gewalt gerade die Schwächsten trifft, die ihr angehören, würde ihren Namen nicht verdienen. In diesem Sinne muss sie ihren eigenen Tendenzen Widerstand leisten, die darauf hinauslaufen, jene Nicht-Indifferenz – diese Quelle des Widerstands gegen all unser eigenmächtiges ›Können‹, in dem wir gleichsam nur auf eigene Rechnung gegen alles Widerstand leisten, was uns im Wege steht oder was wir ablehnen – zu überspielen, nicht besonders ernst zu nehmen und schließlich politisch zu ignorieren.

Im heute vorherrschenden Verständnis bezeichnet der Begriff der Lebensform nicht nur deskriptiv unterschiedliche Arten des Zusammenlebens, sondern ein doppelsinnig geteiltes Zusammenleben, in dem es immer schon *auch darum* geht, ob sich das ›leibhaftige‹ Leben, das man ›lebt‹, ›führt‹ und einander zumutet, für jeden Einzelnen überhaupt als ›lebbar‹ (zuträglich, akzeptabel, bejahrbar usw.) darstellt. Zu welchen verallgemeinerbaren Ergebnissen man in dieser Frage auch immer kommen mag – ein Minimum muss unter allen Umständen gewährleistet werden: nämlich dass die Schwächsten, aus deren sprichwörtlicher ›Ohnmacht‹, ›Wehr-‹ und ›Schutzlosigkeit‹ die Verantwortung der Anderen hervorgeht, nicht von Anfang an in ihrer Existenz *derart* beschädigt werden, dass sie sogar an einer angemessenen Artikulation dessen, was ihnen widerfahren ist, auf unabsehbare Zeit gehindert werden.

Dritte sind es in der Regel, die diese Aufgabe stellvertretend und mit advokatorischer Absicht übernehmen müssen; und zwar gewandt an eine Gesellschaft, die infolge der bezeugten Gewalt zu einer *Politisierung leiblicher Existenz* übergehen muss, wenn sie das Schicksal der Schwächsten nicht mit Indifferenz quittieren kann bzw. will. Diese Existenz ist (abgesehen von abstrakten Rechten, die jeder/m von Geburt an ohnehin zustehen) demzufolge in familialen u.a. Lebensformen nicht etwa ›Privatsache‹, sondern Gegenstand öffentlicher Aufmerksamkeit, Für- und Vorsorge, wenn etwa verlangt wird, dass bei ärztlichen Untersuchungen oder in Kindergärten und Schulen von Anfang an auf Spuren von Gewalt geachtet werden soll, die das Kindeswohl ernsthaft gefährdet. Wie die öffentliche Diskussion nach dem Bekanntwerden digital offenbar höchst effizient und zigtausendfach organisierter, fälschlich als »Pädophilie« eingestufte sexualisierter Gewalt zuletzt bewiesen hat, stehen wir erst am Anfang einer unumgänglichen und möglichst umfassenden *Politisierung gesellschaftlicher Aufmerksamkeit und Wahrnehmung*, da man sich angesichts der neuesten Befunde eingestehen muss, die eigene Gesellschaft im Grunde nicht wirklich zu kennen.

Spätestens seit Hobbes' Zeit ist es zwar ein allgemein bewusst gewordenes Grundproblem auch politischer Theorie, wie die Gewalt zu entschärfen ist, die zusammen Lebende in ihren gegenseitigen Verhältnissen heraufbeschwören. Aber es kann offenbar keine Rede davon sein, dass die fragliche Gewalt als derartige Maßgabe des Politischen bereits hinreichend bekannt und zum Vorschein gebracht

worden wäre. Zwar liegt längst eine regelrechte Scholastik der Gewaltforschung vor, die mit einer Unzahl von Sammelbänden, Handbüchern und Definitionen aufwartet. Doch diese Forschung beginnt offenbar erst in jüngster Zeit überhaupt zu fragen, was wir unter verletzbarer und verwundbarer leiblicher Existenz zu verstehen haben, die schließlich auch vernichtet werden kann, nicht zuletzt politisch. In solcher Existenz wird Gewalt zuallererst als ›Übel‹ erfahren. *Die ›erste Wirklichkeit‹ von Gewalt liegt in ihrer leibhaftigen Wirkung auf diejenigen, die sie trifft, so unzureichend und klärungsbedürftig auch immer (besonders im Fall von betroffenen Kindern) das damit zunächst einhergehende Verständnis sein mag.* Dabei geht es um einen Prozess originärer Artikulation von *widerfahrener Gewalt als erfahrener Gewalt*, die selbst in ›eklatanten‹, vermeintlich eindeutigen Fällen vielfach darauf angewiesen ist, in einem kommunikativen Prozess mit Hilfe Anderer auf angemessene Art und Weise zum Vorschein zu kommen und im Verhältnis zu ihnen und Dritten überhaupt erst sagbar, mitteilbar, schriftlich fixierbar und überlieferbar zu werden.

Erst unter dieser Voraussetzung kann zunächst ›am eigenen Leib‹ widerfahrene Gewalt zum distanzierten ›Gegenstand‹ öffentlicher Diskussion oder einer Wissenschaft werden. Gewalt anschließend als solche verstehen, deuten und interpretieren zu wollen, erfordert vielfach einen lebenslangen Prozess, in dem zwischenzeitlich offen bleiben muss, inwiefern und mit welchen Wirkungen Gewalt erfahren wurde. Daraus, wie sie *widerfährt*, geht eben nicht eine eindeutige *Erfahrung* hervor, die eines solchen Klärungsprozesses gar nicht bedürfte, wenn sich das Widerfahrnis als evident darstellen könnte. Widerfahrnis und Erfahrung sind zweierlei, so dass sich nur im Durchgang durch *zwischenzeitliche Unbestimmtheit* herausstellen kann, worum es sich jeweils gehandelt hat. Bestenfalls ›wird sich das zeigen‹, d.h. nachträglich bewahrheiten. Unumgänglicher Ausgangspunkt ist dabei, wie sich Gewalt denjenigen darstellt, denen sie widerfahren ist. Aber das bedeutet wiederum nicht, dass sich einfach im Rekurs auf Widerfahrnisse klären ließe, was Gewalt ist bzw. wie sie zu ›definieren‹ ist.

Um ontologisch anmutende Was-ist-Fragen und Definitionsprobleme drehen sich akademische Lieblingsspiele, in denen es vor allem um deren ›Klarheit‹ geht. Selbst diejenigen, die dabei im Anschluss an Walter B. Gallie zu dem Schluss kommen, es hand-

le sich bei ›der‹ Gewalt unvermeidlich um ein *essentially contested concept*⁶⁴, übersehen dabei allerdings vielfach, wie alles Klären und Definieren, mit dem man Anderen gewissermaßen begriffstherapeutische Vorschläge macht (ohne sie zu einem präziseren Sprachgebrauch je zwingen zu können), entfernt bleibt davon, wie sich widerfahrene bzw. erfahrene Gewalt zunächst darstellt, falls sie sich überhaupt in artikulierbarer Art und Weise subjektiv ›darstellt‹ – was wir gerade im Fall der gegen die Schwächsten verübten Gewalt *nicht* voraussetzen können. Wo sie von Anfang an die Schwächsten betrifft, geht sie mit mehr oder weniger tiefgreifenden Beschädigungen ihrer Artikulierbarkeit und Mitteilbarkeit einher, zumal dann, wenn diejenigen, die sich zunächst als Adressaten anbieten, *selbst* die primären Subjekte der Gewaltausübung sind und nicht selten alles daran setzen, dass sie Anderen gegenüber nicht zum Vorschein kommt; es sei denn, diese spielen wie beim Kindes»missbrauch« ihrerseits die Rolle von Komplizen und Mittätern, die man ins Vertrauen ziehen kann.

Nach dem hier entfalteten Verständnis sind die daraus hervorgehenden mannigfaltigen Widerstandsformen gegen widerfahrene Gewalt nur vor dem Hintergrund eines ethischen Widerstands zu verstehen, der darin liegt, wie gerade der ohnmächtige, wehr- und hilflose Andere auf unhintergehbare Art und Weise unsere Verantwortung stiftet. Im Fall des neugeborenen Kindes hielt Hans Jonas das für geradezu evident.

Im Hinblick auf Flüchtlinge wäre ähnlich zu argumentieren. Alle Formen des Widerstands, die diese auf der Suche nach einem lebbareren Leben aufbieten mögen, und alle Formen von Widerstand, die man politisch, polemisch, ängstlich, rassistisch oder xenophobisch gegen sie in Stellung bringt, um sie sich vom Leib zu halten, setzen eine vorgängige Sozialität bereits voraus, in der einer dem Anderen auf Gedeih und Verderb nicht nur ausgeliefert oder ausgesetzt, sondern auch ›*leibhaftig*‹ *anvertraut* ist. So steht der politische Widerstand, den man in welcher Form auch immer gegeneinander ausübt, unvermeidlich unter dem ethischen Vorzeichen eines befremdlichen Widerstands, den wir uns vom Anderen her zuziehen, ohne dass ihn je jemand eigens ausüben müsste. Doch dieser ethische Widerstand lehrt uns nicht, wie wir einer als gewaltsam erfahrenen Wirklich-

64 Vgl. Anm. II zu Kap. X, 1 in diesem Bd.

keit im Konflikt mit Anderen so widerstehen können, dass wir sie nicht in den Kämpfen, in die wir uns verstricken, am Ende ruinieren müssen. Der besagte ethische Widerstand, in dem wir uns als leibhaftig für Andere Verantwortliche letztlich selbst widerstehen, bleibt deshalb rückhaltlos darauf angewiesen, sich im Politischen erst zu bewähren, wo wir Widerstand aufbieten, suchen und leisten in einem schier endlosen Gegeneinander, das kein Ende aller Kämpfe in Aussicht stellt. So gesehen haben wir reichlich Grund dazu, uns auch vor gegenseitigen Verstrickungen in endlose Widerstände gegen Widerstände in Acht zu nehmen. So sehr *uns Widerstehendes* wie auch *Widerstand unsererseits* ›Wirklichkeit‹ verbürgen mag, ohne die kein menschliches Leben möglich wäre, wie Hölderlin zu bedenken gab, so sehr muss beides uns doch auch bedrohen, wenn es aus dem Zwang, Widerstand zu leisten und es mit Widerständigem aufzunehmen, niemals und nirgends ein Entkommen gibt. Wir haben insofern Grund genug, alle Phänomene und Begriffe des Widerstands auf allen Ebenen erneut auf den Prüfstand zu stellen.

Kapitel XVII

Differenzierung und Diskriminierung – zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit

1. In ›Differenzen‹, Verschiedenheit und Ander(s)heit verstrickt (586) | 2. Aufhebung des unübersehbar Vielen und Verschiedenen? (589) | 3. Andere als Andere (593) | 4. Unterscheiden und sich orientieren (598) | 5. Zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung (601) | 6. Ist Diskriminierung rechtlich in Schach zu halten? (608)

*Die Sprache schüchterte mich ein.
Sie ging über Leichen.¹*

Unverhohlene oder subtile, eklatante oder latente, einmalige und vorübergehende oder andauernde, schließlich nicht nur einen, sondern viele und ganze Kollektive und Generationen betreffende Diskriminierung begegnet in mannigfaltigen Erscheinungsformen – von spöttisch-herablassenden Blicken über handfeste praktische Benachteiligung bis hin zu tiefgreifender Entwertung, die das leibhaftige soziale Dasein Anderer derart radikal und nachhaltig verletzt, dass jede Erinnerung an sie nur noch Schmerz ist, wie es Fred D’Aguiar beschrieben hat. Diese »Erinnerung ist Schmerz, der aufzuerstehen versucht«, heißt es in der deutschen Übersetzung eines Romans dieses Autors, der in diesem abschließenden Satz ein letztes Aufbegehren dagegen erkennen lässt, alles, was Versklavten widerfahren ist, in Bitterkeit und Tod münden zu lassen.² Dabei konnten sich Sklavenhalter als Diskriminierer³ darauf berufen, das »Kaufen von Verkaufen von Afrikanern« beruhe schlicht auf »ihrem Unterschied zu uns selbst«.⁴ Letzterer wird so als einfach ›vorhanden‹ ausgegeben und direkt in eine quasi ›natürliche‹ Rechtfertigung der Sklaverei und aller mit ihr einhergehenden Gewalt umgemünzt. Das

1 A. Stadler, *Einmal auf der Welt, und dann so*, Frankfurt/M. 2012, 341.

2 F. D’Aguiar, *Die längste Erinnerung*, Frankfurt/M. 1997, 160.

3 Weit überwiegend in den Fällen, die ich im Auge habe, weiße Männer, weshalb auch im Folgenden am Maskulinum festgehalten wird – ohne das männliche Geschlecht dadurch im Ganzen diskriminieren zu wollen.

4 Ebd., 126.

führt zur zutiefst irritierenden Frage, der im Folgenden nachgegangen wird: Wie verhalten sich Diskriminierung und Differenzierung zueinander? Der sozialphilosophische Diskussionsstand in dieser Frage lehrt uns keineswegs eindeutig, dass und wie Differenzierung auf nicht-diskriminierende Art und Weise geschehen kann oder sollte. Im Gegenteil haben wir es auch mit Positionen zu tun, die diskriminierende Differenzierung befürworten. Darauf gehe ich im zweiten Teil ein, nachdem ich auf den aktuellen Diskussionsstand in der Frage Bezug genommen habe, wie sich unser Leben als in Differenzen, Verschiedenheit und Ander(s)heit verstrickt erweist. Im zweiten Schritt gehe ich auf dieser in vieler Hinsicht umstrittenen Basis zum Begriff der Diskriminierung über, um demokratiekritische Schlussfolgerungen zu ziehen, die sich daraus ergeben, dass wir nicht versprechen können, (unvermeidliche) Prozesse der Differenzierung einerseits und (vermeidbare, zu verwerfende) Prozesse der Diskriminierung andererseits eindeutig voneinander zu unterscheiden – wobei in zweifellos anfechtbarer Art und Weise bereits vorausgesetzt wird, es komme uns darauf an oder es müsse darauf ankommen, im Gegensatz zu expliziten Befürwortern von Diskriminierungen, mit denen ich nicht übereinstimmen kann. Die Tiefe dieses Dissenses auszuloten, bleibt ein Desiderat, das im Folgenden nur gestreift wird, wo es darum geht, ob diskriminierende Unterscheidungen von Anfang an in ein auf Differenzierung elementar angewiesenes Leben eingreifen und ob sie einer souverän differenzierenden und diskriminierenden Subjektivität zu Gebote stehen. Die Antwort auf diese Frage fällt negativ aus, insofern wir uns von Anderen sagen lassen müssen, ob und inwiefern Diskriminierungen vorliegen.

1. In ›Differenzen‹, Verschiedenheit und Ander(s)heit verstrickt

Womit auch immer wir perzeptiv, affektiv oder kognitiv, in Modi der Wahrnehmung, der Imagination oder der Urteilskraft praktisch oder theoretisch zu tun haben, es setzt wenigstens voraus, dass man sich zunächst auf *Unterscheidbares* beziehen kann – bezogen auf ein Feld von Erfahrbarkeiten, in dem sich zumindest *etwas von anderem abhebt*. In diesem Sinne liegt *sich abzeichnende Alterität*

jeglicher *Distinktion*, jeglicher durch *Vergleich* deutlich zu machen-
den *Differenz* und jeder Zuspitzung einer Differenz zu *Opposition*,
Widerstreit und *Widerspruch* voraus. Das gilt auch für jeden um-
und abwertenden, polemogenen oder diskriminierenden ›*Umgang*‹
mit *Differenzen* und mit deren *Negation*. Diese zum Zweck erster
Orientierung vorgenommene, tatsächlich höchst komplexe Zuord-
nung der genannten Grundbegriffe ist keineswegs unumstritten.
Bis heute konfliktieren v.a. dialektische, phänomenologisch-herme-
neutische und systemtheoretische Beiträge zur Frage, wie diese Be-
griffe angemessen zu konfigurieren sind. So konnte Ricœur Sartres
phänomenologischer Adaption des Negationsbegriffs, aber auch ge-
neralisierter Rede von der »Arbeit des Negativen«⁵ bei Kojève mit
Jean Wahl eine regelrechte »inflation de négativité« vorwerfen, der
gegenüber er nicht nur auf »négativités disparates«, sondern auch
auf der »»naissance du négatif dans le distinct« et dans l'altérité«
bestand.⁶ Und in seinem Spätwerk liegt Alterität, die paradoxerweise
anders als sie selbst sein soll, nicht nur (wie in früheren Schriften)
allem Unterscheiden und Negieren voraus, sondern sie geht auch
über beides so hinaus, dass sie sich jeglicher ›Aufhebung‹ im Zu-
ge einer umfassenden Dialektik widersetzen muss⁷, die zeitweise
wie auch spätere Autoren systemtheoretischer Provenienz⁸ den An-
schein erweckte, es mit jeglicher Ander(s)heit aufnehmen zu kön-
nen.⁹ Noch immer ist es jedoch eine offene Frage, wie sich etwa
Unterschied und Alterität zueinander verhalten.¹⁰ Die hier nur *en*
passant angeschnittenen, zuletzt im Dialog mit Werner Stegmaier
ausführlich entfalteten Probleme müsste man jedenfalls klären kön-
nen, wenn man angeben will, wie und auf welcher (sinnlichen,

5 P. Ricœur, *New Developments in Phenomenology in France: The Phenomenology of Language*, in: *Social Research* 34, Nr. 1 (1967), 1-30.

6 P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47-65, hier: 55; R. Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99, Nr. 4 (2015), 599-639, hier: 611.

7 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, Kap. 10.

8 Genannt seien nur Georges Spencer Brown und Niklas Luhmann.

9 W. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016.

10 Vgl. Vf., W. Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022.

sozialen, ideologischen...) Ebene Diskriminierungen wirksam werden können. In der weitläufigen Diskussion um diesen Begriff ist indessen kein Konsens in dieser Frage festzustellen. Deshalb ist es zunächst unvermeidlich, ihn jeweils so aufzugreifen, wie ihn die beteiligten Autor:innen (unterschiedlich) verwenden. Dem entsprechend verhalte ich mich im Folgenden zunächst als Beobachter zu diesem Diskussionsfeld, ohne selbst sogleich eine normative Vorgabe in der Frage ins Spiel zu bringen, wie sich Differenzierung und Diskriminierung zueinander verhalten müssten. Und die bisherige Diskussion um die richtige Konfiguration jener Grundbegriffe setze ich nur insoweit voraus, dass ich den Deutungsvorschlag aufgreife, es gehe in allem Unterscheiden letztlich darum, nicht einer um jeden Preis abzuwehrenden Orientierungslosigkeit anheimzufallen.¹¹

Sich nicht an *wenigstens Unterscheidbarem* orientieren zu können, beschwört das nicht die Gefahr herauf, sich am Ende gar nicht mehr zurechtzufinden? Aufgrund solcher Erfahrung komme es auch zu genuin philosophischen Problemen, lehrte bekanntlich Wittgenstein und vor ihm schon Kant.¹² Im Gegensatz zu normalerweise vorübergehenden, nicht-psychotischen Orientierungsschwierigkeiten zeichnen sich solche Probleme allerdings durch die Besonderheit aus, dass sie Unterschiede, das Unterscheiden, das Unterscheidenkönnen, -müssen und auch Unterscheiden-sollen *als solches* problematisch, rätselhaft und geheimnisvoll erscheinen lassen. Wie ist all das überhaupt möglich? Wodurch? Und in welchen Grenzen kann all das menschliche Welterfahrung und Wirklichkeit verbürgen – nicht zuletzt auch im Sinne der »Begreiflichkeit von intersubjektiven Differenzen«¹³? Sind Unterscheidungen einerseits unumgänglich zu treffen und andererseits beliebig weit zu treiben, wenn man mit vorliegenden Unterschieden nicht auskommt oder sich mit ihnen nicht zufriedengeben kann? Oder sind sie stets maßvoll so zu treffen, dass sie beispielsweise als situationsbezogen ausreichend differenziert oder subtil genug erscheinen können? So unmittelbar *praktisch*, nämlich *orientierungsrelevant* diese Fragen anmuten mögen – so als könne es hier allemal nur um Unterschiede und Unterscheidun-

11 W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin, New York 2008.

12 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1977, 82, Nr. 123; I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, in: *Werkausgabe Bd. V* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 265–283.

13 H. Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981–1988*, Berlin 2018, 36.

gen gehen, die in einem bestimmten Kontext und bis auf Weiteres entsprechend zu bewerten wären –, so sehr fordern sie doch auch ein theoretisches Verständnis dessen heraus, um was es sich bei Unterschieden und Unterscheidungen überhaupt handelt und wie sie auf Andere zu beziehen sind, die sie – anders – treffen. Das aktuell besonders umstrittene Feld längst nicht mehr binär schematisierter, mannigfaltiger Geschlechterdifferenzen ist dafür gewiss ein bezeichnendes Beispiel. Allerdings betrifft die Problematik des Unterscheidens keineswegs nur diese inhaltliche Hinsicht, sondern grundsätzlich die Frage, wie sich das, was wir Wirklichkeit nennen, überhaupt darstellen kann, und welche praktischen, moralischen und ethischen Konsequenzen sich daraus ergeben.

2. Aufhebung des unübersehbar Vielen und Verschiedenen?

Von einzelnen und konkreten Unterschieden ganz bewusst absehend, hat bereits Platon deren abstrakteste Form anzugeben versucht. So im *Philebos* (14c ff.), wo das Eine und Unbegrenzte als dasjenige ausgemacht wird, in dem »das Viele« im Zuge von Abgrenzungen unterschieden werden kann, die sich wiederum auf »gemischtes und gewordenes Sein« beziehen, das sich gleich bleiben, aber auch verändern kann. Bereits hier war der zentrale Gedanke leitend, alles Unterscheidbare und Verschiedene könne nur Teil eines Ganzen bzw. Umfassenden sein, das in der philosophischen Überlieferung unter diversen Titeln immer wieder auftreten wird, ob als Kosmos, als Eines, als Einheit, als Nicht-Anderes oder Identität, die jegliche Differenz bzw. alles »Andere« in sich sollte aufheben können, wie es Hegel beschrieben hat. Selbst in seiner *Phänomenologie des Geistes* steht allerdings nicht die Frage im Vordergrund, wie sich Verschieden- bzw. Anderssein und Unterscheidbarkeit überhaupt zeigen.¹⁴ Vielmehr überspringt Hegel diese Frage weitgehend und lässt im Vorhinein jegliches Verschiedensein und jegliches Unterscheiden in die seither berühmte Formel münden, die eine finale

14 W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt/M. 1980; B. Rang, *Identität und Indifferenz*, Frankfurt/M. 2000.

»Identität von Identität und Nicht-Identität« bzw. Differenz statuiert, in der ein »absoluter Geist« endlich zu sich selbst kommen und »an und für sich« alles sollte aufheben können, was sich bis dahin zugetragen hat und denken lässt.¹⁵ Zentrales dynamisches Kernstück dieser Theorie ist der seine eigene Aufhebung erzwingende Widerspruch.¹⁶ Aber lässt sich alles, was ist oder uns widerfährt, als zunächst Widersprüchliches fassen? Dessen sind wir uns heute weit weniger sicher, als es offenbar Hegel war.¹⁷ Perzeptiv hebt sich etwas von etwas anderem wie eine Gestalt vor einem Hintergrund durch Salienz oder kontrastiv ab, fällt auf diese Weise auf oder weicht von anderem ab.¹⁸ Abweichendes kann sodann kognitiv als solches gewertet, be- und verurteilt werden, so dass unterschiedlich »Gegebenes« keineswegs einfach hingenommen wird, wie es wiederum ein Diktum Ludwig Wittgensteins als unvermeidlich hinstellt oder sogar empfiehlt.¹⁹ Epistemologen wie Gaston Bachelard sind so weit gegangen zu behaupten, überhaupt nichts sei je schlicht »gegeben«,²⁰ auch nicht als Unterschiedliches, Verschiedenes oder Unterscheidbares. Wieder andere ergänzen: schlechthin alles sei »konstruiert«, wobei nicht selten ein »bloß« herauszuhören ist.²¹ Was bloß konstruiert ist, dem geht offenbar insofern Substanz ab, als es möglicherweise jederzeit auch anders (um-)konstruiert werden kann. Und das wiederum wird nicht selten so verstanden, als laufe die Kontingenz des »auch anders« Möglichen geradewegs auf schiere Arbitrarität bzw. Willkürlichkeit hinaus.

Demzufolge hätten wir es *niemals* mit etwas zu tun, was einfach – von sich aus – unterschiedlich »ist« (und zwar so, dass wir uns danach auch zu richten hätten), sondern mit Unterschieden, die »gemacht« worden sind und in vermeintlich eindeutig »gegebenen« oder gar ein für alle Mal festliegenden Unterschieden keinesfalls eine zu-

15 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 41980, Kap. VIII.

16 T. Kesselring, *Die Produktivität der Antinomie*, Frankfurt/M. 1984.

17 Vgl. F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin, Zürich 2005, bes. Kap. XI–XIII.

18 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 293, 324.

19 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Werke Bd. 7, Frankfurt/M. 1984, 122, Nr. 630.

20 G. Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938], Frankfurt/M. 1987, 47.

21 S. J. Schmidt (Hg.), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt/M. 1987.

reichende Grundlage oder Rechtfertigung finden können. So geraten wir unversehens von einer *prima facie* unverfänglichen Feststellung über die Unterscheidbarkeit alles Wirklichen und von buchstäblich ›allem Möglichen‹ in einen uferlosen Streit darüber, wie es um das ›Gegebensein‹ von Unterschieden und Unterscheidbarkeit, um das Unterscheiden selbst, um dessen begrenzte oder unbegrenzte Spielräume und um dessen ›Sinn‹ bestellt ist.

Unterschiede selbst machen nicht ohne Weiteres und von sich aus einen Unterschied, wie es eine auf Gregory Bateson zurückgehende,²² inzwischen vielfach, u.a. von Niklas Luhmann wieder aufgegriffene Formel suggeriert, dem es allerdings gerade um die weitgehende Umcodierbarkeit von Unterschieden ging²³ – und zwar im Sinne weiterer Informationsverarbeitung,²⁴ so als käme es auf (von Luhmann vernachlässigte) Unterschiede zu anderen ›Systemen‹, die nicht bloß ›Informationen verarbeiten‹, gar nicht besonders an. Abgesehen davon stellen sich über diesen praktischen Sinn des Unterscheidens hinaus radikale, unser Verständnis von Wirklichkeit grundsätzlich betreffende Fragen wie diese: Wie kommt es überhaupt zu Unterschieden? Worauf sind sie zurückzuführen? Was bewirkt, wer ›trifft‹ sie? Und welche Folgen hat das, wenn man sich darin nicht einig wird, auf welche Unterschiede es ankommt oder welche ›zählen‹ sollten? Sind diese Fragen überhaupt im Rahmen einer philosophischen Diskussion zu beantworten, die von der klassischen Identitätsphilosophie über Heideggers ontisch-ontologische Differenz bis hin zur *différance* Derridas von ›inhaltlichen‹ Differenzen abgesehen hat, nicht selten mit der fragwürdigen Konsequenz, sie weitestgehend zu depolitisieren, so dass sie an die Wirklichkeit diskriminierender Unterscheidungen kaum heranreichen kann?²⁵

So konnte die Wahrnehmung, Vorstellung und Denkbarkeit von Abweichendem, von Alterität, Unterschieden, Verschiedenheit, *distinctions* aller Art (s.o.) unversehens in einen anhaltenden, radikalen Streit über Phänomene, Begriffe und Theorien der Differenz,

22 G. Bateson, *Ökologie des Geistes*, Frankfurt/M. ⁴1983, 582.

23 Wie er am Beispiel von Ethik und Moral zeigte; u.a. in: *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt/M. 1990.

24 N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* Frankfurt/M. 1985, 100.

25 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen ⁹1990; J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 29–52.

der Unterscheidung, des Unterscheidens und Unterschiedenwerdens münden, in den Menschen sich verstrickt sehen, ohne in diesem Streit je einen eindeutigen Anhalt oder eine klare Orientierung zu finden. Vorläufig wissen wir nur, dass *wir* diejenigen sind, zwischen denen dieser Streit allein ausbrechen kann. Wie und was auch immer ›andere‹ Lebewesen unterscheiden können (ihre Sinnesorgane erweisen sich oft als um ein Vielfaches besser, schärfer, sensibler, weitreichender, genauer... als unsere), für sie kann offenbar das Unterscheiden nicht *als solches* zum ›Problem‹ werden. Für uns dagegen nimmt dieses Problem inzwischen derart radikale Formen an, dass auch Zerwürfnisse zwischen verschiedenen Theoretiker:innen des Unterscheidens nicht auszuschließen sind. So halten manche maßgebliche und zu diskriminierende Unterschiede (sei es der Hautfarbe, der kulturellen Herkunft oder politischer Identität) für zweifelsfrei gegeben, während andere darauf bestehen, in der ›Realität‹ sei gar nichts einfach ›gegeben‹, schon gar nicht in selbstverständlicher bzw. *unmittelbar maßgeblicher* Art und Weise. ›Real‹ sei vielmehr gerade eine *primäre Ununterschiedenheit*, die nur durch ein *drawing of distinctions* (G. Spencer Brown) Konturen gewinnen könne.²⁶ Letzteres wiederum kann so weit gehen, dass wir uns am Ende als derart ›unterschiedlich‹ und sogar über alle Verschiedenheit hinaus als ›fremd‹ erweisen, dass die Unterschiede als gar nicht mehr kommunizierbar oder überbrückbar erscheinen – von einer finalen Versöhnung aller ›Differenzen‹ in geistiger, ›an und für sich‹ gegebener Identität ganz abgesehen, wie sie Hegel in Aussicht gestellt hat. Nicht umsonst lautet eine oft zu hörende Phrase, man habe mit Anderen »überhaupt nichts mehr gemeinsam«, man sei Anderen bzw. einander derart »fremd«, dass einen überhaupt nichts verbinde.²⁷ Als bloße Übertreibung ist das nicht abzutun. Schließlich ist auch die neuere Gewaltforschung zwischenzeitlich zu dem Ergebnis gelangt, Menschen seien in Anbetracht dessen, was sie Anderen antun können, gerade als diejenigen zu verstehen, die mit ihnen ›nichts

26 G. Spencer-Brown, *Laws of Form*, London 1969.

27 So reflektiert Hermann Broch im Vorfeld des sog. Dritten Reiches eine Verkehrung des Volkes ins »Gegenmenschliche«, das gegenseitige Verachtung heraufbeschwört. Dieser sensible Autor weiß aber auch, dass in jeder Verachtung »ein Stück Selbstverachtung steckt«, so dass die in der Verachtung Anderer liegende Aufkündigung jeglicher Gemeinsamkeit nicht das letzte Wort haben kann. Vgl. H. Broch, *Der Tod des Vergil*, München ³1968, 21, 139.

gemeinsam« zu haben scheinen, nichts jedenfalls in der Hinsicht, auf die es möglicherweise »entscheidend« ankommt, sei es die Empfänglichkeit für ein bestimmtes Gebot oder Verbot, sei es für die Stimme des Gewissens oder einen unverfügbaren, selbst schlimmster Gewalt widerstehenden Anspruch des Anderen.²⁸

3. Andere als Andere

Wie kein anderer hat gerade dieser Begriff das seit Jahrtausenden eingespielte Denken in Kategorien wie Unterschied, Verschiedenheit und Unterscheidbarkeit infragegestellt, seitdem gefragt wurde, was *Andere als Andere* überhaupt ausmacht.²⁹ Dass man von Anderen als solchen affizierbar ist, ohne sie zuvor wahrgenommen und einer »Vorstellung« unterworfen haben zu müssen, wurde durch die seit Wilhelm v. Humboldt und Ludwig Feuerbach mehr und mehr von Hegel sich distanzierende Philosophie des Dialogs geltend gemacht, der eingangs des 20. Jahrhunderts vor allem »jüdisch inspirierte« Autoren wie Martin Buber, Franz Rosenzweig und Emmanuel Levinas entscheidende Impulse gegeben haben.³⁰ Bei letzterem wird die eigentliche Alterität Anderer explizit von jeglicher Vorstellbarkeit abgesetzt³¹ und als pathisches Phänomen beschrieben – als Widerfahrnis, zu dem man sich nur nachträglich verhalten kann, um dem Anderen als solchem auf die Spur zu kommen. Von phänomenologi-

28 Vgl. J. K. Roth, *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford 2018, 139 ff.; N. Scheper-Hughes, P. Bourgois, *Introduction*, in: dies. (eds.), *Violence in Peace and War*, Oxford 2004, 24f.; D. J. Goldhagen, *Worse than War*, New York 2009, 215, 329, 353, 359; M. Lange, *Killing Others. A Natural History of Ethnic Violence*, Ithaca, London 2017, 5; Vf., *Zu den dark sides »ausgesetzten« kulturellen Lebens. Einspruch gegen den neuerdings erhobenen optimistischen Ton in der Kulturtheorie*, in: *Filozofija i Društvo/Philosophy and Society XXXI*, Nr. 4 (2020), 515–568; <https://doi.org/10.2298/FID2004515L>

29 Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 360 f., 403 f., 426 zum »Bruch« dieser Art des Fragens mit der die »großen Gattungen« Platons beerbenden Ontologie.

30 Obgleich sich Levinas zweifellos nicht als »Dialogist« verstanden wissen wollte. Vf. (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020.

31 E. Levinas, *Der Untergang der Vorstellung*, in: *Die Spur des Anderen*, Freiburg i. Br., München ²1987, 120–139.

scher Seite wurde dieser pathische Ansatz zwar vielfach aufgegriffen, aber zugleich darauf insistiert, dass sich das *páthos* dialektisch unaufhebbarer Alterität, die gerade nicht als bloß ›widersprüchliche‹ auf ihre eigene Selbstaufhebung hintreibt, nur als Fremdheit und nicht als Verschiedenheit denken lässt.³²

Verschiedenes bzw. Unterscheidbares erfordert demnach ein Drittes, etwa ein unterscheiden-könnendes Subjekt, das von ihm selbst Verschiedenes vor sich bringen, vergleichen, beurteilen und gegebenenfalls auch souverän darüber entscheiden kann,³³ wie es sich zu letzterem verhalten will. Dagegen widerfährt der Anspruch des Anderen, wurde behauptet, auch einem derartigen, scheinbar souveränen Subjekt so, dass er ihm bereits ›unter die Haut geht‹, bevor es sich unterscheidend und vergleichend von ihm Verschiedenem zuwenden kann. Wurde von Autoren wie Marcel Hénaff der idealistischen, von Hegel bis auf Platon zurückweisenden Tradition pointiert eine ›Alteritätsvergessenheit‹ zum Vorwurf gemacht, insofern sie von der bei Levinas gemeinten unaufhebbaren Ander(s)heit nichts wisse,³⁴ so verschärft die jüngere Phänomenologie diese Kritik noch zum Vorwurf einer ›Entzugsvergessenheit‹.³⁵ Während Derrida Hegel frühzeitig gegen Levinas' Polemik in Schutz nahm,³⁶ er kenne den Anderen und die Andere als solche gar nicht (sondern nur einen vorgestellten, gedachten und auf diese Weise ›angeeigneten‹ Anderen), insistiert diese Phänomenologie auf einer radikalen (nicht etwa absoluten) Fremdheit, die sich gerade durch den Entzug dessen bemerkbar machen soll, was uns als Alterität widerfährt. Auf diese Weise wird unter Berufung auf die *Cartesianischen Meditationen* Husserls auch gegen Levinas' Anknüpfung an letzteren Einspruch eingelegt, so dass Levinas die kritische Nachfrage nicht erspart bleibt, ob nicht auch er, der so sehr auf einer Alterität des Anderen bestanden hat (in seinen frühen Schriften ausgehend von einer *alté-*

32 B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997.

33 Vgl. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus*, 57, 133, 167, 270.

34 M. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen*, Bielefeld 2014, 171–179; Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*, Bd. I. *Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*, Freiburg i. Br., München 2018, 302 f.

35 Vf., ›Entzugsverlust‹. Zu einem kritischen Grundgedanken der Phänomenologie des radikal Fremden, in: *Umsonst ›geben‹? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, Kap. VI.

36 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976.

rité feminine), die uns weder praktisch noch theoretisch jemals zur Disposition stehen könne, allzu sicher und bestimmt davon spricht, was diese Alterität denn eigentlich ›bedeutet‹ – sei es nun eine Verantwortung, die der Andere uns ›gibt‹, sei es darüber hinaus eine Gerechtigkeit, nach der er als Anderer unter vielen Dritten verlangt, oder letztlich Friede...

Wäre es so, dann könnte man sich davon allerdings praktische Orientierung versprechen – obwohl die Alterität des Anderen derart radikal angesetzt wird, dass es gar nicht mehr in Frage kommen kann, letzteren von vornherein etwa als Mitglied einer *pólis*, als *civis*, als Mitbürger:innen oder Zeitgenossen einzustufen, mit dem man auf gewisse Weise bereits orientierungswirksam vorverständigt wäre. Abgesehen von Kindern, Frauen und ortsansässigen Metöken koexistieren Bürger gemäß aristotelischer Vorstellung politisch umwillen des Guten – im Gegensatz zu Fremden, mit denen man angeblich weder ethisch noch auch politisch etwas gemeinsam hat. Vor allem die spanische Spätscholastik hat den Gedanken einer orientierungswirksamen Verbundenheit aller Menschen auf ein globales *bonum commune orbis* ausgeweitet, aus dem manche glaubten schließen zu können, alle Menschen gehörten im Grunde ›immer schon‹ gemäß dieses Guten einander zu und zwischen ihnen bestehe gar keine radikale Fremdheit (nur wüssten sie dies nicht oder vergrößerten es wieder, wenn sie gewaltsam gegeneinander vorgehen). Der moderne Universalismus suggeriert vielfach unter Berufung auf die Ideale der Französischen Revolution und auf die Menschenrechte das Gleiche.³⁷

Doch hat man Anderen noch *im* kosmopolitischen Horizont der Moderne derart Gewalt angetan, dass speziell Levinas dem glaubte nur mit einer *Hyperbolik der Alterität* Rechnung tragen zu können, so dass es den Anschein hat, als sei jede(r) Andere gerade kraft einer weder wahrnehmbaren noch vorstellbaren oder denkbaren radikalen Ander(s)heit ›ganz‹ bzw. ›absolut‹ anders und insofern auch jeglicher Gewalt entzogen. Kritiker wie Dominique Janicaud haben darin den Versuch einer gänzlich unzulässigen Theologisierung der

37 M. Lutz-Bachmann, A. Niederberger, P. Schink (Hg.), *Kosmopolitanismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*, Weilerswist 2010; E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg, Basel 2019.

Phänomenologie gesehen, die sie um jegliche ›Ausweisbarkeit‹ der Erfahrbarkeit einer solchen Alterität zu bringen droht.³⁸ Dabei hatte Levinas, der die Unterscheidung von radikaler und absoluter Alterität nicht durchgängig beachtet, immer darauf bestanden, keineswegs Theologie betreiben zu wollen und sah sich einem gastlichen Denken verpflichtet, das niemanden durch exklusive Prämissen ausschließt, sondern, im Gegenteil, dazu einlädt, sich an einem wirklich offenen Dialog zu beteiligen, in dem alles zur Diskussion gestellt werden können muss. *Alles*, das heißt hier vor allem: auch einen Glauben, den man nicht als Andere von vornherein ausschließende Berufungsinstanz ins Spiel bringen darf. Wer das tut, wäre im Anschluss an Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* zu fragen, schließt der sich nicht aus einer hospitablen Vernunft selbst aus, die grundsätzlich jeder und jedem Zutritt gewähren müsste?³⁹

Möglicherweise verfängt dieser Einwand zwar nicht, wenn die radikale Alterität des Anderen noch anders als im Zuge einer ›gläubigen‹ *Berufung auf sie* ins Spiel kommen und maßgeblich werden kann. Doch irritiert besonders in praktischer Hinsicht die auch bei Levinas durchaus anzutreffende Verabsolutierung des Anderen. Droht nicht alles, was man ihr zuschreibt, in einen sich unanfechtbar gebenden Dogmatismus umzuschlagen, allen Dementis zum Trotz? Kann man sich in praktischer Hinsicht überhaupt an einem verabsolutierten Anderen *anders* als ›gläubig‹ und zugleich ›exklusiv‹ orientieren?

Ist die gleiche Frage nicht auch an Verfechter *nicht verabsolutierter*, aber als *radikal* begriffener Alterität zu richten? Kann man sich *an* radikaler Alterität oder *durch sie* orientieren?⁴⁰ Bietet sie konkrete Orientierung im Sinne der Verantwortung oder der Gerechtigkeit? Oder verlangt sie danach? Und wie wäre dem Rechnung zu tragen, ohne sie zu verfehlen? Verlangt nicht jede Praxis der Verantwortung und der Gerechtigkeit (wie auch einer Ethik der Für- und Vorsorge, einer Teleologie ›guten Lebens‹ und einer deontologischen Moral) nach Hinsichten und Beschränkungen, die sie überhaupt erst ›lebar‹ machen? Uneingeschränkte Verantwortung für alles und unein-

38 D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009; *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin 2014.

39 Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 129.

40 Siehe oben, Anm. 10.

geschränkte Gerechtigkeit für jede(n) sind schlechterdings *unlebbbar*, jedenfalls für leibhaftige, endliche ›Lebewesen‹, wie wir es sind.

Wenn das zutrifft, verlangen diese Begriffe, die in der vor allem an Husserl anschließenden Philosophie der Alterität bis hin zu Ricœur von der Anderheit des Anderen her gedacht wurden, gewissermaßen nach einem ›Zuschnitt‹ oder nach einer Konturierung, ohne die sie womöglich radikal *desorientierende* Konsequenzen haben müssten. Ein vielfach statuiertes *unbedingtes* Verlangen nach Verantwortung und Gerechtigkeit⁴¹ mag produktiv irritieren und eine bornierte Lebenspraxis aus einer ethisch und moralisch schläfrigen Normalität reißen. (Nicht zuletzt darin kann man den praktischen Ertrag auch der Dekonstruktion dieser Begriffe sehen, wie sie Derrida, u.a. inspiriert von Levinas, versucht hat.) Aber wenn es dabei bleibt, drohen dann nicht *nicht-konkretisierte* Forderungen nach Verantwortung und Gerechtigkeit leer zu bleiben und den praktischen Sinn dieser Begriffe geradezu zu konterkarieren? Mit anderen Worten: Muss man nicht ›unterscheiden lernen‹, wem unter welchen Umständen in welcher Hinsicht, im Rahmen welcher Möglichkeiten etc. Verantwortung und Gerechtigkeit geschuldet sind?

So plausibel das auf den ersten Blick erscheinen mag, droht die alteritätstheoretisch zur Geltung gebrachte Hyperbolik beider Begriffe auf diese Weise nicht rasch ganz und gar verspielt zu werden? Triumphieren am Ende wieder diejenigen, die ganz ›aus eigener Machtvollkommenheit‹ meinen zur ›diskriminierenden‹, Andere abwerfenden und praktisch mehr oder tiefgreifend benachteiligenden Entscheidung darüber befugt zu sein, wer wem was schuldet und wer wem was nicht? Wären wir dann über das klassische Identitäts- und Differenzdenken, das von einer Selbigkeit oder Selbstheit ausgeht, die *sich selbst* sekundär von Anderem und Anderen unterscheidet *und dabei über den Sinn des Unterscheidens selbst verfügt*,⁴² überhaupt einen Schritt hinausgekommen? Oder fordert die Philosophie der Alterität auch zu einem andersartigen, ganz neuen Verständnis der Praxis des Unterscheidens heraus, die nicht mehr auf ein subjektives und souveränes, sei es kontradiktorisches, sei es konträres

41 Vf., M. Staudigl (Hg.), *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*, Baden-Baden 2014.

42 K. Gloy, *Alterität. Das Verhältnis von Ich und dem Anderen*, Leiden, Boston 2018, 15f., 19.

Bestimmen des Verschiedenen durch Negation (Spinozas *omnis determinatio est negatio*), durch Herausgreifen von Differentem aus einem angeblich »indifferenten Feld von Möglichkeiten«⁴³ oder als Abgrenzung von Anderem aufzufassen wäre, dem nach altbewährter Methode kataphatisch oder apophatisch dieses oder jenes zu- oder abzusprechen ist?

4. Unterscheiden und sich orientieren

Wie wäre das für die ›Lebbarkeit‹ eines leibhaftigen, endlichen Lebens unabdingbare praktische Unterscheiden der erforderlichen Orte, Hinsichten, Bedingungen und Möglichkeiten, an denen es sich mit und unter Anderen orientieren könnte, zusammenzubringen mit einer radikalen philosophischen Kritik an einer sich souverän gebenden Subjektivität, die jegliches Unterscheiden und Sichorientieren allein für ihre eigene Angelegenheit hält und womöglich stets im *Sich-selbst-Unterscheiden* von Anderem und Anderen befangen bleibt, um womöglich ein diskriminierendes Spiel mit ihm zu treiben? Wie wäre andererseits zu vermeiden, dass man letzteres einer verabsolutierten Alterität einfach unterwirft, die doch keineswegs unsere praktischen ›Orientierungsprobleme‹ erübrigen kann und sie sogar radikal zu verschärfen droht? Ist nicht allein von einer Philosophie der Orientierung, wie sie Werner Stegmaier entfaltet hat, ein gewisses Gegengewicht gegen die geradezu desorientierende Übermacht einer radikalisierten oder verabsolutierten Alterität zu erwarten, aus der keineswegs direkt hervorgeht, wozu sie uns praktisch herausfordert?⁴⁴ Wie soll man sich Alterität und Differenz, Praktiken des Unterscheidens und zwischen Orientierungsbedürfnissen und -zwängen changierende Probleme miteinander verbunden denken, so dass das radikalisierte Alteritäts- und Differenzdenken, wie es etwa bei Levinas und Derrida anzutreffen ist, nicht einfach einem Orientierungsverständnis zum Opfer fällt, das seinerseits darauf angewiesen sein könnte, sich von subjektiv nicht verfügbaren radikalen Erscheinungsformen von Alterität und Differenz irritieren zu lassen? Drohen uns diese Erscheinungsformen ihrerseits nicht weitgehend

43 Ebd., 110 f., 127.

44 Siehe oben, Anm. 11.

im Stich zu lassen, wo es um die *Wirklichkeit* unserer Verhältnisse zu Anderen geht? Hat die Philosophie der Alterität und der Differenz nicht die Problematik geradezu *wirklichkeits-konstitutiven* Unterscheidens außer Acht gelassen? Und verspricht nicht *allein diese*, uns vor einer desorientierenden Übermacht radikaler Alterität und Differenz zu bewahren, die uns im Stich zu lassen droht, wenn es darum geht, wozu sie praktisch herausfordert?

Ironischerweise zeigt sich letzteres nicht selten gerade dort, wo man unentwegt ein Loblied auf das Anderssein, auf die Verschiedenheit und Pluralität aller Menschen singt, sei es unter Berufung auf Theodor W. Adorno, auf Hannah Arendt oder auf zahlreiche Vertreter:innen einer »Politik der Differenz«,⁴⁵ die immer wieder Gefahr läuft, alle Differenzen indifferent erscheinen zu lassen bzw. einzuebennen.⁴⁶ Diese Gefahr droht offensichtlich, wenn nur allgemein und in diesem Sinne unterschiedslos von einer zu achtenden, ethnischen, geschlechtlichen, geschichtlichen oder identitären Differenz *so* die Rede ist, als würde aus dieser allein schon folgen, wonach sie verlangt. Wenn das aber nicht überzeugt (worauf u.a. Verfechter:innen einer Politik der Umverteilung wie Nancy Fraser insistieren, die sich vehement gegen eine verbreitete, zumal politische Überwertigkeit von Identitäts- und Differenzfragen wenden⁴⁷), müssen wir uns dann nicht vor einer »Apologie der Differenz um der Differenz willen« hüten, die »im Grenzfall sämtliche Differenzen indifferent macht« (wie Ricœur befürchtete) und mit der auch ein »Identitärer« wie Alain de Benoist – explizit unter der Devise *vive la différence!* – sein populistisches Spiel treiben kann?⁴⁸ Kann gerade eine Apologie der Differenz in Indifferenz und insofern ironischerweise in *Differenzvergessenheit* umschlagen? Besteht dieser Verdacht zu Recht auch gegenüber Positionen, die eine der Achtung der Verschieden-

45 Zu denen man (ungeachtet vieler Unterschiede zwischen ihnen) Iris M. Young, Martha Minow, Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Judith Butler, Luce Irigaray und viele andere zählen kann.

46 So ist von abstoßenden und widerwärtigen »Differenzen« in diesem Zusammenhang kaum je die Rede.

47 N. Fraser, *Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik*, in: dies., A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. 2003, 13–128.

48 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 346. Ich komme weiter unten auf jene Parole zurück.

heit Anderer verpflichtete *Differenzsensibilität* zum Programm gemacht haben? Sind nicht gerade diese Positionen in Wahrheit weit entfernt davon, sich etwa zu ethnischen Differenzen indifferent zu verhalten? Bezeugen sie nicht eine unbedingte Hospitalität im Verhältnis zu mannigfaltigen Andersheiten, die sich nicht diskursiv artikulieren oder diskriminierend an ihrer politischen Artikulation gehindert werden? Demonstriert der Diskurs der Differenz nicht sogar die Bereitschaft, *unaufhebbarer* Andersheit gerecht werden zu wollen?⁴⁹ Ist man nicht erklärtermaßen willens, selbst die radikale Differenz Anderer zu achten, die uns als Fremdheit begegnet?⁵⁰

Verspricht demgegenüber aus der Sackgasse, in die ein weitgehend formalisiertes, auf ›inhaltliches‹ Anderssein wenig Rücksicht nehmendes Differenzdenken zu geraten droht, eine Philosophie praktischen Unterscheidens und der Orientierung herauszuhelfen, die – sei es von Nietzsche, sei es von Wittgenstein, Peter Winch oder Clifford Geertz u.a. ausgehend – eher den kulturellen Lebensformen verpflichtet ist, in denen sich menschliches Unterscheiden und Orientieren so oder so bewähren muss?

Diese Fragen zwingen dazu, bislang noch wenig miteinander verknüpfte Theoriefelder miteinander in Verbindung zu bringen: die der ›post-idealistischen‹ Denker der Differenz (von Heidegger und Derrida über Gilles Deleuze bis hin zu Luhmann u.v.a.) und der Alterität (von Levinas über Ricœur und Bernhard Waldenfels bis hin zu Gerhard Gamm u.v.a.) einerseits, die der Erforscher praktischen Unterscheidens und (Sich-)Orientierens (von Michel de Certeau und Pierre Bourdieu bis hin zu Judith Butler und François Jullien) andererseits. Die einen tendieren dahin, alles Differente im Rekurs auf eine *chôra* zu unterlaufen, die es überhaupt erst ermöglichen können soll, dass uns Abweichendes, Anderes und Verschiedenes begegnet und widerfährt,⁵¹ *ohne uns als solches immer schon zur Verfügung zu stehen*, oder es in einer unheimlichen »unendlichen

49 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M. 1997.

50 Welch schwierige Probleme das praktisch aufwirft, zeigt u.a. der Band von A. Schäfer (Hg.), *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit*, Paderborn 2007.

51 J. Derrida, *Chôra*, Wien 1990; E. S. Casey, *Strangers at the edge of hospitality*, in: R. Kearney, K. Semonovitch (eds.), *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*, New York 2011, 39–48, hier: 44 f.

Passage«⁵² sich auflösen zu lassen, die nichts Gleiches bestehen lässt, wie es schon Nietzsche behauptet hatte. Dagegen beharren die anderen eher darauf, dass wir unumgänglich darauf angewiesen sind, uns unterscheidend und diskriminierend in einer Welt orientieren zu können, die uns andernfalls in eine psychotische Weltlosigkeit zu stürzen droht. Zeichnet sich in der Überkreuzung beider Problematiken eine *Renaissance der Psyche* ab, die man geradezu als den Ort auffassen könnte, wo Differenz und Alterität zusammentreffen, ohne je nach Maßgabe von Orientierungsbedürfnissen und -zwängen zur Deckung kommen zu können?

Kann und muss man sich *durch* Andere und *an* Anderen als solchen, deren Alterität unaufhebbar bleibt, orientieren? *Verlangen* und *bieten* sie Orientierung? Und zwar durch wirklichkeitskonstitutive Unterscheidungen, in denen ihre Alterität niemals aufgehen kann? Versprechen uns andererseits solche Unterscheidungen von einer Übermacht radikaler, nicht selten verabsolutierter Alterität zu befreien, die andernfalls auf neue Formen von Unterwerfung und Heteronomie hinauszulaufen drohen? Bedürfen wir im Gegensatz zur ›Differenz‹ Anderer, zu ihrer Verschiedenheit und Fremdheit, die man vielfach summarisch unter dem Oberbegriff der Alterität oder Ander(s)heit fasst, zusätzlicher, ›diskriminierender‹ Unterscheidungen, ohne die unser Leben gar nicht wirklich lebbar wäre, insofern es Gefahr liefe, ohne sie einem ufer- und heillosen ›Anderssein‹ von allem und jedem ausgeliefert zu bleiben? – Vor dem Hintergrund dieses im verfügbaren Rahmen nur kurz skizzierten Diskussionsstands möchte ich wie eingangs angekündigt nun zu demokratiekritischen Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung übergehen.

5. Zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung

In den liberalen Demokratien des Westens gilt Diskriminierung einerseits weithin als unakzeptabel, als illegitim und in bestimmten Formen ausdrücklich als illegal. Das bedeutet jedoch keineswegs,

52 F. Ferrari, J.-L. Nancy, *Die Haut der Bilder*, Zürich, Berlin 2006, 103.

dass sie auf ganzer Breite auf dem Rückzug wäre. Weiterhin wird diskriminiert und Diskriminierung beklagt, wohin man auch schaut. Sei es auf Seiten derer, die sich (mit Recht oder nicht⁵³) diskriminiert fühlen, sei es auf Seiten Dritter, die advokatorisch für sie eintreten, um auf Formen der Abwertung, der Beleidigung oder Benachteiligung Anderer aufmerksam zu machen, denen offenbar systematisch und kollektiv ein Unrecht geschieht – oft angeblich ›nur‹, weil sie als ›anders‹ klassifiziert werden. »Anderssein genügt als Todesurteil«, schrieb Erwin Chargaff in seiner *Kritik der Zukunft* – und setzte noch eins drauf: »Da die Erde geradezu von Anderen bewohnt wird [...], könnte [man] sagen, daß die Menschheit [...] auf die Ausrottung der Andersartigen [lauert]«⁵⁴, d.h. dass sie selbstdestruktiv verfasst ist. Aber vom schieren ›Anderssein‹ über dessen Beurteilung bis hin zur Genozidalität und Suizidalität der menschlichen Gattung ist es doch ein weiter Weg. Dass jede(r) ›anders‹ ist, braucht solange keine Gewalt heraufzubeschwören, wie das ›Anderssein‹, ›-denken‹, ›-leben‹ und ›-lieben‹ nicht so *gewertet* wird, als verlange es *als solches* geradezu nach Gewalt. Und auch das genügt noch nicht, solange sich die Wertung nicht systematisch gegen ein Kollektiv Anderer richtet, von dem man sich unterscheidet, das man sodann diskriminiert und womöglich tödlichen Folgen aussetzt – bis hin zum sozialen Tod und zur bürgerlichen, rechtlichen und physischen Vernichtung, gegen die sich die Diskriminierten von heute womöglich als Diskriminierer von morgen zur Wehr setzen⁵⁵ – wenn sie dazu in der Lage sind. Zwingt Diskriminierung unweigerlich

53 Hier und im Folgenden bekommt man es durchgängig mit einer Ambiguität dieser Frage nach dem ›Recht‹ zu tun, insofern die erste Artikulation einer Verletzungserfahrung von der Frage zu unterscheiden ist, ob man den Betroffenen hinsichtlich ihrer Deutung ›Recht geben‹ wird. Das von mir unterstellte (weiter gefasste) Recht der Artikulation liegt dem unumgänglich voraus. Die Betroffenen ›befragen‹ (und ihnen das ›Recht‹ einräumen, zunächst gehört zu werden), bedeutet nicht, ihnen (in jeder Hinsicht...) ›Recht zu geben‹. Darauf wird mehrfach zurückzukommen sein.

54 E. Chargaff, *Kritik der Zukunft*, Stuttgart 1983, 114.

55 Das liegt nahe, wenn man die hier außen vor gebliebenen leibhaftigen Folgen tiefgreifender und anhaltender Diskriminierungsprozesse bis hin zu Resentiments gegen jene bedenkt, die sich systematischer Herabwürdigung und Benachteiligung Anderer schuldig gemacht haben. Wie sollte es unter einer solchen Bedingung möglich sein, die Diskriminierer nicht ihrerseits zu diskriminieren, sobald man effektiv dazu in der Lage ist? So aber drohte sich das fortgesetzte Diskriminieren in eine Logik von Gewalt und Gegen-Gewalt zu

zur Symmetrie? Muss man Diskriminierer ebenfalls diskriminieren? Und gerät man dadurch unvermeidlich auf die abschüssige Bahn zunehmender gegenseitiger Gewalt gegen ›Anderer‹, die letztlich alle in ihren Sog ziehen muss? Kann man sich, um das zu vermeiden, auf anscheinend ›unschuldiges‹ Differenzieren Anderer zurückziehen, das ihrem ›Anderssein‹, ›-denken‹, ›-leben‹, ›-lieben‹... Rechnung trägt und womöglich Respekt zollt, ohne sich dabei im Geringsten diskriminierend zu verhalten?

Vor diesem weiten und düsteren Hintergrund – zwischen unvermeidlicher Differenzierung, zu vermeidender Diskriminierung und am Ende tödlicher Gewalt – bewegen sich die nachfolgenden Überlegungen. Sie beschränken sich aber auf die Frage, ob die angedeutete Nähe zwischen Differenzierung und Diskriminierung auf juridischem Wege zu bewältigen ist – etwa indem man letztere untersagt und unter Strafe stellt. Ich werde zu zeigen versuchen, dass das eine fatale Illusion ist. Zur Diskussion stellen möchte ich die Frage, wohin das führt.

Friedliche Konfliktbeilegung, Toleranz, Respekt, Achtung und Anerkennung Anderer stehen in den Demokratien des Westens in hohem Kurs; zumindest ›verbal‹ und in intellektuellen Diskursen. Darauf halten sich diese Demokratien anscheinend auch und gerade dann viel zugute, wenn sie von Unfriedlichkeit, Intoleranz, fehlendem Respekt, Miss- und Verachtung zerrissen zu werden drohen. Zweifellos: Nicht jede(r) bekennt sich demonstrativ zu jenen Begriffen als »Werten«, die als solche seit langem auch philosophischer Anfechtung ausgesetzt sind. Man hat sogar von einer »Tyrannei der Werte« gesprochen, durch die anscheinend alles Mögliche um- und abgewertet werden kann.⁵⁶ Aber wer wagt es, offen *für* Krieg, Intoleranz und Verachtung zu plädieren oder sich auch ›nur‹ *für* die Diskriminierung Anderer auszusprechen, die im politischen Diskurs der Gegenwart eindeutig als zu Verurteilendes gilt? Allenfalls hält man Intoleranz all jenen gegenüber für angebracht, die es an Toleranz, Friedlichkeit, Achtung und Anerkennung Anderer fehlen

verstricken, die womöglich kein Ende kennt. Umso erstaunlicher sind die Fälle, in denen es *nicht* dazu kommt.

56 M. Buber, *Politische Schriften*, Frankfurt/M. 2010, 644 f.; C. Schmitt, E. Jüngel, S. Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979.

lassen oder erklären, sich um all das nicht scheren zu wollen oder es zu verweigern.⁵⁷

Nur wenige berufen sich heute wie Botho Strauss auf eine angeblich »natürliche Anlage der Diskriminierung, die das Kind noch besitzt«, die ihm aber durch eine Ideologie der politischen Korrektheit ausgetrieben werde, wie der Dramatiker mit dem Unterton des Bedauerns behauptet. Diese Ideologie sei, so Strauss, einer Gesinnungs-Minorität zu verdanken, die uns nichts anderes mehr zu denken und zu sagen erlauben wolle als genau das, »was nicht ebenso alle sagen könnten«.⁵⁸ Nicht etwa, weil es rationaler Prüfung standgehalten und sich insofern als konsensfähig erwiesen habe, sondern schlicht aus einem triumphalen ›linken‹ Konformismus heraus, der jeglichen Widerstand abweichenden Denkens ausmerzen und stattdessen eine softe Ideologie der Toleranz und der Anerkennung jeglicher Diversität installieren wolle – mit einer Ausnahme freilich: mit der Ausnahme eines wirklich freien Denkens, das sich herausnehmen kann, ›dagegen‹ zu sein – wogegen auch immer. Das mag als allzu wenig erscheinen, um politisch irgendetwas Besonderes zu besagen, wird aber doch bemüht, um sich selbst einen Non-Konformismus zu bescheinigen, mit dem der ›linke‹ Konformismus angeblich auf Kriegsfuß steht, obwohl oder gerade weil es sich um die Ideologie einer Minderheit handelt (wie Strauss offenbar meint), der es gelungen zu sein scheint, ihr affirmatives Denken des Demokratischen den entsprechenden politischen Lebensformen aufzuzwingen, in denen faktisch so gut wie niemand mehr freien Geistes sein könne – abgesehen von einer elitären Minderheit, die noch sage, was sie ›wirklich‹ denkt. In erster Linie beklagt sie, dass genau das weniger denn je möglich sei. Und damit hat sie verblüffenden publizistischen Erfolg, der mit dem beklagten Missstand, nicht mehr frei reden und denken zu können, in krasssem Widerspruch steht.

Hier fehlt nicht viel, und wir landen bei einer Apologie der Diskriminierung Anderer als einer Art Selbstverteidigung gegen das

57 Wird letzteres pauschal von Anderen behauptet, kann die im Namen der Toleranz geforderte Intoleranz allerdings sehr leicht in neue Diskriminierungen umschlagen, wie es in aktuellen, vielfach von außerordentlicher Selbstgerechtigkeit geprägten Debatten über »Freiheit oder Denkverbote?« überdeutlich wird. Vgl. die Diskussion unter diesem Titel zwischen Sandra Kostner und Matin Lütke in *Die Zeit* (no. 45; 4. 11. 2021, S. 16).

58 B. Strauss, *Der Leviathan unserer Tage*, in: *Die Zeit* 37 (2020), 49.

Aufgehen in einer alles und jeden nivellierenden Gleichheit, die unter dem Anschein der Toleranz, Achtung und Anerkennung Anderer in Wahrheit das Gegenteil zu betreiben scheint: die politische Liquidierung jeglichen wirklich abweichenden ›Andersseins‹ und ›Andersdenkens‹ nämlich. Diskriminiert – und ihr seid wieder wer, scheint der Kulturkritiker seinen Lesern zuzurufen –, statt euch selbst aufzugeben in einem anachronistischerweise immer noch als ›Gesellschaft‹ bezeichneten politischen System, das kein wahr- und wehrhaftes Anderssein mehr zulassen wolle oder könne. Wehrt euch, indem ihr unterscheidet und euch selbst unterscheidet – und zwar von Anderen, könnte dagegen eine zeitgemäße Parole derer lauten, die auch den Preis der Diskriminierung nicht scheuen; vorausgesetzt, es handelt sich um die Diskriminierung *aus ihrer Sicht* ›Anderer‹.

Hatte nicht auch einer der Chefideologen der französischen Identitären, Alain de Benoist, vor Jahren schon im Fahrwasser einer sogenannten »Konservativen Revolution«⁵⁹ in diesem Sinne die Kampffparole ausgegeben: *vive la différence*?⁶⁰ Passte das nicht ironischerweise ausgezeichnet in den Kontext einer »Politik der Differenz«, die ausdrücklich der Anerkennung des Verschieden- und Fremdseins Anderer verpflichtet war – allen voran Frauen, *people of colour*, Behinderte und Angehörige von Minderheiten? Sollte ihnen allen nicht ein »Recht auf Anderssein« zugestanden werden bzw. *auch ohne* solche ›Großzügigkeit‹ *zustehen*? Hatten die französischen Rechtsradikalen am Ende gar nichts anderes getan, als sich diese Forderung zu eigen zu machen – allerdings mit dem praktischen Effekt, pauschal diskriminierten Fremden keinerlei Anspruch zuzubilligen, die ihnen gezogenen Grenzen von sich aus zu überschreiten, sei es als Arbeitsnomaden, sei es als Zuwanderer oder Flüchtlinge? Vielmehr sollten sie dort bleiben, ›wo sie hingehören‹. Die eigenen Landsleute dagegen glaubte man eigens daran erinnern zu müssen, dass es auch eine »Pflicht zur Differenz« gibt, d.h. sich klar und eindeutig von Anderen bzw. Fremden abzugrenzen, ethnisch und historisch, national und territorial. Anscheinend erwies sich die ›eigene‹, nationalistisch reduzierte Differenz nicht als

59 A. Mohler, K. Weissmann, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*, Graz 62005.

60 R. Herzinger, H. Stein, *Endzeitpropheten*, Reinbek 1995; de.wikipedia.org/wiki/Alain_de_Benoist.

eindeutig genug und musste politisch überhaupt erst als solche eingeschärft, vereindeutigt, ethnisiert, naturalisiert, nationalisiert und territorialisiert werden. Und das konnte (in der Perspektive der Radikalen zumindest) nur gelingen, indem man diejenigen, die dazu nicht bereit waren, unter Rückgriff auf eine einschlägige Semantik als »Volksverräter« etc. diskriminierte und verächtlich machte.

Das geschah typischerweise ›im Namen des Volkes‹, das auf diese Weise als Gemeinschaft von Diskriminierern und Verächtern der an ihm selbst als abweichend und fremd wahrgenommenen ›Elemente‹ zum Vorschein kam bzw. so zum Vorschein kommen sollte. Dass es den Diskriminierern und Verächtern zu keiner Zeit gelungen ist, tatsächlich für die Mehrheit der jeweiligen Bevölkerung zu sprechen, tat dem keinen Abbruch. Wie schon Carl Schmitt glauben machen wollte, muss auch für sie gelten: *distinguo ergo sum* – was sich aus dessen Sicht ohne Weiteres in das Diktum *discrimino ergo sum* ummünzen lässt.⁶¹ Indem ich mich diskriminierend von Anderen unterscheide, existiere ich politisch; und wenn ich das in Verbindung mit meinen Gesinnungsgenossen tue, gilt anscheinend unmittelbar: Indem wir diejenigen diskriminieren, die nicht zu ›uns‹ gehören, manifestieren wir ›das Volk‹ bzw. *uns als ›Volk‹*, mag der Rest der Bevölkerung darüber denken, was er wolle. Das ›Volk‹ konstituiert sich in dieser Sichtweise geradezu durch die Diskriminierung, Ausgrenzung und Verachtung Anderer, die sich durch die sogenannte »Stimme des Volkes« Gehör verschafft, repräsentiert bzw. anscheinend unmittelbar verlautbart durch einen autoritären Anführer. Dabei wird geflissentlich vergessen, dass es »keine *vox populi*, sondern nur *voces populi*« geben kann, woran uns Victor Klemperer nach einschlägiger Erfahrung erinnerte.⁶²

Wie es scheint, bildet das ›rechte Volk‹, das daran offenbar nicht erinnert werden möchte, bislang nur eine Minderheit in den Bevölkerungen der Demokratien des Westens, denen sie zumutet, die Apologeten der Diskriminierung, Exklusion und Verachtung als deren Teil zu akzeptieren, ohne es ihnen gleich zu tun. Man

61 Vgl. C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991, 315, sowie zur politischen Brisanz dieser Formel im Kontext der Freund-Feind-Lehre, in der das Differenzieren sogleich ins Diskriminieren umschlägt, ebd., 115, 199, 202, 213.

62 V. Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Stuttgart ²⁶2015, 250.

unterscheidet sich von den Diskriminierern, diskriminiert sie aber nicht, obgleich es Diskriminierungsverweigerern offenbar nicht selten schwerfällt, Diskriminierer *nicht* für das zu verachten, was sie tun (wenn schon nicht sie selbst).⁶³ Ob diese nun genau wissen, was sie tun oder nicht, ist am Ende nicht so entscheidend, denn die Kritiker:innen der Diskriminierer wissen, wohin Diskriminierung früher oder später führt: sie gerät auf die abschüssige Bahn einer fortgesetzten Abwertung, Benachteiligung und Ausgrenzung Anderer, die, wenn sie sich nicht rechtzeitig zu wehren wissen, in systematische Verfolgung und Vernichtung münden kann und vielleicht muss, wie u.a. Imre Kertész meinte.⁶⁴ Mit der Diskriminierung beginnt, wenn sie sich politisch aus der Deckung wagt⁶⁵, was möglicherweise als Zerstörung des Politischen in der Vernichtung Anderer endet. Bereits in ihren Anfängen liegt die Gefahr der Steigerung zum Äußersten, vor der es demokratische politische Lebensformen auf jeden Fall zu bewahren gilt, bevor es definitiv ›zu spät‹ ist; d.h.

63 C. Strenger, *Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit*, Berlin ³2015.

64 I. Kertész, *Die exilierte Sprache. Essays und Reden*, Frankfurt/M. 2004, 113; vgl. zum einschlägigen historischen Kontext R. Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*. Bd. 3, Frankfurt/M. 1994, 1268 ff.; M. Broszat, *Der Staat Hitlers. Grundlegung und Entwicklung seiner inneren Verfassung*, München ¹⁴1995, 402, 437.

65 Das kann auch auf semantisch kaschierte Art und Weise geschehen. So hat man den Genozid an den Tutsi im Radio *Mille Collines* als kommenden »Wind« angekündigt. E. Mujawayo, S. Belhaddad, *Ein Leben mehr, Zehn Jahre nach dem Völkermord in Ruanda*, Wuppertal ²2005; D. Reybrouk, *Kongo. Eine Geschichte*, Berlin 2012, 490 ff. Welche Sprachpolizei wäre nicht mit derartiger semantischer Subtilität überfordert? Welches Gesetz könnte je genaue und eindeutige Grenzen des sprachlich Erlaubten ziehen, um zuverlässig zu verhindern, dass Andere derart diskriminiert werden, dass es denkbar wird, sie schließlich nicht nur verbal ›zum Abschuss‹ und Schlimmerem ›freizugeben‹? Es gibt kein solches Gesetz; und es kann kein derartiges Gesetz geben. Wo das Äußerste beginnt, dessen Wiederholung man gemäß einer weitgehend abgenutzten Phrase (»Nie wieder«...) unbedingt verhindern will, entzieht sich, so scheint es, unweigerlich dem Auge des Gesetzes und der Aufmerksamkeit des Staates. Es hebt nach einschlägigen Befunden subtil ›zwischen uns‹ an, u.a. in Formen des Wegsehens, der Vergleichgültigung, der stillen Ächtung und Verachtung, die geschickte Wortführer nur noch in semantisch nicht ohne Weiteres erkennbarer Weise auf ihre politischen Mühlen lenken müssen, um nicht nur verletzende und verwundende, sondern schließlich auch sozial, politisch, rechtlich und physisch vernichtende Gewalt ins Werk setzen zu können.

bevor die Minderheit der Diskriminierer die Mehrheit auf ihre Seite ziehen, sie majorisieren oder unterdrücken kann, um schließlich die ganze Bevölkerung in ein totalitäres ›Volk‹ zu transformieren, dessen ›Gemeinschaft‹ schließlich auch keine innere Fremdheit, kein Andersdenken, -leben und -lieben mehr zulassen soll.

6. Ist Diskriminierung rechtlich in Schach zu halten?

Vor dem entsprechenden historischen Hintergrund einschlägiger Erfahrungen mit der unter passenden politischen Umständen eskalierenden Dynamik systematischer Diskriminierung ist es nur zu verständlich, wie sensibel man reagiert, wo letztere sogar propagiert und geradezu als vitalisierendes Prinzip politischer Selbstbehauptung gegen Andere empfohlen wird. »Nie wieder« – heißt es in von Strauss verächtlich kommentierten »präsidialen Ermahnungen« – soll systematische Diskriminierung Anderer auf diese Weise zum Zuge kommen. Eine ganze Reihe von Vorfällen in Deutschland – u.a. in Kassel (am 2. Juni 2019), Halle (am 9. Oktober 2019) und Hanau (am 14. Februar 2020), um nur an einige der bekanntesten aus jüngerer Zeit zu erinnern⁶⁶ – hat jedoch den Verdacht bestärkt, in unserer derart historisch sensibilisierten Demokratie sei systematische Diskriminierung bis hin zu alltäglichem Rassismus eine unbestreitbare, wenn auch wohl nicht allgemein vorherrschende Realität – und präsidiale Rede, *wenn sie das kaschiert*, am Ende pure Ideologie. In dieser Hinsicht hätten wir, meinen manche, den USA, wo man den residualen westlichen Rassismus vor allem zu vermuten neigt, mit der dort im Alltag sich durch Diskriminierung Anderer behauptenden *white supremacy* im Grunde nichts voraus und wir seien keinen Deut besser⁶⁷ als die weißen Erben der rassistischen

66 Vgl. die allein zwischen 1990 und 2022 nicht weniger als 311 Opfer rechts-extremer Gewalt umfassende Liste sowie die zusätzliche Liste von einschlägigen Verdachtsfällen: de.wikipedia.org/wiki/Todesopfer_rechtsextremer_Gewalt_in_der_Bundesrepublik_Deutschland.

67 M.E. ist die Gefahr nicht völlig von der Hand zu weisen, dass emphatische Diskriminierungskritiker bei einer Art Autodiskriminierung landen könnten, wenn sie den generellen und pauschalen Vorwurf der rassistischen, kolonialistischen, ›weißen‹ Diskriminierung bereitwillig gegen eine kollektiv beerbte *whiteness* oder ›den Westen‹ erheben, dem sie selbst zugehören. So können

Sklaverei, die *partout* nicht praktisch einlösen mögen, was ihnen ihre eigene Verfassung u.a. in der Form expliziter Diskriminierungsverbote vorgibt.⁶⁸

Lässt sich aber Diskriminierung überhaupt verbieten? Und zwar nicht nur systematische (wie bspw. diejenige, die als *racial profiling* kritisiert wird), sondern Diskriminierung jeglicher Art? Untersteht Diskriminierung der sogenannten »Herrschaft des Rechts«⁶⁹? Oder beweist das Andauern diverser Formen von Diskriminierung »unterhalb der Schwelle einer Ungleichbehandlung im Staatsbürgerrecht« das genaue Gegenteil?⁷⁰ Ist es womöglich weitgehend vergeblich, allein auf das Recht als Medium der Beherrschung inakzeptabler Diskriminierung zu bauen? Wer an dieser Problematik interessiert ist, wird der Frage auf den Grund gehen müssen, wie sich Diskriminierung allererst zeigt (längst bevor sie in systematisierter Form auffällig und rechtlich relevant wird), woher sie dann rührt, welchen ›Sinn‹ sie in der Perspektive der Diskriminierenden hat und was sie auf Seiten der Diskriminierten anrichtet, denen sie allemal gewaltsam widerfährt.

Als Form von Gewalt hat sich das Verständnis von Diskriminierung, *wie alle Gewalt zunächst*, an denjenigen zu orientieren, die sie verletzend trifft.⁷¹ Es liegt zunächst bei ihnen, festzustellen, *was, wie und inwiefern* etwas als diskriminierend erfahren wird; und es hilft nichts, letzteres damit wegzudiskutieren, man habe dies oder jenes ›nicht so gemeint‹... Das gilt heute selbst für rassismuskritische Texte, in denen wie etwa in Anmerkungen zu Eldridge Cleavers *Seele auf Eis* zum besseren Verständnis der *Black Panther* ohne Weiteres auf »Neger« verwiesen wird, die sich wie Rosa Parks 1955

zudem gleichsam durch die Hintertür rassistische Gedankenfiguren wieder ins Spiel kommen, wenn auch als gegen sich selbst gerichtete.

68 Europäische Menschenrechtskonvention, Art. 14; Art. 18 des Vertrags über die Arbeitsweise der EU; Europäische Grundrechtecharta, Art. 20–23; Art. 3 des Deutschen Grundgesetzes etc.

69 Vgl. D. Gosewinkel, *Schutz und Freiheit? Staatsbürgerschaft in Europa im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2016, 384 f.

70 Ebd., 590.

71 Vf., *Was (nicht) als Gewalt zählt. Zum Stand des philosophischen Gewaltdiskurses heute*, in: M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, München 2014, 355–381.

als »schwarze Frau« gegen den Rassismus der Weißen aufgelehnt hätten.⁷²

Wenn heute selbst in solchen Texten wie auch bei Philosophen wie Kant und bei politischen Theoretikerinnen wie Arendt und vielen anderen, die sich nirgends für die Diskriminierung, Geringschätzung oder Verachtung Anderer aussprechen, ein diskriminierendes, geringschätziges und verächtlichmachendes Vokabular oder entsprechendes anthropologisches Kategorisieren entdeckt wird, so kann man m.E. nicht umhin, als diesen Verdacht zunächst einmal ernst zu nehmen, auch wenn man sich vor selbstgerechten Anachronismen hüten muss. Heute ist es leicht, solches Vokabular und Kategorisieren zu brandmarken, nachdem man für dessen diskriminierende Brisanz sensibilisiert wurde. Aber man kann keineswegs dessen sicher sein, sich nicht selbst wiederum in Diskriminierungen zu verstricken und sich nicht später entsprechende Vorwürfe zuzuziehen, wenn es sich herausstellt, dass das eigene Denken, Reden und Schreiben längst nicht weit genug in Richtung auf antirassistischen Vorurteilsabbau, Desoziozentrierung und Dekolonialisierung vorangekommen ist.⁷³

Mehr noch: Verrät am Ende selbst die scheinbar so überaus generös gemeinte Programmatik der »Einbeziehung des Anderen«, die jeder und jedem angesichts ihrer bzw. seiner unaufhebbaren Alterität gelten soll, eine gewisse Zentrierung auf sich selbst, die »Anderen« *nur von sich aus* einen Anspruch auf Einbeziehung, Integration oder Inklusion zuerkennt, letzteren aber keineswegs in der Alterität Anderer selbst wahrnimmt?⁷⁴ Geht selbst diese Programmatik nicht nach wie vor von einer souveränen und autonomen Subjektivität aus, die sich allenfalls großzügigerweise dazu herablässt, »Anderen« Ansprüche auf Nichtdiskriminierung zuzuerkennen, und dabei jederzeit Herr der Lage bleibt? Und gelangt eine solche Subjektivität nicht bestenfalls in den bekannten Verfahren diskursiver politischer Willensbildung dazu, durch die vermeintlich »unnachsichtig zwingende Kraft des besseren Arguments« Anderen die Zustimmung zu einer verallgemeinerbaren Norm abzurufen, der zufolge niemand diskriminiert werden sollte? Hat man nicht behauptet, auch diese Sub-

72 E. Cleaver, *Seele auf Eis*, München ⁵1973, 226.

73 Vgl. A. Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2014; *Postkolonie. Zur politischen Vorstellungskraft im zeitgenössischen Afrika*, Wien, Berlin 2016.

74 Vgl. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 58.

ektivität sei in rationaler Hinsicht allein dieser Kraft unterworfen, im Übrigen aber uneingeschränkt autonom in dem, was sie selbst einsieht und wovon sie sich überzeugen lässt? Allenfalls könnte man einem derart souveränen und autonomen Subjekt nachweisen, dass es in sich widersprüchlich sei, selbst nicht diskriminiert werden zu wollen, Andere dagegen weiterhin zu diskriminieren – wobei vorausgesetzt wird, dass der Nachweis der Selbstwidersprüchlichkeit bereits genügen müsste, um jegliche Diskriminierung zu delegitimieren und letztlich unmöglich zu machen.

Die bekannten Diskriminierungsverbote scheinen dies nur noch in positiviert-verrechtlichter Form zu affirmieren. In ihnen bekennt sich ein politisches Gemeinwesen zu konkreten und vielfach differenzierten Ansprüchen einer bzw. eines jeden, nicht aufgrund der Hautfarbe, des Geschlechts, religiöser oder ethnischer Zugehörigkeit und Herkunft, irgendwelcher ›Handicaps‹ usw. diskriminiert, systematisch benachteiligt, als ›minderwertig‹ behandelt und am Ende um die Lebbarkeit des eigenen Lebens gebracht zu werden. Nichts von alledem kann man, so wird dabei unterstellt, ›ernsthaft wollen‹ – weder in Bezug auf sich selbst noch auch in Bezug auf Andere, ganz gleich, um wen es sich im Einzelnen handelt. Nichts von alledem hält dem zentralen Anspruch auf Verallgemeinerbarkeit normativer Positionen stand. Wenn es dennoch zu Diskriminierungen kommt, so nur deshalb, weil man hinter diesen Anspruch zurückfällt, ihm nicht gerecht wird, ihn nicht wirklich beherzigt hat, oder weil man *nicht einmal erkennt*, dass man ungeachtet ›bester Absichten‹ weiterhin diskriminiert – etwa weil man sich eines Vokabulars bedient, dessen diskriminierende Effekte auf Andere man als solche gar nicht realisiert. So verhielt es sich offenbar vielfach bei der Rede von »Negern«, »Gypsies« oder »Zigeunern« selbst in antirassistischen Schriften, die heute kaum mehr zitierfähig sind, weil sich die Vorgeschichte der Diskriminierung, mit der sie sich auseinandersetzen, in ihrer eigenen Semantik unerkannt fortzusetzen droht.⁷⁵

75 Ich wurde »ausdrücklich« davor »gewarnt«, »diese Begriffe – selbst vor dem Hintergrund einer solchen Aussage – auszuschreiben«. Denn das könne »zu Reaktionen führen, die Autor:in und Herausgeber:innen Schwierigkeiten bereiten«. Es gehe »weniger darum, hier eine forcierte correctness einzumahlen als einfach [!] um die Probleme, die [bspw.] ein ausgeschriebenes N-Wort verursachen kann«. So »einfach« liegen die Dinge allerdings keineswegs. Es hilft nämlich rein gar nichts, dieses Wort (oder die oben eingefügten) einfach

Und so verhält es sich noch heute womöglich sogar mit der verbal ausdrücklich ehrenden Anrede von »Damen und Herren«, die keine »Diversen« kennt, von deren Existenz viele bis vor Kurzem nicht die geringste Ahnung gehabt zu haben scheinen...⁷⁶

Die längst nicht abgeschlossene und vielleicht niemals abzuschließende Debatte um immer neue, bislang *nicht einmal als solche öffentlich zum Vorschein gekommenen Anzeichen* von Diskriminierungen, die die unerwartet unter Diskriminierungsverdacht Stehenden wiederum ›so nicht gemeint‹ haben wollen, wie vielfach beteuert wird, beweist eine bemerkenswerte Inversion der ganzen Auseinandersetzung mit dem Problem der Diskriminierung als solchem. Sie geht nämlich jetzt konsequent von denjenigen aus, die ihr eigenes Diskriminiertwerden oder die Diskriminierung Anderer (advokatorisch) beklagen und den Anspruch auf Nichtdiskriminierung gegen Andere zur Geltung bringen. Bevor es infolgedessen zur kritischen Auseinandersetzung mit Geltungsansprüchen kommt, dreht sich dieser Prozess zunächst um den *Anspruch, überhaupt Gehör zu finden* und in diesem Sinne um einen *Erfahrungsanspruch*. Demnach soll die soziale, politische, rechtliche Wirklichkeit von Diskriminierungserfahrungen erst einmal kenntlich und öffentlich sichtbar werden; dann erst ist zu beurteilen, von welchem Gewicht sie sind, ob sie ›mit Recht‹ beklagt werden und was gegebenenfalls gegen sie zu tun ist, etc.

Genealogisch liegt noch vor jedem Verbot jeglicher Diskriminierung das Erfordernis, Diskriminierungen überhaupt erst als solche

durchzustreichen oder nur andeutungsweise zu verwenden, um sich nicht ›angreifbar‹ zu machen, so als ob es vor allem darum gehen müsste. Abgesehen davon, dass jede indirekte Verwendung eines Wortes auch eine Verwendung ist und das jeweils Durchgestrichene oder Angedeutete gerade durch eine entsprechende Praxis nur umso deutlicher zur Geltung kommen zu lassen droht (nach der Devise: ›Ihr wisst schon, was ich meine, wenn ich ›N.‹ schreibe...‹) – die unvermeidliche Folge wäre, dass man auch die historische Realität der tatsächlichen Verwendung diskriminierender Rede in gewisser Weise tilgt, wenn sie gar nicht mehr zitiert werden dürfte, wie es sonst bei Quellenbegriffen in der Historiografie üblich ist. Das würde letztlich nur die Aufklärung der fraglichen Diskriminierungsgeschichten sowie ihrer Folgen behindern. Was man nicht beim Namen nennt und ggf. zitiert, bleibt doch im Spiel – aber gefährlich unerkannt. Im Übrigen wäre auch sprachphilosophisch nur eine Position zu rechtfertigen, die den Gebrauch eines Wortes nicht von seinem – hier: explizit diskriminierungskritischen – Kontext einfach ablöst.

76 p.dw.com/p/3ow3j; sz-magazin.sueddeutsche.de/heft/2021/5.

erkennbar werden zu lassen; und zwar dadurch, dass sie Anderen zu Gehör gebracht und zum Gegenstand einer normativen Auseinandersetzung gemacht werden können. Selbst die strengsten Diskriminierungsverbote richten nichts aus, wenn vorliegende Diskriminierungen nicht als solche auch erkennbar werden. Noch vor dem Verbot der Diskriminierung liegt so gesehen das Erfordernis, sie zum Vorschein kommen zu lassen; wenn nicht durch die unmittelbar Betroffenen selbst, dann gegebenenfalls durch advokatorische Parteinahme an ihrer Stelle.

Allerdings verbürgt nichts, dass einer beklagten Diskriminierung in jedem Falle auch Recht zu geben ist. Ob sie ›wirklich‹ vorliegt und mit Recht beklagt wird, wie man sich dazu verhalten soll und kann, bleibt allemal eine Frage öffentlicher Auseinandersetzung, die auch dann, wenn sie dem Verbot der Diskriminierung Anderer verpflichtet ist, keineswegs jede(n) generell dazu autorisiert, sich als Diskriminierte(n) zum Maßstab Anderer zu machen. Wer behauptet, diskriminiert zu werden, hat in dieser Perspektive Anspruch darauf, damit Gehör zu finden, nicht aber unbedingt auf Anerkennung seines vorgebrachten Erfahrungsanspruchs in der Form eines Geltungsanspruchs. Nicht jeder, der behauptet, diskriminiert zu werden, *wird* auch diskriminiert. Umgekehrt liegt auf der Hand: Wo jegliche Diskriminierung untersucht ist, kann dennoch Diskriminierung vorliegen. Ein gänzlich *diskriminierungsfreies* Zusammenleben lässt sich ohnehin kaum vorstellen. Auch diejenigen, die sich uneingeschränkt für ein Diskriminierungsverbot aussprechen, *können nicht versprechen*, sich jeglicher Diskriminierung zu enthalten. Denn die Wirklichkeit von Diskriminierung hängt zunächst gar nicht von ihnen, sondern von Anderen ab – wenn wir akzeptieren, dass es sich bei Diskriminierungen stets um Formen einer Gewaltsamkeit handelt, die sich zunächst an denjenigen bemisst, die sie trifft.

Auch erklärte Nichtdiskriminierer werden niemals ganz ausschließen können, dass ihr Reden und Denken, ihr Tun und Leben diskriminierende Effekte hat. Deren Wirklichkeit tritt auf Seiten *Anderer* ein und steht insofern weder Diskriminierern noch Nichtdiskriminierern allein zu Gebote. *Es steht so gesehen grundsätzlich nicht allein in unserer Macht, Andere nicht zu diskriminieren.* Das bedeutet freilich nicht, dass nun umgekehrt Andere uneingeschränkt dazu zu ermächtigen wären, wieder Andere mit Diskriminierungsvorwürfen zu überziehen. Vielmehr bedarf die Wirklichkeit von Diskriminierung

einer grundsätzlich anfechtbaren Artikulation ›zwischen uns‹, durch die allein ihr Gewicht und auch ihre Vermeidbarkeit zu bestimmen sind. Auch wenn man nun aber darüber hinausgehend dieses ›*Zwischen*‹ als solches bejaht und insofern jede eigene Definitionsmacht über potenziell diskriminierende Unterschiede aus der Hand gibt, ist nicht ›klar‹, ob sich Diskriminierung überhaupt gänzlich vermeiden lässt. Warum nicht?

Historisch-semantic sind die Verben ›differenzieren‹ und ›diskriminieren‹ ursprünglich zwar eng miteinander verwandt, inzwischen aber deutlich voneinander zu unterscheiden: Es gibt keine Diskriminierung ohne vermeintlich eindeutige Differenzierung und Entdifferenzierung (wenn Andere pauschal ›klassifiziert‹ und ›identifiziert‹ werden⁷⁷); anscheinend sehr wohl aber Differenzierung ohne soziale, politische, rechtliche Diskriminierung. Zumindest sollte es so sein, wird seitens derer suggeriert, die einer Politik der Differenz das Wort reden, ohne damit im Geringsten Diskriminierungseffekte zu verbinden. Tatsächlich würden wir gar nichts wahrnehmen, erfahren und denken können, wenn wir uns nicht auf irgendwie wenigstens Differenzierbares beziehen könnten. In der Phänomenologie spricht man in diesem Zusammenhang von einem primordialen »Feld« des Wahrnehmbaren, das sich bereits als mehr oder weniger differenziertes darstellt, bevor überhaupt ein Subjekt zum Zuge kommen kann, das es aus eigener Kraft zu differenzieren vermöchte. In diesem Feld zeichnet sich Differenziertes allererst durch Abweichung von Anderem, durch Salienz und Prägnanz gewissermaßen unschuldig ab, ohne unser eigenes Zutun, und lässt dabei weitere Differenzierung zu, die niemals alles zugleich erfassen kann, was sich jeweils als Differenzierbares darstellt. Infolgedessen kommt es zu einer unvermeidlichen Selektivität und Exklusivität in Prozessen der Differenzierung, die weitere Differenzierung stets mit der Kehrseite einer gewissen Indifferenzierung erkaufen müssen; zumal dann, wenn auf dem Spiel steht, auf welche Differenzen es in einer gegebenen Lage ankommt bzw. welche Unterschiede jeweils in welcher Hinsicht ›einen Unterschied machen‹. Dabei kommen schließlich auch Wertungen ins Spiel, die die Frage betreffen, welche

77 Unter Hinweis auf Klemperers *LTI* macht Georges-Arthur Goldschmidt auf den Zusammenhang von sprachlicher (Pseudo-)Eindeutigkeit und einem »Zwang zur Ausstoßung« aufmerksam in: *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutsche Sprache II*, Frankfurt/M. 2008, 193.

Unterschiede besonders bedeutsam, praktisch relevant oder folgenreich sein sollten, welche in diesem Sinne ›zählen‹ und welche nicht oder weniger. So orientiert man sich an Unterschieden und mit Hilfe von Unterschieden, die einen Unterschied machen, während andere vernachlässigt werden, aus dem Blick geraten und vorübergehend oder dauerhaft vergessen werden – was nicht ausschließt, dass sie später gewaltsam wieder zum Vorschein kommen.

All das wurde von phänomenologischer, aber auch von system- und orientierungstheoretischer Seite bereits vielfach bedacht, interessiert hier aber vor allem im Hinblick auf die Frage, wie sich Differenzierung und Diskriminierung zueinander verhalten und ob sich die zuvor unterstellte ›Unschuld‹ von Differenzierungsvorgängen tatsächlich rechtfertigen lässt. Auf perzeptiver Ebene, wie sie Aron Gurwitsch, Maurice Merleau-Ponty und Jan Patočka im Auge hatten, als sie die Selbstorganisation eines menschlichen Erfahrungsfeldes beschrieben (worauf ich eingangs kurz Bezug genommen habe)⁷⁸, stellt sich zunächst alles so dar, als ergäbe sich letztere ohne unser eigenes Zutun. Aber wenn eine gewisse Selektivität und Exklusivität in der Bestimmung von Unterschieden ins Spiel kommt, die einen Unterschied machen bzw. auf die es ankommen soll, wird dann nicht unvermeidlich bereits die Problematik *potenzieller Diskriminierung* virulent, sobald sich Differenzierungsprozesse auf Andere beziehen? Wie sollten wir je aus eigener Kraft und im Vorhinein wissen können, ob Unterschiede, die wir in Beziehungen zu ihnen selektiv-exklusiv beachten, hervorheben oder vernachlässigen und ignorieren, von Anderen *nicht* als gewaltsam-diskriminierend aufgefasst werden? Mir scheint, dass wir das *niemals* im Vorhinein und ganz und gar *von uns aus* entscheiden können, so dass wir *unvermeidlich* und *immer* darauf warten müssen, uns *von Anderen sagen lassen* zu müssen, inwiefern gewisse Differenzierungen bereits mit Diskriminierungen einhergehen, auch und gerade dann, wenn wir selbst das nicht für möglich oder naheliegend halten.⁷⁹

78 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966; A. Gurwitsch, *Das Bewußtseinsfeld*, Berlin 1975; J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991.

79 Insofern handelt es sich auch hier um eine Problematik jener Grenzen, von denen man niemals im Vorhinein genau weiß, ob und inwiefern sie jeweils die des Einen und/oder des Anderen sind oder nicht.

Unvermeidlich differenzieren wir uns und Andere aktiv und passiv in diversen Beziehungen mit und in Verhältnissen zu ihnen. Unvermeidlich wissen wir dabei aber niemals im Vorhinein und allein aus eigener Kraft, ob wir uns dabei nicht schon gewisser Diskriminierungen schuldig machen – solange wir nicht darauf aufmerksam gemacht werden. Insofern können wir nicht versprechen, Andere niemals und unter keinen Umständen zu diskriminieren. Wir können allenfalls versprechen, uns dem entsprechenden Vorwurf gegenüber aufgeschlossen zu verhalten, auch und gerade dann, wenn er uns *prima facie* gar nicht als einleuchtend erscheint, insofern wir uns ohnehin zu rechtlich verbürgten Diskriminierungsverboten bekennen und von deren Sinn und Geltung überzeugt sind. Diese Verbote werden jedoch die mit sozialen Differenzierungsprozessen unvermeidlich einhergehenden Diskriminierungspotenziale niemals der viel zitierten »Herrschaft des Rechts« völlig unterwerfen können. So strikt und generell diese Verbote auch formuliert sein mögen, sie können doch nicht ausschließen, dass ungeachtet aller gegenteiligen Bemühungen Differenzierungsprozesse nahtlos und vielfach unerkannt in Diskriminierungen übergehen. Das wird kein Recht der Welt verhindern können; auch nicht dessen juridistische Verschärfung.⁸⁰ An dieser Stelle kann allein eine soziale Sensibilisierung dafür weiterhelfen, wie sich unsere wie auch immer differenzierte soziale Wirklichkeit *Anderen anders* darstellt – gegebenenfalls eben in diskriminierender Art und Weise.⁸¹ Die Kritik und künftige Vermeidung von Diskriminierungen kann dann nicht allein auf dem

80 Wie sie etwa bei Hermann Broch festzustellen war, der unter dem Eindruck des Nazismus im Rahmen seiner Konzeption einer »totalen«, Humanität geradezu diktierenden Demokratie ein »Gesetz zum Schutze der Menschenwürde« vorschlagen hat, in dem es u.a. heißt: »Wer durch Worte oder Taten danach trachtet«, Andere »derart zu diskriminieren, daß ihnen nicht der geringste Mitgenuß an den bürgerlichen Rechten und Ehren, nicht die geringste Anwartschaft an den öffentlichen Einrichtungen, nicht die gleiche Freiheit ihres persönlichen Lebens, m.a.W. nicht die gleiche physische und psychische Integrität wie den übrigen Bürgern zustehe [...], verstößt gegen die Grundlage des Staates und soll straffällig gemacht werden.« H. Broch, *Zur Diktatur der Humanität innerhalb einer totalen Demokratie* [1939], in: *Politische Schriften*, Frankfurt/M. 1978, 24–71, hier: 27.

81 Im Kontext der Innsbrucker, von Michaela Bstieler, Andreas Oberprantacher und Sergej Seitz organisierten Konferenz *Confronting Discrimination* (Oktober 2021), zu der der zweite Teil dieses Aufsatzes beigetragen hat, habe ich die eingangs angesprochene Beschränkung auf das hier gestellte Thema beibehalten.

6. Ist Diskriminierung rechtlich in Schach zu halten?

von Verboten vorgezeichneten Weg erfolgen, sondern nur so, dass man sich zunächst von Anderen sagen lässt, wie sie Differenzierungen als Diskriminierungen erleben – ohne sich dem widerspruchsfrei unterwerfen zu müssen. Diese Schlussfolgerung ist ohne Weiteres auch auf die vorangegangenen Ausführungen selbst anzuwenden.

Eine darüber hinausgehende Konfiguration der Phänomenologie der leibhaftigen Wirklichkeit konkreter (anhaltender, systematischer...) Diskriminierungen (a) und ihrer normativen Kritik (b) im Hinblick auf deren spezifisch ›westliche‹ Genealogie (c) bleibt ein Desiderat.

Kapitel XVIII

Antisemitismus und Anti-Antisemitismus in der politischen Kultur der Gegenwart

1. Antisemitismen inflationär (621) | 2. Auflösung jeglicher Antisemitismus-Kritik in kritisiertem »Antisemitismus«? (626) | 3. Antisemitismen in Anbetracht ihrer Wirkungen (630) | 4. »Juden« erfinden müssen? (638) | 5. Jüdische Alterität *versus* Antisemitismus als Definitionsmacht? (643) | 6. Radikale Alterität als unanfechtbares Refugium? (645)

*Die Wunde soll nicht heilen im Vergessen [...].
Das könnt ihr eben nicht: Nicht morden.¹*

Im Grunde ist immer noch nicht erhellt, ob wir existieren [...].²

Das sogenannte Dritte Reich war zweifellos verantwortlich für die bislang programmatisch radikalste und exzessivste Form antisemitischer Diskriminierung überhaupt. Dabei lag der jüdische Bevölkerungsanteil 1933 bei gerade einmal 0,77 %. Viele Juden begriffen sich als »assimiliert« und waren von anderen in keiner Weise als Juden zu erkennen. Sie wurden wie Jakob Wassermann, Theodor Lessing, Karl Löwith und viele andere überhaupt erst durch Diskriminierung »zu Juden gemacht«³ – zu Juden im Sinne ihrer Verfolger, die gar kein Interesse daran hatten, zu erfahren, ob und inwiefern sich die Diskriminierten überhaupt als Juden verstanden. Von den Millionen, überwiegend im Osten Europas lebenden und dann vernichteten Juden erst kannten die Täter so gut wie gar niemanden, der ihnen irgendeinen Anlass hätte geben können. So bleibt bis heute die im Grunde anlasslose Verfolgung derer, die man zu »Juden« erklärt hat, ein zutiefst irritierendes Rätsel. Kann nicht auch heute

1 J. Katzenelson, *Dos lied vunem oisgehargetn jidischen volk*, Köln 1994, 117, 147.

2 I. Kertész, *Dossier K. Eine Ermittlung*, Reinbek 2006, 232.

3 Vgl. J. Wassermann, *Mein Weg als Deutscher und Jude* [1921], Frankfurt/M. 2005, 50 f.; T. Lessing, *Einmal und nie wieder* [1935], Gütersloh 1969, 112 f., 203; K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* [1940], Frankfurt/M. 1989, 54 f.

und in Zukunft jede(r) diskriminierend zum ›Juden gemacht‹ werden, mit vernichtender Konsequenz?

Der in dieser Frage liegende historische Zusammenhang zwischen den extremen Ausprägungen der von den Nazis zu verantwortenden Gewalt einerseits mit der politischen Gegenwart des deutschen Nachfolgestaates andererseits ist vor allem die Angelegenheit von denjenigen, die diesem Staat derzeit angehören. *Hier* v.a. haben Fragen nach der Genealogie, den Erscheinungsformen, der Gegenwart und Zukunft von Antisemitismus auch für mich ihren Ort, nicht sonstwo auf der Welt; ungeachtet der Tatsache, dass die weitaus meisten Opfer des rassistischen nationalsozialistischen Antisemitismus in jenen von Timothy Snyder beschriebenen osteuropäischen *bloodlands* zu verzeichnen waren – viele schon *vor* der Wannseekonferenz vom 20. 1. 1942 und *vor* Auschwitz. Millionen von Juden sind anderswo und auf andere Art umgebracht worden.⁴ Aber: ›es‹ hat hier, in Deutschland, angefangen; zwar gewiss nicht der Antisemitismus als solcher, aber doch dessen radikalste Zuspitzung. Nach wie vor entscheidend auch zum Verständnis der eigenen Gegenwart ist die Frage: wie hat ›es‹ angefangen, wie konnte es – und kann es womöglich wieder – zu solchen Formen vernichtender Gewalt kommen? Etwa: durch systematische und fortschreitende, schließlich lebensgefährliche Diskriminierung. Für den deutschen Staat heißt das ebenso wie für die ihn tragende politische Kultur, sich solcher Diskriminierung, die erfahrungsgemäß die Schwächsten trifft, zu widersetzen. Entweder der Staat verspricht dies, oder er verdient seinen Titel nicht. Diskriminierung erleben wir allerdings überall und in vielfältigen Formen, darunter antisemitische. In deren Kritik erfährt nun die Zuschreibung von Antisemitismus fatalerweise eine derartige Ausweitung, dass *alle* als potenzielle Antisemiten verdächtig werden – auch und gerade Anti-Antisemiten. Und das spielt Antisemiten direkt in die Hände, wenn man ihren Gegnern glaubt nachweisen zu können, dass auch sie ›in Wirklichkeit‹ Antisemiten seien. Insofern empfiehlt sich ein sehr sparsamer Umgang mit diesem Begriff, um ihn nicht zunehmend politisch unbrauchbar zu machen.

Vor diesem Hintergrund werfen Antisemitismus-Kritiker nun die Frage auf, ob man sich von jüdischer Seite auf eine radikale Alterität

4 T. Snyder, *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*, London 2010.

berufen kann oder sollte, um das zur Geltung zu bringen, was sich der Gewalt schließlich vernichtender Diskriminierungen entzieht. Muss der Staat, der sich diesen Diskriminierungen zu widersetzen verspricht, im Zeichen dieser Alterität begriffen werden? Kann er es nur so auch verdienen, ›Staat‹ genannt zu werden? Ist es das, was ›jüdischer Kritik‹ von Antisemitismus vor allem zu entnehmen ist?

1. Antisemitismen inflationär

Wer die längst umfangreich vorliegende historische, sozialwissenschaftliche und kulturkritische Forschungsliteratur zur Geschichte des Antisemitismus konsultiert, wird alsbald daran zweifeln, ob in jedem Fall ein eindeutiges Phänomen dieser Art untersucht wurde oder ob man es mit einer irreduziblen Vielfalt diverser Antisemitismen zu tun hat. Mehr noch: in Bewertungen der Geschichte und Gegenwart dieses vielfältigen Phänomens machen sich nach wie vor tiefgreifende Ambivalenzen bemerkbar. Die einen halten es für unbestreitbar, dass es *seit jeher* »ein ›ewiges Ressentiment‹ gegen die Daseinsweise der Juden«⁵ gegeben hat, das man – abgesehen von typologischen Differenzierungen verschiedener Antisemitismen⁶ – womöglich auf einen ebenfalls *uralten* »Bodensatz der Verachtung und der Feindschaft« bzw. »destruktiven Hasses« zurückführen könnte, der »überall gleich« zu sein scheint, wie vor Jahren Max Horkheimer vermutete.⁷ Womöglich handelt es sich um eine »un-ausrottbare Erbkrankheit« – sei es »der Deutschen, der Europäer

5 G. Koenen, *Mythen des 19., 20. und 21. Jahrhunderts*, in: C. Heilbronn, D. Rabinovici, N. Sznajder (Hg.), *Neuer Antisemitismus?* [=NA], Frankfurt/M. 2019, 92–127, hier: 116.

6 M. Horkheimer, *Der soziologische Hintergrund des psychoanalytischen Forschungsansatzes*, in: E. Simmel (Hg.), *Antisemitismus*, Frankfurt/M. 1993, 23–34, hier: 27 f. Der Begriff wurde erst 1879 geprägt; vgl. J. Edmond, *Antisemitismus*, in: J. Klatzkin, I. Elbogen (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Bd. 1*, Berlin 1928, Sp. 957; T. Nipperdey, R. Rürup, *Antisemitismus*, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1*, Stuttgart 1972, 130–132; E. Lapidot, *Anti-Anti-Semitismus. Eine philosophische Kritik*, Berlin 2021, Kap. 6.

7 Horkheimer, *Der soziologische Hintergrund*, 29; E. Simmel, *Antisemitismus und Massen-Psychopathologie*, in: ders. (Hg.), *Antisemitismus*, 58–100.

oder gar der Welt«⁸ -, die die von ihr Infizierten sattsam bekannter, geradezu »klassischer« Muster sich bedienen lässt.⁹ Andere betonen die quasi chamäleonhafte Wandlungsfähigkeit diverser, ganz und gar kontingenter Antisemitismen und können Amos Funkenstein zuzustimmen, wenn er sagt, wir hätten es keineswegs mit einem »antiken Antisemitismus« (Isaak Heinemann), sondern mit einem »in seiner Substanz« *immer wieder veränderten* Antisemitismus zu tun. Immerhin hätte der organisierte endgültige »Übergang von verbaler Feindschaft zur systematischen Vernichtung [...] weder vorhergesagt noch - nicht einmal im Entferntesten - vorhergeahnt werden können«, ungeachtet aller bis dahin bereits bekannten Pogrome und Massaker.¹⁰ Demzufolge hätte sich zumindest in dieser (radikalsten) Form von Antisemitismus keineswegs »nur« ein uraltes Phänomen offenbart, auf das ohne Weiteres der gleiche Name zu münzen wäre.

Inzwischen haben auch sogenannte *Neue Antisemitismen* das Licht der Welt erblickt, die sich wie der islamistische gewiss nur zum Teil auf ein nationalsozialistisches Vorbild zurückführen lassen¹¹, und wieder andere, die sich keineswegs immer ohne Weiteres als solche zu erkennen geben. Zugleich erfahren latente oder kaschierte Antisemitismen ebenso wie explizite antisemitische Hetze eine inflationäre Verbreitung und Potenzierung durch die digitalen Medien. Nicht selten handele es sich »um judeophobe Fantasieprodukte bar jeder Realität«, schreibt Monika Schwarz-Friesel.¹²

So scheint Antisemitismus zugleich eine *uralte* und in seinen *neuartigen* Formen unvorhergesehene Angelegenheit zu sein, sowohl auf wirkliches *Dasein* von Juden bezogen, als auch *ohne jeglichen ›realen‹ Bezug* auf sie auszukommen. Manche gehen so weit, festzustellen, »antisemitism has been *eradicated*«¹³; andere weisen darauf hin,

8 M. Zimmermann, *Im Arsenal des Antisemitismus*, in: NA, 431-458, hier: 432.

9 M. Schwarz-Friesel, *Judenhass 2.0. Das Chamäleon Antisemitismus im digitalen Zeitalter*, in: NA, 385-417, hier: 385 f., 400 f., 410.

10 A. Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt/M. 1995, 133. Funkenstein selbst geht hier nahtlos vom Antisemitismus zum Antijudaismus über.

11 Vgl. B. Tibi, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*, Frankfurt/M. 1987.

12 Schwarz-Friesel, *Judenhass 2.0.*, 387, 454.

13 B. Chaouat, *Is Theory Good for the Jews? French Thought and the Challenge of the New Antisemitism*, Liverpool 2017, 18 f., 170 [=TG]; N. Berg, *Der Holocaust*

er sei geradezu *allgegenwärtig* und zeige »täglich sein hässliches Gesicht« (Natan Sznajder) – es fragt sich nur, welches: das eines neuen oder uralten Hasses nur *gegen Juden* oder eines Hasses, der *jedem Anderen* gelten könnte und insofern in keiner Weise als *spezifisch antisemitisch* gelten müsste? Oder ist der Hass, der dem Anderen *als solchem* gilt, genau das, was vor allem Emmanuel Levinas als allgemeinen Ausdruck des Antisemitismus charakterisiert hat?¹⁴

Gibt es diesen Hass seit jeher? Und wird man ihn niemals loswerden? Sind die entsprechenden Ängste »übertrieben«? Soll man Statistiken trauen, die für ein mehr oder weniger konstantes Vorhandensein antisemitischer Einstellungen oder sogar für deren relative Abnahme sprechen?¹⁵ Und könnte diese schließlich dazu führen, dass Antisemitismus endgültig abstirbt? Oder ist er gerade dort besonders effektiv wirksam, »where one would expect it to have the least traction«?¹⁶

Ob Umfragen oder Interviews überhaupt die jeweiligen Zustände aufdecken können, mag man bezweifeln.¹⁷ Nicht zu ignorieren sind allerdings polizeiliche Bilanzen, so lückenhaft sie sein mögen, aus denen bspw. hervorgeht, dass es im Jahr 2017 in Deutschland zu 1504 antisemitischen Straftaten gekommen ist, 94 % davon »von rechts

und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung, Göttingen ²2003, 177 f. Vom Antisemitismus habe nichts überlebt, heißt es hier in einem Zitat von Hans Rothfels. Dem Autor, Nicolas Berg, verdanke ich diesen Hinweis: »Rothfels war aus seiner Stellung in Königsberg vertrieben worden, weil er von den Nazis als Jude betrachtet wurde, als der er sich aber nie gesehen hat (er war protestantisch getauft); aus dem Exil in Chicago kam er zurück mit dem Buch *The German Opposition to Hitler*, das der größte Bucherfolg der Nachkriegsjahre war; er »schenkte« den Deutschen sozusagen das Bewusstsein, ein Volk von »Widerständlern« gewesen zu sein; das machte ihn zur großen Ausnahme im Kreise von Emigranten und Remigranten, die anderen Themen eine größere Relevanz zuschrieben.« Berg rückt das oben Zitierte insofern »in ein besonders kritisches Licht« und übernimmt es nicht etwa wie eine Tatsache.

14 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 7. Siehe die Widmung.

15 N. Sznajder, *Das Paradox des Antisemitismus*, in: *tacheles. Das jüdische Wochenmagazin* vom 14. 2. 2020; online: Antisemitismus/Das Paradox des Antisemitismus%20%20Tachles.htm.

16 D. Hirsh, *Contemporary Left Antisemitism*, London, New York 2018, 254.

17 Vgl. J. H. Schoeps, *Leiden an Deutschland. Vom antisemitischen Wahn und der Last der Erinnerung*, München, Zürich 1990, III; I. Mangold, *Wir Juden fühlen uns unsicher*, in: *Die Zeit* 47 (2019), 56.

motiviert«. ¹⁸ Inzwischen ist diese Zahl nochmals deutlich gestiegen. ¹⁹ Das zieht alarmierte Reaktionen und Verharmlosungen nach sich, die beide unvermeidlich *vor dem historischen Hintergrund der normativen Erfahrung* zu sehen sind, dass *ein Staat, der die Schwächsten nicht schützt, seinen Namen nicht verdient*. ²⁰ Daraus folgt, dass heute jeder Staat, wenn er auf diesen Abweg nicht geraten will, im Vorhinein besonders sensibel sein muss für alle Einstellungen und Vorgänge, die von systematischer Diskriminierung über Verachtung und Hass schließlich bis zur massenhaften Vernichtung der sozialen, politischen, bürgerlich-rechtlichen und physischen Existenz in seriellem Mord und Totschlag führen *können*, wenn nicht gar *müssen* ²¹ – wie es dann in der *Shoah* tatsächlich geschehen ist. ²² Angesichts der historisch festgestellten, Vernichtung heraufbeschwörenden Implikationen antisemitischer Einstellungen und Verhaltensweisen kann es sich beim Begriff Antisemitismus nicht um eine bloß deskriptive Vokabel handeln. Vielmehr bezeichnet er etwas vollkommen Delegitimiertes, woraus heute Mindestanforderungen an jeden Staat abzuleiten sind, der noch Anspruch darauf haben kann, akzeptiert zu werden und für legitim gehalten zu werden.

18 NA, 137, Fußnote 25. Das Jahr 2017 lag zur Zeit der Abfassung dieses Beitrags gerade eineinhalb Jahre zurück. Er wurde nachträglich aktualisiert.

19 Im Jahr 2022 wurden insgesamt 2.480 Vorfälle registriert, darunter Angriffe, Sachbeschädigungen, Bedrohungen und Beschimpfungen usw. Vgl. weitere, fortlaufend bis zum Jahr 2024 aktualisierte Daten unter diesen Internetadressen: /re-port-antisemitism.de/annuals; de.statista.com/infografik/22240/anzahl-der-antisemitischen-gewalttaten-in-deutschland/.

20 H. Arendt schreibt gleichsinnig: »Die Gemeinschaft der europäischen Völker zerbrach, als – und weil – sie den Ausschluß und die Verfolgung seines schwächsten Mitgliedes zuließ«; *Wir Flüchtlinge* [1943], in: dies., *Zur Zeit. Politische Essays*, München 1989, 21. Wer auch immer die ›Schwächsten‹ waren bzw. welche Menschen auch immer zu den ›Schwächsten‹ *gemacht wurden*, wäre hinzuzufügen – etwa durch systematische Diskriminierung, Ächtung und Entrechtung. Vgl. Vf., *In gewisser Weise ist es falsch zu sagen, der Antisemit hasse die Juden. Denn in aller Regel kennt er sie nicht einmal*; www.nzz.ch/feuilleton/d-er-antisemit-hasst-etwas-das-er-nicht-kennt-ld.1539597 (*Neue Züricher Zeitung*, 12. Februar 2020, Printausgabe: Feuilleton, S. 37).

21 Wie es Imre Kertész nahelegt in: *Die exilierte Sprache. Essays und Reden*, Frankfurt/M. 2004, 113.

22 Insofern ergibt sich speziell aus der Erinnerung an die deutsche und europäische Gewaltgeschichte in der Tat die »clearest lesson about where racism can lead«, schreibt Hirsh, der hier *en passant* Antisemitismus als Rassismus einstuft, als dessen Sonderfall er somit erscheint (*Contemporary Left Antisemitism*, 145).

Weithin gilt die Shoah anerkanntermaßen als Resultat eines zuvor in Deutschland (aber keineswegs nur dort) herrschenden Antisemitismus. Wo dessen Wurzeln liegen, wie weit sie zurückreichen und wie es möglich war, dass Antisemitismus schließlich zu einem derart radikalen Vernichtungsgeschehen eskalieren konnte, ist allerdings nach wie vor umstritten, wie u.a. die heftige Debatte um Daniel J. Goldhagens Buch *Hitler's Willing Executioners* gezeigt hat. Wie auch immer aber jene Fragen im Einzelnen beantwortet werden, Antisemitismus gilt als wichtigster Nährboden einer sogenannten Vernichtungspolitik, die nicht nur, aber vor allem Juden getroffen hat. Und daraus sind wie in Theodor W. Adornos Rundfunkvorträgen zum Thema »Erziehung nach Auschwitz«²³ allgemeine praktische Schlussfolgerungen abgeleitet worden, die inzwischen zu einer deutlich abgesenkten Schwelle der Toleranz für alles geführt haben, was sich auch nur den Verdacht des Antisemitismus zuzieht. Das führt zu verstärkter Beobachtung der politischen Verhältnisse und kann gerade deshalb dem Eindruck erwecken, dass die Probleme sich zunehmend verschärft stellen, die man mit dem Begriff des Antisemitismus belegt. Ob zu recht oder nicht, ob übertrieben alarmiert oder zeitdiagnostisch treffend mit ihm bezeichnet wird, was politisch aktuell der Fall ist, hängt offenbar damit engstens zusammen, wie wir wahrnehmen und bewerten, was genau vor sich geht. Die gesellschaftliche Bedeutung dieser Problematik ist kaum zu bestreiten angesichts der einschlägigen historischen Erfahrung, dass Antisemitismus eine umfassende Selbstdestruktion vergesellschafteten Zusammenlebens zur Folge haben kann – und dass er *von Anfang an* diese Gefahr heraufbeschwört. Das beweist schließlich das (befreiende) Schicksal dessen, wofür der Euphemismus »Drittes Reich« bis heute steht, dessen Terrorherrschaft 1945 beendet worden ist, ohne dass allerdings die antisemitische Mentalität, die sie getragen hat, durch angebliche Entnazifizierung oder durch sogenannte Vergangenheitsbewältigung ganz und gar auszutreiben war. Im Gegenteil: sie hat sich als außerordentlich resistent erwiesen und lebt immer wieder auf. Der entsprechende Verdacht wird nicht zuletzt auch durch eine geradezu inflationäre Verbreitung von Antisemitis-

23 Vgl. T. W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969, Frankfurt/M. 41975.

musvorwürfen genährt, die selbst vor politischen Gegnern nicht halt macht, welche sich ihrerseits als Anti-Antisemiten verstehen.

2. Auflösung jeglicher Antisemitismus-Kritik in kritisiertem ›Antisemitismus‹?

Weder ist Antisemitismus einfach vorhanden und präsentiert sich stets gewissermaßen wie von selbst auch als solcher, noch handelt es sich um einen »Selbstbedienungsladen« (Natan Sznajder), in dem sich jeder den Antisemitismus aussuchen dürfte, der ihm »politisch am besten passt« – so als hätten sich diejenigen, denen Antisemitismus widerfährt, damit einfach abzufinden, wie ihn andere ›definieren‹ und als könne letzteren eine unanfechtbare Definitionshoheit zukommen. Man hat behauptet, Definitionen stünden denen zu, »die definieren, nicht denen, die definiert werden«²⁴. Heißt das, dass sich jeder seine eigene Definition von Antisemitismus zurechtlegen kann und dabei auf die ›Definierten‹ gar nicht Rücksicht nehmen müsste? Dieser Eindruck entsteht nicht zuletzt angesichts der gegenwärtigen Konjunktur von Antisemitismus-*Vorwürfen*, die vielfach auch (pro- oder anti-zionistisch eingestellte) Autor:innen jüdischer Provenienz gegeneinander erheben, wie etwa die Bilanz der Diskussionslage in Bruno Chaouats Monografie *Is Theory Good for the Jews?* deutlich gemacht hat.²⁵ Gerade im Hinblick auf diese Autor:innen erscheint es allerdings als geradezu abwegig, ihnen zu unterstellen, es auf eine systematische Diskriminierung anzulegen, die auf Wegen der Verachtung und des Hasses schließlich bis zur massenhaften Vernichtung der Existenz Anderer führen kann. So läuft der von jüdischer Seite gegen diese Autor:innen erhobene Anti-

24 J. Butler, *Antisemitismus und Rassismus. Für eine Allianz der sozialen Gerechtigkeit*, in: NA, 73–91, hier: 88.

25 Diese Bilanz erfasst zwar noch nicht die aktuellsten Entwicklungen der Diskussion um den BDS, der zum Boykott Israels v.a. in ökonomischer Hinsicht aufruft – was manche an die alte Nazi-Parole erinnert »Kauft nicht bei Juden!« –, sowie um die Initiative »GG 5.3 Weltoffenheit«, die sich gegen dessen pauschale Aburteilung als antisemitisch wendet, doch spiegelt sie gut die in diesen Kontroversen liegenden Grundprobleme wieder. Zu jener Diskussion vgl. nur den Einspruch von Stefanie Schüler-Springorum unter dem Titel *Mehr als Jammerlappen*, in der Nr. 53 der ZEIT vom 17. 12. 2020, S. 58.

semitismus-Vorwurf denn auch meist ›nur‹ darauf hinaus, dass sie *indirekt* zu Einstellungen *Anderer* beitragen, die diese Konsequenzenverkettung heraufbeschwören können.

Dieser polemische Vorwurf trägt nicht wenig zur Vergiftung des politischen ›Klimas‹ bei, indem er gerade diejenigen trifft, die gewiss in keiner (beabsichtigten) Weise Antisemiten sein wollen, sich aber entsprechender Vorwürfe erwehren müssen. Eine unübersehbare Nebenfolge dieser Vergiftung ist die implizite Gleichsetzung von ›wirklichen‹ Antisemiten mit Anderen, die als Antisemiten kritisiert werden, ohne im Geringsten Antisemiten sein zu wollen.²⁶ Für die ›wirklichen‹ Antisemiten leitet sich daraus womöglich eine heimliche Befriedigung ab, sehen sie doch, wie gerade durch Anti-Antisemiten ihr Lager immer größer zu werden scheint, wenn sich in ihm zunehmend auch explizite Anti-Antisemiten wiederfinden, die von anderen Anti-Antisemiten mehr oder weniger erfolgreich als Antisemiten gebrandmarkt werden.²⁷ Dabei zeigen sich diejenigen, die Antisemitismus-Vorwürfe gegen Anti-Antisemiten erheben, nicht selten erstaunlich unbesorgt hinsichtlich der Frage, ob sich der angesichts der angesprochenen Konsequenzen zweifellos höchst polemische Antisemitismus-Vorwurf nicht sehr bald abzunutzen droht, so dass am Ende kaum noch jemand von ihm ausgenommen bleibt (wie es aktuelle Kritik an der Kritik derjenigen israelischen Regierungen zeigt, die seit der Ermordung Yizhak Rabins bis hin zu Benjamin Netanjahu amtierten).

In der Sache erweisen sich mit dieser Tendenz geführte Diskussionen als wenig fruchtbar. Vorerst lassen sie nur die Zahl der als Antisemiten Gebrandmarkten anwachsen, unter denen sich immer mehr ›wirkliche‹ Antisemiten *und deren Kritiker* wiederfinden, so dass ironischerweise die Unterschiede zwischen ihnen zu verschwimmen

26 Bei David Hirsh figurieren diese Anderen als »good people [...] in democratic states still largely confined to the sphere of discourse«. Dem tatsächlichen, auch in Israel selbst zu findenden Antisemitismus dieser guten Menschen wird dann aber bescheinigt, »[that] it does not openly proclaim its hatred or fear of Jews«. Hirsh, *Contemporary Left Antisemitism*, 1, 5. Die Hermeneutik des Verdachts dieses Autors führt ihn dazu, nach Spuren dieses Hasses gerade dort zu suchen, wo man es scheinbar mit Juden ›gut meint‹ und sich sogar dezidiert anti-antisemitisch gibt.

27 Vgl. jetzt dazu Lapidot, *Anti-Anti-Semitismus*, sowie die Rez. d. Vf. im *Philosophischen Jahrbuch* 129, Heft 2 (2022), 192–195. Zur Zeit der Abfassung dieses Textes im Jahre 2019 lag mir diese Schrift noch nicht vor.

drohen. Daraus ergibt sich eine zunehmende Unbrauchbarkeit des Antisemitismusbegriffs und dessen Verharmlosung, wenn er weitgehend unterschiedslos sowohl auf geradezu programmatische Antisemiten als auch auf manche ihrer politischen Gegner Anwendung finden kann, die etwa eine fortgesetzte Politik der Okkupation und Annexion als »neo-kolonialistischen« und »rassistischen« Zionismus kritisieren, ohne dabei mit vernichtenden Konsequenzen zu antisemitischer Verachtung und Hass beitragen zu wollen. So droht inflationäres Erheben von Antisemitismusvorwürfen zu einer Entleerung des fraglichen Begriffs zu führen, wenn er schließlich auf radikale Antisemiten, auf deren Kritiker, auf Zionismuskritiker und auch auf Philosemiten gleichermaßen Anwendung finden kann. Die absehbare letzte Konsequenz davon wäre, dass sich jede(r) Antisemitismus-Vorwürfe zuziehen kann und niemand mehr auf anti-antisemitischer Seite davor sicher wäre. Am Ende wären alle zumindest potenzielle Antisemiten, auch deren Kritiker, und die »wirklichen« Antisemiten würden triumphieren. Am Ende könnten sie sich einbilden, »nur zu sagen«, was im Grunde alle denken, und sogar behaupten, letztlich seien *alle* Antisemiten; gerade das beweise die immer weiter fortschreitende »Entlarvung« von Anti-Antisemiten als Antisemiten.

Angesichts der *drohenden Auflösung jeglicher Antisemitismus-Kritik in kritisiertem »Antisemitismus«*, sehe ich im Folgenden von der rhetorischen Praxis des Erhebens von Antisemitismus-Vorwürfen weitgehend ab, um mich statt dessen noch einmal der Frage zuzuwenden, was unter »wirklichem« Antisemitismus zu verstehen ist, den ich im Gegensatz zu einer uferlosen Ausweitung der Wortbedeutung von den radikalsten Konsequenzen antisemitischer Rede, antisemitischen Verhaltens und Denkens her verstehe. Antisemitismus lässt sich nämlich nicht von seinen angedeuteten »vernichtenden« Implikationen trennen, die im Grunde jede(n) zur Distanzierung von ihm veranlassen müssen. Dass diese Implikationen eine tödliche Bedrohung heraufbeschwören, macht eine möglichst sparsame Verwendung des Begriffs Antisemitismus erforderlich – zumal vor dem historischen Hintergrund der Erfahrung, dass Antisemitismus die radikalste und extremste Selbstdestruktion vergesellschafteten Zusammenlebens zur Folge haben kann. Angesichts dieser historischen Erfahrung kann es allerdings keinen »harmlosen« Antisemitismus geben: Jeder Antisemitismus beschwört diese Folge herauf. Jedenfalls

in der Perspektive historischer Erinnerung daran, wohin Antisemitismus geführt hat und weiterhin führen kann. Diese historische Erinnerung läuft einerseits Gefahr, zu einem inflationär verwendeten und verwässerten Begriff von Antisemitismus beizutragen, den man eingedenk schlimmster denkbarer Folgen bereits in seinen viel zitierten »Anfängen« erkennen und öffentlich als solchen benennen will. Andererseits ist sie den fatalen *Wirkungen* antisemitischen Verhaltens auf diejenigen verpflichtet, die sich antisemitisch diskriminiert, abgewertet, verächtlich gemacht und noch weit Schlimmerem ausgesetzt sehen, das sich in den »Anfängen« bereits anzukündigen scheint. Im Folgenden werde ich die Auffassung vertreten, dass wir im Verständnis von Antisemitismus tatsächlich zunächst von diesen Wirkungen ausgehen müssen, handelt es sich doch um ein Phänomen der Gewalt, das – wie jede andere Gewalt auch – in erster Linie von denjenigen her zu verstehen ist, die sie trifft. Das ist ein m. E. klares Ergebnis bisheriger Gewaltforschung, wo sie weithin von einer ›Täterorientierung‹ abgerückt ist, die allein von Gewalt Ausübenden abhängig macht, was sie tun bzw. getan haben. Dagegen soll letzteres nunmehr von ihren ›Adressaten‹ bzw. Opfern abhängen. Die zuerst zu bedenkende Wirklichkeit von Antisemitismus ist dessen *Wirkung* auf diejenigen, die sich antisemitisch behandelt und bedroht erfahren. Doch daraus ergibt sich keineswegs, dass diese Wirkung und ihre Bedeutung ohne Weiteres unstrittig sein könnte. Man muss beklagten Antisemitismus zunächst *als solchen* realisieren und anerkennen, dann aber auch der Frage sich stellen, wohin womöglich ausufernde, mehr oder weniger berechnete Antisemitismusvorwürfe führen. Ein Ergebnis kann wie gesagt sein, dass ausgerechnet eingedenk schlimmster erinnerter Folgen erhobene Antisemitismusvorwürfe zu einer weitgehenden Aufweichung des Begriffs beitragen und ihn zu konkreter politischer oder diagnostischer Verwendung gänzlich untauglich zu machen drohen. Eine besondere Schwierigkeit liegt hier darin, dass die beklagte Wirklichkeit dessen, *was* als Antisemitismus vorliegt und wahrgenommen wird, einerseits und die Arten und Weisen andererseits, *wie* man sie an Andere gewandt beklagt, miteinander zusammenhängen. Wie im Einzelnen, zeigt sich gegenwärtig besonders an der Kritik, die sich Anti-Antisemiten zuziehen.

3. Antisemitismen in Anbetracht ihrer Wirkungen

Der Wirklichkeit von Antisemitismen und ihren Wirkungen werden wir kaum gerecht werden können, wenn wir uns allein auf antisemitisches Reden und Tun kaprizieren, komme es auch noch so spektakulär, provozierend und radikal daher. Vielmehr ist davon auszugehen, dass es sich bei dem, was wir summarisch mit einem eliptischen Ausdruck wie Antisemitismus bezeichnen, wie gesagt um eine Form von *Gewalt* handelt, *die, wie jede Art der Gewalt, zuerst von denjenigen her verstanden werden muss, die sie trifft*. Gewalt verletzt, verwundet und vernichtet stets (oder bedroht mit all dem) Andere, die sich als ihre ›Adressaten‹ begreifen müssen (falls sie überleben). So haben sie zunächst Vorrang im Prozess, Gewalt *als* Gewalt zu verstehen, wie auch immer man deren Deutung und Interpretation dann beurteilen mag. Dem ›Opfer‹ der fraglichen, zumindest angedrohten Gewalt muss man hinsichtlich ihrer Deutung und Interpretation nicht unbedingt beipflichten, es ist aber der nicht zu überspringende Ausgangspunkt jedes Gewalt-Verstehens. So gilt auch für antisemitische Gewalt – sei es verletzende Rede, Verleumdung, Denunziation, Diskriminierung und Ausgrenzung oder Vernichtung –, dass es zunächst Sache der durch all das Betroffenen ist, darüber zu befinden, was *als antisemitische Gewalt* ›zählt‹. Unvermeidlich stehen sie in dieser Frage allerdings auch in der Verantwortung für eine ›pragmatische‹ Verwendung des Begriffs Antisemitismus, die ihn nicht durch leichtfertigen und inflationären Gebrauch geradezu aufzulösen droht und auf diese Weise selbst zur Unklarheit darüber beitragen könnte, welche Gewalt in antisemitischem Denken und Verhalten liegt.

Und nach einschlägiger historischer Erfahrung, die zeigt, wohin Antisemitismus letztlich führt, handelt es sich dabei nie um eine bloße Kategorie der Beschreibung, sondern immer um eine Kategorie der Illegitimität, die bezeichnet, wie sich antisemitische Gewalt gegen als ›Juden‹ Eingestufte, Diskriminierte und Traktierte richtet, die sich ihrerseits niemals *so* als Juden verstehen. *Niemals* deckt sich der antisemitisch ›definierte‹ Jude mit dem Selbstverständnis von denjenigen, die sich antisemitisch verletzt erfahren, angefangen bei der Geringschätzung, Herabwürdigung, Ausgrenzung oder Be-

schimpfung als ›Jude‹.²⁸ Insofern ist antisemitischer Gewalt auch niemals zu entnehmen, wer ›wirklich‹ Jude ›ist‹ oder wer sich inwiefern als Jude begreift (in religiöser, kultureller, musikalischer, politischer Hinsicht usw.²⁹) – mögen Antisemiten auch noch so oft behaupten, wer Jude ist, hätten allein sie zu bestimmen.³⁰ Zwar spricht man (nicht erst seit Jean-Paul Sartre) mit Recht von einem »Antisemitismus ohne Juden«, der sich gerade in dezisionistischer Selbstherrlichkeit der *Bestimmung* Anderer zu »Juden« gefällt und dem es vollkommen gleichgültig ist, wer *sich selbst* ›wirklich‹, ›authentisch‹ als Jude versteht. Und es ist kaum zu bestreiten, dass auch derart willkürlich zu »Juden« Erklärte nicht darum herumkommen, sich genau dazu zu verhalten, dass sie gewissermaßen *durch Fremddefinition* zu »Juden« gemacht werden sollten. Wer *als* »Jude« angegriffen wird, muss sich *als Jude* verteidigen, schrieb nicht umsonst Hannah Arendt deshalb.³¹ Denn der Antisemitismus sei »genau das, was er zu sein vorgibt: eine tödliche Gefahr für Juden und nichts sonst«.³²

Doch die Juden mussten nicht erst auf Antisemiten warten, um existieren zu können, wie Claude Lanzmann mit Recht feststellte (vgl. TG, 201). Im gleichen Verständnis schreibt Arendt: »Seit dem babylonischen Exil ist das Zentralthema der jüdischen Geschichte immer das Überleben des Volkes in der Zerstreuung gewesen, die Selbstbehauptung gegen den überwältigenden Druck von außen, und schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte sollte genügen, um jenen neuesten Mythos auf diesem Gebiet zu entkräften, der unter Intellektuellen einigermassen in Mode kam, seit Sartre *den* Juden ›existentialistisch‹ als jemanden bestimmte, der von anderen als Jude

28 Hier und im Folgenden stehen stets doppelte Anführungszeichen, um die Differenz zwischen denen, die sich als Juden verstehen, und dem ›Definiertwerden‹ als »Jude« durch Andere zu markieren.

29 Bezeichnenderweise wies Lew Kopelew, selbst ein Jude (so wie er sich selbst verstand), »entschieden alle Deklarationen aller Muster-Juden zurück«, ganz gleich, von welcher Seite sie erfolgen (L. Kopelew, *Und schuf mir einen Götzen. Lehrjahre eines Kommunisten*, München 1981, 164).

30 J.-P. Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage* [1944], Reinbek 1994; vgl. E. Levinas, *Existenzialismus und Antisemitismus* [1947], in: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, 101 ff.

31 H. Arendt, *Wir Juden. Schriften 1932 bis 1966*, München 2019.

32 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich ³1993, 32.

angesehen und definiert wird.«³³ Noch lange nach Sartres Schrift *Überlegungen zur Judenfrage* aus dem Jahre 1944 blieb dies jedoch auch unter Juden umstritten. Man vergleiche nur, wie sich Hilde Domin und Imre Kertész zu dieser Deutung verhalten.³⁴

Der dezisionistischen Definitionsgewalt von Antisemiten ist entgegenzuhalten, dass sie stets Andere trifft, die sich *gar nicht* oder doch nicht *so*, wie sie als »Juden« fremdbestimmt werden, als Juden verstehen. *Anti-Antisemitismus widersetzt sich gleich welchem Antisemitismus deshalb, indem er auf dem Vorrang der Frage besteht, als wer sich diejenigen selbst verstehen*, die man als »Juden« beleidigen, diskriminieren, ausgrenzen und schließlich womöglich vernichten will. In diesem Sinne verweist man auf die »Jewish factualness«, die »factual existence of Jews qua Jews« (TG, 123), die allerdings höchst unterschiedliche Deutungen zulässt. Ist sie quasi-natürlich (*physei*), »gegeben«, niemals aber »gewählt«, wie Arendt meinte (TG, 209)? Kann sie nicht in Teilen oder ganz zurückgewiesen und verändert werden? Erweist sie sich dabei als »konstruiert«? »Jude« ist für Zygmunt Bauman jedenfalls eine »prismatic category«: »Depending on the side from which the Jews were looked at, they – like all prisms – unwittingly refracted altogether different sights.«³⁵ Es gibt demnach nur »»Judéités« in the plural«, darunter politisch-zionistische verschiedener Art und heterogene diasporische, die darauf hinauslaufen, »that belonging is always unsettled by the experience of exile, an experience that opens the self/home to the other« (TG, 58).

Sollte das aber mit der Etablierung einer politischen Lebensform im Rahmen eines Staates *unvereinbar* sein? Hat sich diese Offenheit nicht ebenso wie unaufhebbares Exil längst als »existenzielle« Voraussetzung *allen* menschlichen Zusammenlebens herausgestellt – sei es aufgrund »biblischer Inspiration«, sei es ohne? Kommen wir nicht alle als ursprünglich Welt-Fremde zur Welt der Anderen, in der niemand je »restlos« aufgehen kann? Ist das eine spezifisch jüdische

33 Ebd., 23.

34 Hilde Domin wendet sich gegen die »harte Definition«, der zufolge Jude sei, »wen Hitler dazu erklärt hat«; während Imre Kertész, der für sich *jegliches Definiertwerden* zurückweist, ohne Umschweife feststellt: »Mich hat der Holocaust zum Juden gemacht [...].« Vgl. H. Domin in: J. Schultz (Hg.), *Mein Judentum*, München 1986, 88–100, hier: 88; Kertész, *Dossier K.*, 132.

35 Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, New York, Ithaka 1989, 43; TG, 185.

Erfahrung oder eine lateral universalisierbare Erfahrung³⁶, über die man sich über religiöse, ethnische, politische und kulturelle Grenzen hinweg verständigen könnte?³⁷ Liegt in solcher Verständigung die Gefahr einer Enteignung spezifisch jüdischer Erfahrung oder ist diese gerade das Beste, was Juden Fremden anzubieten haben? Laufen sie dabei Gefahr, am Ende selbst nicht mehr recht zu wissen, was sie als ›Exilierte‹ von Anderen überhaupt noch unterscheidet?

Wohl auch deshalb schreibt Bruno Chaouat: »All ask endlessly what an authentic Jew is« (TG, 164). Handelt es um einen »diasporist«, einen »wandering Jew«, der sich von jeglicher Bindung an einen Ort bzw. Raum gelöst hat³⁸, oder, im Gegenteil, um einen Zionisten, der einen politisch-rechtlich gesicherten Lebensraum als für die Juden unverzichtbar begreift? Macht sich Zionismus gleich welcher Art etwa unvermeidlich eines »commitment to state violence against minorities« schuldig, wie Judith Butler behauptet hat (TG, 207)? Sollte deshalb »authenticity only be vouchsafed in the diaspora«, in der der ›wirkliche‹ Jude niemals vergisst, in der Welt und in der Zeit keine verlässliche Bleibe zu haben – in diesem »Exil, das die Welt ist«³⁹ und das insofern nicht als diasporische Erfahrung einfach der Vergangenheit überantwortet werden kann?⁴⁰ Entspricht

36 Vgl. C. Wolf, *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra*, Darmstadt, Neuwied 1984, 105.

37 Mit Hilfe des Maurice Merleau-Ponty entlehnten Begriffs der lateralen Universalisierung könnte man es zu vermeiden versuchen, immer wieder und auf unfruchtbare Weise in vielerorts aufgestellte begriffliche Fallen wie die (schlechte) Alternative von Partikularismus und Universalismus zu tapen. So wenig es einen ganz und gar in sich verschlossenen ›jüdischen Partikularismus‹ gibt, so wenig kann es einen von letzterem gar nicht betroffenen, insofern ›reinen‹ (kosmopolitischen) Universalismus geben. Auch Weltbürger müssen, selbst als Neo-Nomaden, ein hier oder dort situiertes Leben führen und sich dabei zwischen Partikularität und Universalität gleichsam hindurchbewegen. Es fragt sich nur, wie das möglich ist, was hier nicht vertieft werden kann.

38 E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 175 f.; Vf., *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.

39 G. Mattenklott, *Jettchen Gebert und das Shtetl. Jüdische Lebenswelten in der deutschen Literatur*, in: A. Nachama, J. H. Schoeps, E. v. Voolen (Hg.), *Jüdische Lebenswelten*, Frankfurt/M., Berlin 1991, 221–238, hier: 236.

40 Vgl. J. E. Young, *Erinnern und Gedenken. Die Schoa und die jüdische Identität*, in: Nachama, Schoeps, Voolen (Hg.), *Jüdische Lebenswelten*, 149–164, hier: 157 f.

»seine Existenz in der Diaspora, in der Zerstreuung [...] vollkommen seiner Natur« – ohne einen Staat nötig zu haben, der sie »zwangsläufig wieder [...] in den Aufruhr der Welt« zu verwickeln droht, wie wir in Amos Funkensteins Anmerkungen zu Franz Rosenzweig lesen?⁴¹ Muss jede Form von Zionismus darauf hinauslaufen, diese elementare, möglicherweise nicht den »authentischen« Juden exklusiv vorbehaltene Einsicht zu vergessen und zu verraten? Lässt sich religiöses bzw. metaphysisches Diaspora-Bewusstsein nicht mit einer politisch-rechtlich gesicherten Existenz im Rahmen eines liberalen Staates vereinbaren, der Minderheiten vor eben jenen Erfahrungen zu schützen verspricht, unter denen Juden am meisten zu leiden hatten?

Wie dem auch sei: mit Recht besteht man jedenfalls auf der faktischen »diversity of the Jewish World today« und verwahrt sich gegen deren polemische Reduktion auf eine »essentialisierte« Einheitlichkeit, die es faktisch nicht gebe (TG, 184), die aber selbst jüdischen Kritikern als Unterstellung zum Vorwurf gemacht wird, die auf diese Weise selbst in den Verdacht eines ideologischen Antisemitismus geraten. Chaouat beispielsweise spricht unter Verweis auf Pierre-André Taguieff geradezu von einem *paradigm shift* hin zu einem primär anti-zionistischen Neuen Antisemitismus – »dresse[d] up as anti-racism [that] singles out the Jews as the eternal opponents of ethnic and religious *impurity*, as the enemies of ethnic and cultural blending and of all forms of *métissage*« (TG, 5, 122). Dieser Antisemitismus »wrappes itself in the garment of anti-fashism, anti-antisemitism«. In Wahrheit seien aber gerade »those who denounce the new antisemitism [...] the true heirs of antisemitism« (TG, 15, 22, 175 f.).⁴²

Offenbar kann sich der Antisemitismusverdacht auf diese Weise sehr leicht auch auf Juden selbst beziehen, deren politische Kritik an gewissen – als kolonialistisch, imperialistisch oder rassistisch eingestuft – Spielarten des Zionismus insofern als ideologisch zu-

41 Funkenstein, *Jüdische Geschichte*, 212 f.

42 Dieser Vorwurf trifft auch Alain Badiou's Universalismus und Jean-François Lyotards angeblichen »Philosemitismus« (TG, 49). Da es mir hier v.a. um eine Beschreibung der Diskussionslage geht, wie sie sich im Anschluss an Chaouat darstellt, verzichte ich weitgehend auf Gegenüberstellungen mit den referierten Positionen selbst, was den zur Verfügung stehenden Raum sprengen würde.

rückgewiesen wird, als sie ›in Wahrheit‹ antisemitisch gemeint sei. Bedenkt man, dass dieses Attribut vor dem besagten Hintergrund auf eine Finalität der Vernichtung verweist, so wird klar, dass es gegenwärtig kaum einen härteren und polemischeren Vorwurf geben kann. Diejenigen, die ihn erheben, fragen sich fassungslos, wie man vor diesem Hintergrund im Ernst gerade denjenigen antisemitisch zusetzen kann, die Opfer schlimmster Gewalt geworden sind und nun in einem souveränen Staat die einzige Garantie dagegen sehen, dass ihnen oder ihren Nachkommen das Gleiche noch einmal widerfährt. Offenbar nicht weniger fassungslos fragen sich allerdings die so Kritisierten vor dem gleichen Hintergrund, wie man einem Staatsverständnis anhängen kann, das seinerseits die Wiederholung diskriminierender, ausgrenzender und schließlich sozial und kulturell, politisch und rechtlich vernichtender Gewalt heraufzubeschwören droht, wie sie meinen.⁴³ (Aber ist nicht jeder Staat dessen verdächtig, sich so oder so als *rogue state* zu erweisen? Lässt sich überhaupt ein Staat vorstellen, der über diesen Verdacht erhaben sein dürfte?⁴⁴ Gilt das nicht auch im Hinblick auf die vielen Formen von Diskriminierung, die sich in auch in einem demokratischen, rechtsstaatlich verfassten Gemeinwesen nicht aufheben lassen?⁴⁵)

Zugespitzt gesagt laufen beide Formen der Kritik auf die Frage hinaus, ob nicht Juden selbst praktisch zu Antisemiten werden können – sowohl die Verteidiger als auch die Kritiker einer jüdischen Staatlichkeit bzw. jüdischer Nationalstaatlichkeit. Letztere gehen offenbar davon voraus, das Attribut ›antisemitisch‹ sei funktional so zu deuten, dass es überall Anwendung finden kann, wo Andere mit womöglich vernichtenden Implikationen diskriminiert werden. Als ›Juden‹ könnten demnach alle aufgefasst werden, denen dies widerfährt. Selbst Palästinenser, Schwarze oder Frauen könnten demzufolge als Opfer des »gleichen Antisemitismus« klassifiziert werden, wie es in einer bestimmten Lesart in der Tat die vieldeutige Widmung von Emmanuel Levinas' zweitem Hauptwerk (*Jenseits des*

43 Vgl. S. Stein, M. Zimmermann, *Die israelische Demokratie wird verdrängt. Das neue Grundgesetz diskriminiert die arabischen Israelis und ist auch der Abschied von der Zwei-Staaten-Lösung*, Gastbeitrag in: *Der Tagesspiegel*, 22. 7. (2018); www.tagesspiegel.de/politik/die-israelische-demokratie-wird-verdrangt-5528494.html.

44 J. Derrida, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/M. 2003.

45 Siehe dazu das Kap. XVII in diesem Bd.

Seins oder anders als Sein geschieht) suggeriert. Doch wenn auf diese Weise jede(r) zum ›Juden‹ werden kann, besteht dann nicht die Gefahr, »[to] empty the word ›Jew‹ of its empirical substance« (TG, 80)? Aber worin besteht diese? Gäbe es überhaupt nichts, was Juden als solche ›empirisch‹, ›substanziell‹ oder ›wesentlich‹ ausmacht, so könnte man ja mit Taguieff auch zu dem Schluss gelangen, »antisemitism does not exist because [*the*] Jew does not exist« (TG, 233).

So scheint sich das Thema Antisemitismus geradezu in Luft aufzulösen, nachdem man ihn gerade erst überall vermutet hatte. Es gibt einerseits weder Semitismus⁴⁶ noch Juden, also auch keinen Antisemitismus. Andererseits könnte geradezu jede(r) sich als Jude begreifen, vorausgesetzt, eine schließlich lebensgefährliche Praxis der Diskriminierung liegt vor. Zwar ist derartige Diskriminierung zweifellos ganz besonders Juden widerfahren, wie die Geschichte beweist. Aber sie darauf zu reduzieren, hieße das nicht, sie um jegliche Eigenart zu bringen, die sie in ihrem eigenen Verständnis als Juden ausmachen könnte?

Antisemiten kann das allerdings ganz gleichgültig sein, wenn es ihnen gar nicht darauf ankommt, wer sich selbst wie als Jude versteht. Gerade deshalb können sie sich in ihrer dezisionistischen Definitionsmacht gefallen, der es vollkommen gleichgültig ist, ob es Semitismus, ›den‹ oder ›die‹ Juden gibt, genügt es ihm anscheinend doch, souverän darüber zu befinden, wer »Jude« ist und wer nicht – wie im Fall des ehemaligen Wiener Bürgermeisters Karl Lueger, dem die Nazis in diesem Punkt nur nachzureden brauchten.⁴⁷ Dann wären »Juden« einfach diejenigen, die, mangels eines identifizierbaren Wesens, von Anderen zu »Juden« erklärt werden. Würde man das im Sinne der These vom »Antisemitismus ohne Juden« einfach hinnehmen, würde man allerdings der Anmaßung einer offen antisemitischen Definitionsmacht förmlich in die Hände spielen. Dagegen muss man festhalten: Juden, die sich selbst als solche verstehen, sind niemals (so) »Juden«, wie sie von Antisemiten ›definiert‹ werden. Juden sind keine »Juden«, niemals. Wenn sie etwas nicht sind, dann genau »Juden«. Das ist beileibe keine bloße Wortspielerei.

46 »There is no ›Semitism‹ which antisemites oppose«; Hirsh, *Contemporary Left Antisemitism*, 10. Es gebe nur semitische Sprachen. Vgl. TG, 181 f., wo Muslime, Araber und Juden wechselweise als Semiten ihren Auftritt haben.

47 L. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus. VII. Zwischen Assimilation und »Jüdischer Weltverschwörung«*, Frankfurt/M. 1989, 37.

Man muss sich dieser hier nur durch Anführungszeichen zu markierenden Differenz bewusst bleiben. Zum giftigen Erbe der NS-Zeit gehört bis heute, dass sie im normalen Sprachgebrauch wie selbstverständlich getilgt wird, so dass dem Anschein nach wieder ohne Weiteres Juden zu »Juden« werden können.

Warum aber sind »wir« immer wieder derart willkürlichem Antisemitismus zum Opfer gefallen? Warum ausgerechnet und immer wieder »wir«? fragte zuletzt auch Elad Lapidot. Und Imre Kertész vermutete, aufgrund einschlägiger historischer Erfahrung hätten »zwei Juden [...] nur ihre Ängste gemeinsam« – genau die Ängste, die in dieser Frage liegen.⁴⁸ Tatsächlich ist nicht zu bestreiten, dass *gerade Juden willkürlich von Anderen zu »Juden« erklärt werden konnten*, ganz gleich, ob sie sich als solche begreifen wollten oder nicht. In der Tat müssen wir darauf bestehen, dass es wirklich sich als Juden verstehende Juden waren und sind, die wiederholt die Erfahrung machen mussten und weiterhin machen müssen, von Anderen auf höchst willkürliche Art und Weise zu »Juden« erklärt, als solche gebrandmarkt, diskriminiert und verachtet zu werden, vielfach mit bedrohlich vernichtenden Implikationen. So können jüdisches Selbstverständnis und vollkommen willkürliche, darauf keinerlei Rücksicht nehmende, gewaltsame Fremdzuschreibung in ein und demselben Wort – (»Jude«) – bis zur Ununterscheidbarkeit zusammenfließen.

Nach dem eingangs Gesagten ist das als ein Phänomen der Gewalt aber nur von denjenigen her zu verstehen, denen dies widerfährt und die sich wie gesagt niemals so als Juden verstehen werden, wie es Antisemiten tun. Diese Diskrepanz programmiert Antisemitismus gleich welcher Provenienz unvermeidlich vor; und zwar so, dass er keinerlei Rücksicht auf sie nimmt. Antisemitismus genügt sich mit seiner ›Definition‹ von »Juden« vollkommen selbst – ohne das das geringste Interesse daran, in Erfahrung zu bringen, wer Juden wirklich sind. Genau deshalb kann es mit Léon Poliakov denn auch als selbstverständlich gelten, dass aus antisemitischen Reden und Schriften rein gar nichts über diejenigen selbst zu erfahren ist, die sich als Juden begreifen, wie auch immer konkret.⁴⁹

⁴⁸ Kertész, *Dossier K.*, 130.

⁴⁹ Auch und gerade dann nicht, wenn sich es sich um scheinbar kenntnisreiche und raffinierte antisemitische ›Auslegungen‹ irgendwelcher Traditionsbestände

Juden, wurde dagegen behauptet, seien allemal ›anders‹, ja sogar ›die Anderen‹ *par excellence*. So glauben manche offenbar, sie jeglicher Definitionsmacht entziehen zu können. Ganz oder »reine« Andere sind indessen schwer oder nirgends zu finden.⁵⁰ Und wer sich in eine absolute Alterität glaubt zurückziehen zu können, läuft paradoxerweise gerade deshalb Gefahr, sich vom Gegensatz zu einer ihm immer wieder übergestülpten Identität abhängig zu machen. So könnte es sich herausstellen, dass auch und gerade ein von jüdischer Seite radikalisiertes, teilweise auch verabsolutiertes Alteritätsdenken immer noch als anti-antisemitisches eben dem Antisemitismus ausgeliefert bleibt, gegen den es sich eigentlich wenden will.

4. »Juden« erfinden müssen?

Die tiefste Illegitimität antisemitischen Verhaltens rührt zweifellos von der radikalsten und in gewisser Weise konsequentesten seiner historischen Erscheinungsformen her, die wir heute mit dem emblematischen Begriff Auschwitz und anderen Vernichtungslagern wie Treblinka, Chelmno, Sobibór und Belzec verbinden – mit der politisch-rechtlichen Konsequenz, dass eine Gesellschaft ihren Namen nicht verdient, die den Anfängen dessen nicht wehrt, was schließlich in die Vernichtung Anderer als solcher mündet.⁵¹ Nach allem, was

handelt. Beispiel: das durch den Protestanten Max Bruch bekannt gewordene *Kol Nidrei*, welches auf das jüdische *Kol Nidre-Gebet* verweist, das ein »beliebtes Ziel für antisemitische Interpretationen« geboten hat, u.a. mit der Folge, dass Bruchs Stück in der NS-Zeit nicht aufgeführt werden durfte. »Die Ansicht, der jüdische Glaube erlaube mit dem Kol Nidre zum Beispiel einen Meineid vor Gericht oder durch dieses Gebet würden alle Verträge zwischen Juden und Nichtjuden für ungültig erklärt, ist falsch.« de.wikipedia.org/wiki/Kol_Nidre; Ben Rabbi Nathan: *Das Kol Nidre-Gebet und die Antisemitismusbegründung*; www.hagalil.com/judentum/rabbi/fh-0806-3.htm. Zu Poliakov vgl. dessen *Geschichte des Antisemitismus*. VII, 41.

50 Vgl. unter Verweis auf J. Ortega y Gasset: Vf., W. Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022, Kap. II.

51 Die längst abgenutzte Parole *never again!* besagt keineswegs nur: »we will never be bullied« oder einem neuen Holocaust ausgeliefert werden (TG, 29, 165 f.); P. Farmer, *Never Again? Reflections on Human Values and Human Rights*, in: *The Tanner Lectures on Human Values* (2005), 137–188.

wir über diese Anfänge bisher wissen, liegen sie allerdings keineswegs nur im Nazismus, dieses »phoenix of European passions«, den man direkt »out of the ashes of Auschwitz« meint wiederauferstehen zu sehen (TG, 18). Sie lassen sich auch nicht durch eine beliebte *reductio ad Hitlerum*⁵² oder auf spezielle historische Voraussetzungen erklären, wie sie zur Zeit der Weimarer Republik gegeben waren. Vielmehr liegen sie nicht zuletzt in einer *Normalität* vergesellschafteten Lebens, in der Diskriminierungen immer wieder politisiert und zur Antriebsquelle von Bewegungen werden, die ihre wahren Beweggründe sehr erfolgreich kaschieren und auf diese Weise alle gesetzlichen Verbote der Verleumdung, der Aufhetzung gegen Andere... unterlaufen können. In diesem Sinne handelt es sich bei der Bereitschaft, Andere mit vernichtenden Implikationen zu diskriminieren, um einen »highly adaptable social virus« (TG, 19), der sich keineswegs immer *als* Antisemitismus zu erkennen gibt.

Was Deutschland anbetrifft, so stehen Antisemiten ohnehin vor der Schwierigkeit, dass die Vernichtung der Juden bis 1945 in einem derartigen Ausmaß »gelungen« ist, dass (gemessen an ihrer früheren Zahl) fast keine mehr da sind. So wird er notorisch Mühe haben, sich gegen »reale« Juden zu wenden. Wenn kaum mehr welchen zu begegnen ist⁵³, woher will man dann »Argumente« gegen sie beziehen? Man kann kaum beides haben, sollte man meinen: Juden diskriminieren und schließlich vernichten und sie weiterhin als Quelle aller möglichen Vorurteile wegen angeblicher Verschwörungen, »dämonischer« Intriganz, hinterhältiger Macht etc. etc. gegen sie ausschlachten.⁵⁴ »Der offene Antisemitismus« nehme »mangels exis-

52 Hier buchstäblich als Rückführung auf die Person Hitlers zu verstehen; anders dagegen Leo Strauss, auf den man diesen Ausdruck zurückführt, in: *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt/M. 21989, 45; TG, 14, 89.

53 Gegen Ende der 1980er Jahre lebten nur noch annähernd 10 % der Population von vor 1933 in Deutschland. Siehe die Zahlen bei Schoeps, *Leiden an Deutschland*, 97. Inzwischen ist die statistische Lage wieder eine andere. Abgesehen von Immigranten aus dem Bereich der ehemaligen Sowjetunion (GUS), die die Zahl der in Deutschland lebenden Juden auf etwa 100.000 erhöht haben, wäre die Mitgliederzahl jüdischer Gemeinden bereits bis zum Jahr 2000 auf 17.902 gesunken. Von der Frage, wieviele sich überhaupt als religiöse Juden verstehen, ganz abgesehen. de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_der_Juden_in_Deutschland. Offenbar handelt es sich bei 20–50-Jährigen um eine relativ kleine Minderheit von ca. 13 %.

54 Funkenstein, *Jüdische Geschichte*, 242 f.

tierender Juden allmählich ab«, meinte denn auch Julius H. Schoeps, um gleich darauf hinzuzufügen: »Aber man darf sich nichts vormachen, latent ist er vorhanden und bedarf nur eines Anlasses, um aktiviert zu werden.«⁵⁵ Dabei lässt sich der latente, hier wie ein gefährlicher, nur vorübergehend inaktiver Krankheitskeim aufgefasste Antisemitismus offenbar nicht davon irritieren, dass Juden für ihn kaum mehr auszumachen sind, nachdem man mit exzessiver und radikaler Gewalt gegen sie vorgegangen ist. Für den ohnehin ›überzeugten‹ Antisemiten scheint allemal festzustehen, *dass es sie geben muss*. So kann gerade ihre ›Unsichtbarkeit‹ das Vorurteil bestätigen, dass sie *als sich Verbergende* ›da‹ sein müssen.

Wie aber kann ein Antisemitismus ›überleben‹, der derart brutalen ›Erfolg‹ gehabt hat wie der der Nazis? Ist er in Deutschland nicht selbst dazu gezwungen, sich zu maskieren, da er in der Öffentlichkeit als vollkommen delegitimiert gilt? Shulamit Volkov schreibt, er sei längst vor der Nazizeit »tief verwurzelt« gewesen.⁵⁶ Konnte angesichts dessen eine an Verfahren der Desinfektion erinnernde Entnazifizierung nach 1945 überhaupt erfolgreich sein? Wenn nicht, wie man annehmen muss, kann Antisemitismus dann immer wieder neu aus einem fatalerweise nach wie vor fruchtbaren Boden keimen?

Im Gegensatz zu Volkov scheint Poliakov weitgehend ohne die Annahme einer ›Tiefe‹ mehr oder weniger unveränderter und resistenter Präsenz von Antisemitismus auszukommen, wenn er schreibt, »wenn Juden nicht mehr vorhanden sind, erfindet man sie« - und »wenn es den Juden nicht gegeben hätte, hätte man ihn erfinden müssen«.⁵⁷ Den Juden aber gibt es nicht, wie aus fast allen Schriften von Juden, die mir bekannt sind, hervorgeht.⁵⁸ Was ungeachtet dessen oder vielmehr gerade deshalb womöglich ›tief verwurzelt‹ ist und bleibt (wenn auch ganz und gar kontingent in Erscheinung tretend), wäre demnach allenfalls *das ›Juden‹-erfinden-müssen* - und zwar auf eine Weise, die niemals dem eigenen Selbstverständnis von

55 Schoeps, *Leiden an Deutschland*, 206.

56 S. Volkov, *Das jüdische Projekt der Moderne*, München 2001, 69.

57 L. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus II. Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos. Mit einem Anhang zur Anthropologie der Juden*, Frankfurt/M. 1989, 27, 54.

58 Vgl. aber Schalom Ben-Chorins Beschreibung der jüdischen »Hüter der Wurzeln« in: J. Schultz (Hg.), *Mein Judentum*, 165 ff.

Juden wirklich entspricht, auf das es so gut wie gar keine Rücksicht nimmt.⁵⁹

Die bloße Erfindung, die buchstäblich nichts ›findet‹, hätte allerdings überhaupt keinen ›realen‹ Anhalt, auf dem die Antisemiten ständig bestehen, behaupten sie doch immerfort, Juden gerade auch dort ausfindig zu machen, wo sie sich *nicht* als solche zu erkennen geben, listig, hinterhältig, verschwörerisch, dämonisch eben.⁶⁰ Genau das hat die Vermutung veranlasst, *Antisemitismus sei die Obsession, notfalls Andere zu erfinden, die man unbedingt meint ›finden‹, identifizieren und dingfest machen zu müssen, um sie womöglich endgültig loszuwerden.*⁶¹ Ursprünglich würde es sich demnach darum handeln, die Existenz dieser ›Anderen‹ auf jeden Fall zu *vermuten*, bevor man sie überhaupt zu identifizieren versuchen kann – ohne sie allerdings je loszuwerden. »Ihr werdet uns nie los«, denn wir sind »der tiefere Teil eurer selbst«, schleuderte der vermutlich von Anhängern der Nazis ermordete jüdische Historiker Theodor Lessing seinen Feinden denn auch entgegen, als wäre er sich ganz dessen sicher, dass sie die aus Kränkung und Beleidigung, Demütigung und Entwürdigung geborene »Not« jüdischen Lebens keinesfalls gleichgültig lassen könne.⁶² Appellierte er auf diese Weise nicht an das

59 So gesehen müsste die erste Konsequenz aller Auseinandersetzungen mit Antisemitismus die Rücksicht darauf sein, wie Juden sich als Juden verstehen. Daran hätte auch jeder Anti-Antisemitismus Maß zu nehmen, statt sich primär an Antisemiten zu orientieren. Daraus folgt allerdings nicht, dass als Antisemitismus schlicht all das einzustufen ist, was Juden als solchen identifizieren. Antisemitismus auszumachen und zu beklagen, bedeutet nicht, in der Sache in jedem Falle ›Recht zu haben‹, sondern bleibt auf eine öffentliche Deutung, Diskussion und Bestätigung angewiesen.

60 Deswegen genügen ihnen eben Fahrradfahrer zur Diskriminierung nicht (TG, 223).

61 An dieser Stelle kann man nicht umhin, sich daran zu erinnern, wie Carl Schmitt zwischen Finden und Erfinden ins Schleudern kam, als es darum ging, Feindschaft und Judentum ins Verhältnis zu setzen; vgl. Vf., *Zum politischen Potenzial gegenwärtiger Furcht. Auf Hobbes', Nietzsches und Freuds Spuren*, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 70 (2016), Nr. 7, 618–643; O. Bartov, *Defining enemies, making victims*, in: *The American Historical Review* 103, Nr. 3 (1998), 771–816.

62 Zit. n. Schoeps, *Leiden an Deutschland*, 27.

Gewissen, diese einer von Hitlers »Tischreden« zufolge »jüdische Erfindung«?⁶³

Tatsächlich scheint bis heute niemand genau zu wissen, ob es dergleichen wie das Gewissen in uns allen »gibt« – als etwas, woran Opfer antisemitischen Tuns sogar wortlos, stumm und im Augenblick ihrer Vernichtung noch »appellieren« können. Levinas und andere sahen gerade darin jedoch den Kern des Judentums: in der Bestimmung eines jeden zur niemals indifferenten Verantwortung für jeden Anderen als solchen. Dass uns diese Verantwortung »gegeben« bzw. aufgetragen ist, kann man gewiss leugnen, verdrängen oder vergleichgültigen. Aber bestätigen diese »Abwehrmaßnahmen« *als solche* nicht genau das, wogegen sie sich richten? Handelt es sich beim Antisemitismus so gesehen nicht um eine pervertierte Bestätigung des Jüdischen *par excellence*? Und ist letzteres auf einen biblischen, vor-europäischen Ursprung zurückzuführen, der von Anfang an auch das europäisch-politische Denken zur Alterität des Anderen ins Verhältnis gesetzt hat, von der es bis heute nur mit äußerster Mühe Rechenschaft ablegt?⁶⁴

Dass es dazu im Grunde nicht in der Lage war, wurde von Emmanuel Levinas über Philippe Lacoue-Labarthe bis hin zu Jean-François Lyotard immer wieder behauptet. Mehr noch: man hat es dessen verdächtigt, das Jüdische »that was at once at odds with the West and internal to it, and of which the West always wished to rid itself«, vernichten zu wollen (TG, xii) – letztlich zum eigenen, katastrophalen Schaden aber, wie es Poliakov mit seinem Buchtitel *L'Europe suicidaire* andeutete.⁶⁵

63 Vgl. dagegen G.-A. Goldschmidt, *Vom Nachexil*, Göttingen 2020, 15. Hier wird jede(r) implizit zum Juden, insofern sie oder er unter dem der Stimme des Gewissens sich mitteilenden Gebot steht, nicht töten zu sollen. Umgekehrt könnte sich aber diese Stimme auch unabhängig von einem dank eines »Ganz Anderen« erlassenen Gebot Gehör verschaffen, selbst als »überhörte«. So gesehen wären Juden in Goldschmidts Sinne ethisch affizierbar wie alle Anderen auch; und nicht nur im Sinne eines Tötungsverbots, sondern im Sinne radikaler Widersetzlichkeit gegen Gewalt auch in anders verübten Formen.

64 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996; *Anders. Eine Lektüre von »Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht« von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015. Mit Marcel Hénaff könnte man in diesem Zusammenhang von einer regelrechten »Alteritätsvergessenheit« sprechen.

65 Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus VII*, 9.

5. Jüdische Alterität *versus* Antisemitismus als Definitionsmacht?

So wird, quasi nebenbei, Europa bzw. der Westen zu einer metaphysisch-antisemitischen Entität hochstilisiert, das Jüdische aber zum Inbegriff des ›Anderen‹ – und nicht etwa eine besondere Gestalt der Alterität unter vielen anderen. Bei Enzo Traverso repräsentierten die Juden zeitweise geradezu *die* »figure of otherness« (TG, 180). Und Dan Diner nennt »den« Juden den »eigentliche Andere[n]«. ⁶⁶ So erlangt dieser nicht nur einen paradigmatischen, sondern auch einen für den Westen, Europa und Deutschland vorrangig maßgeblichen Status und kann für alle *anderen* Anderen lehrreich werden, denen es ebenfalls darum geht, als ›Anderer‹ wahrgenommen und anerkannt oder wenigstens am Leben gelassen zu werden. Darauf besteht die Antisemitismus-Kritik. Darauf könnten jedoch auch andere Verteidiger ›Anderer‹ insistieren, die etwa durch gewaltsames ›othering‹ überhaupt erst zu Diskriminierten, Ausgeschlossenen und ›zu Vernichtenden‹ gemacht worden sind.

Doch soll vor allem für die Juden gelten, dass ihre Andersheit als »threatening otherness« oder als »threatening intrusion« erfahren werden musste (TG, 52). Sie seien die »eigentlich Fremden«. Andererseits soll es paradoxerweise gerade ihre eigentümliche, eben darin liegende »Vertrautheit« sein, »die sie zu Fremden macht«. ⁶⁷ Doch Vertrautheit und Fremdheit sind keine Eigenschaften, die jemandem oder gar einer ganzen Gruppe, Ethnie, einem Volk, einer Nation, Religion oder Kultur gleichsam anhaften könnten; und das womöglich noch auf unverlierbare, geschichtlich konstante Art und Weise. Als relationale Begriffe verweisen uns Ander(s)heit, Vertrautheit und Fremdheit auf Erfahrungen der Nähe und Distanz zu Anderen außerhalb und innerhalb menschlicher Lebensformen mit ihren Bedingungen der Zugehörigkeit.

Da es sich nicht um ›ontische‹ Momente oder Eigenschaften von Individuen oder Kollektiven handeln kann, werden wir Probleme des Antisemitismus nur besser verstehen, wenn wir danach fragen,

66 D. Diner, *Der Sarkophag zeigt Risse: Über Israel, Palästina und die Frage eines ›neuen Antisemitismus‹*, in: NA, 459–488, hier: 478.

67 D. Rabinovici, N. Sznajder, *Neuer Antisemitismus: Die Verschärfung einer Debatte*, in: NA, 9–27, hier: 14.

wie mit dieser Nähe und Distanz unter dem Aspekt der (Nicht-)Zugehörigkeit zu Anderen jeweils unter spezifischen Bedingungen *umgegangen* wird. Weder Ander(s)heit noch Vertrautheit oder Fremdheit ›erklärt‹ ohne Weiteres, worauf es dabei ankommt: wie nämlich die Verhältnisse zu Anderen kollektiv politisiert werden in einer aktiven Praxis, die geringschätzige, diskriminierende, verächtliche Rede bereits zum Vorschein möglicher Vernichtung werden lässt, welche grundsätzlich allen ›Anderen‹ widerfahren kann. Insofern *folgen* schließlich Untaten nicht nur vorausgegangenen Worten, wie es sprichwörtlich heißt. Vielmehr liegt in solcher Rede selbst schon, was aus ihr hervorgehen kann – bis hin zu radikaler Verfeindung im Zuge einer sog. Vernichtungspolitik, die das Politische gleich mit zerstört.

Das ist die antipolitische Gefahr, die mit dem Politischen selbst einhergeht. Wo immer Menschen politisch koexistieren, treten unvermeidlich Möglichkeiten solcher Rede zutage. Die Frage ist dann, wie man sich dazu verhält. Heute verstehen wir unter akzeptabler Staatlichkeit allein noch diejenige, die sich, auf zivilgesellschaftlicher Basis, dieser Gefahr ständig bewusst zu bleiben versucht und gegen sie auch vorzugehen bereit ist, indem sie sich *der politischen Ermächtigung diskriminierender Rede* effektiv widersetzt. Dies lehrt historische Erfahrung als grundsätzliche Lektion über den Staat, in dem jeder zum diskriminierten Außenseiter und jede zur Geächteten und Verachteten werden kann. In diese Sinne sind wir alle, nicht nur die vergleichsweise wenigen jüdischen Rückkehrer nach Deutschland, nach 1945 ›heimgekehrt‹ in die Fremde unseres Landes bzw. *als Fremde* in unseren Staat, in dem wir niemals mehr als »Staatswesen« werden einfach aufgehen können, wie man es sich noch im 19. Jahrhundert, nach Hegel, vorgestellt hat.⁶⁸

Das bedeutet nicht, den Staat in Anbetracht seines erinnerten Versagens und seiner rassistisch-antisemitischen Pervertierung fortan gering zu schätzen oder anarchistisch ganz zu verwerfen, sondern ihn nur noch *als nicht-identitären Staat* zu achten, der die Fremden

68 Vgl. Schoeps, *Leiden an Deutschland*, 49, 105; F. C. Dahlmann, *Die Politik, auf den Grund und das Maß der gegebenen Umstände zurückgeführt*. Bd. 1, Leipzig 1835; L. Gumplowicz, *Sozialphilosophie im Umriss* [1910], Aalen 1969, 27, 29 f.; M. Riedel, *Der Staatsbegriff der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts in seinem Verhältnis zur klassisch-politischen Philosophie*, in: *Der Staat* 2 (1963), 41–63, hier: 49.

als solche zu schützen verspricht, sei es als Schutzfliehende, die anderswoher kommen, sei es als im Innern sich unzugehörig Fühlende, denen keine restlose Assimilation, Integration oder Inklusion abzuverlangen ist.

So lässt sich möglicherweise doch eine Lehre aus der radikalsten Erfahrung mit Antisemitismus bzw. mit Antisemitismen ziehen, auf die wir zurückblicken – handle es sich nun um uralte oder neue, um seit jeher bekannte und substanziell vorhandene oder um restlos kontingente in höchst wandlungsfähigen Erscheinungsformen, um latente und kaschierte oder um offen zur Schau gestellte, um ›real‹ begründete oder um rein fiktive bzw. phantasmatische, denen *jeder* zum Opfer fallen kann, der von anderen als »Jude« definiert wird, ohne sich je *so*, wie es Antisemiten gerade gefällt, als Jude zu verstehen. Sowohl die *Differenz* zwischen Juden einerseits, die sich wirklich als solche verstehen, und »Juden« andererseits, die von anderen ohne Rücksicht darauf einfach ›definiert‹ werden, *als auch die Tilgung dieser Differenz* in unterschiedsloser Rede von (»)Juden(«) ist zweifellos eine paradigmatische historische Erfahrung der Juden, mit all jenen furchtbaren Konsequenzen, die die nicht-endenwollende Geschichte der Antisemitismen aufzuweisen hat. Aber diese Geschichte lehrt auch, *was im Grunde jedem Anderen als solchem widerfahren kann*. Jede(r), heißt das, kann der Definitionsmacht Anderer zum Opfer fallen, die selbstherrlich zu bestimmen sich anmaßen, wer (in ihrem Sinne) »Jude« ist und wer nicht, mit vernichtenden Konsequenzen, die in der *allerersten* Diskriminierung bereits anklängen.

6. Radikale Alterität als unanfechtbares Refugium?

Zur Kritik jeglicher Diskriminierung hat jüdisch inspiriertes Denken erheblich beizutragen, nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer Jahrhunderte währenden Ausgrenzungs-, Verfolgungs- und Vernichtungsgeschichte. Man muss sich allerdings fragen, ob man radikaler Widersetzlichkeit gegen jegliche Diskriminierung, der überhaupt niemand zum Opfer fallen sollte, einen guten Dienst erweist, wenn man eine Ander(s)heit für sich, für das eigene Volk, die eigene Religionsgemeinschaft oder wie auch immer begründete historische

Identität in Anspruch nimmt. Radikale Ander(s)heit ist nicht als Privileg von irgendjemandem zu begreifen. Deshalb konnte man auch Juden und Arabern attestieren, »[to] partake of the same [!] otherness« (TG, 13). Als radikale entzieht sie – die sogar anders als sie selbst ist und in keiner Selbigkeit oder Selbstheit jemals wird aufgehen können – sich uns allerdings, ohne sich vereinnahmen zu lassen. Insofern ist »niemand der Andere« und zugleich jede eine Andere, jeder ein Anderer, aber anders und sogar anders (als) anders, letztlich Anderen und sich selbst fremd. So gesehen ist eine »Zirkularität« von Alterität festzustellen, wie Sartre das nannte. Sie sei letztlich »immer woanders«, schrieb er in seinen *Entwürfen für eine Moralphilosophie*.⁶⁹ Vermutlich wollte er damit sagen, sie entziehe sich uns jedes Mal.

Obleich der Begriff der Alterität bzw. der *otherness* insofern gleichsam frei zu flottieren scheint, konnte man *die* oder *den* Juden zum Inbegriff des Anderen hochstilisieren – so als wären *alle anderen* keine ›Anderen‹ oder allenfalls noch in zweiter Linie – und nach jüdischem Vorbild, wie es bei Levinas den Anschein hat – ›Anderere‹. Wer das, was für ihn selbst Jude-sein, jüdische Identität oder *judéité* ausmacht, in einer radikalen Alterität sucht, die jeglicher Definitionsmacht entzogen wäre, läuft schließlich jedoch Gefahr, alles Jüdische darin geradezu aufzulösen. Und das könnte sich auf eine subtile Art und Weise ebenfalls als eine Form von Antisemitismus herauszustellen, wie zuletzt Elad Lapidot argumentiert hat.

Schon oft ist verlangt und versucht worden, das, was für wen auch immer, vor allem aber für Juden selbst, in ihrem eigenen Selbstverständnis ›das Jüdische‹ jeweils ausmacht, endlich loszulösen von der einschlägigen Gewaltgeschichte. Doch holt deren Fortsetzung in immer neuen Formen von Antisemitismus diese Diskussion fataerweise immer wieder ein. Infolgedessen bleibt sie bis heute überschattet von der Furcht, das Schlimmste drohe sich durch diese Formen zu wiederholen. Genau das soll vermutlich die inzwischen reichlich abgegriffene Formel *Wehret den Anfängen!* besagen. Man entschärft, ja trivialisiert deren Bedeutung jedoch, wenn man sie auf die ebenfalls abgegriffene Forderung münzt, ›Auschwitz‹ dürfe sich nie wiederholen. Als konkreter Komplex einer Reihe von historischen Ereignissen, die man sehr verkürzt auf diesen Begriff

69 J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, 669, 634.

bringt, wird sich ›Auschwitz‹ gewiss niemals wiederholen. Insofern bräuchte man sich gar keine Sorgen zu machen. Nichts historisch Einmaliges kann sich je wiederholen. Und ist nicht *alles*, was sich geschichtlich zuträgt, einmalig? Gemeint sein kann nur: ›etwas dieser Art‹ solle sich nicht wiederholen. Wenn es zur ausschlaggebenden antezedenten Ursachenkonstellation kommt, wird es allerdings bereits zu spät dafür sein, die Folgen noch abzuwenden. Also muss man so weit wie möglich zurückgehen auf ›Anfänge‹, denen vermeintlich alles Weitere entspringt, wenn nicht mit einer fatalen Zwangsläufigkeit, so doch mit einer gewissen Konsequenz kumulativer Verknüpfungen von Bedingungen und Wirkungen...⁷⁰ Wie weit man indessen in regressiver Hinsicht gehen kann, um womöglich auf letzte Ursprünge des ›Schlimmsten‹ zu stoßen, dessen Wiederholung es unbedingt zu verhindern gilt, ist nach wie vor höchst unklar und genauso umstritten wie vorliegende Antworten auf die Frage, ob die Geschichte bzw. die Geschichtswissenschaft in dieser Hinsicht allein und zureichend Auskunft geben kann.

Viel zu einfach macht man es sich gewiss, wenn man davon ausgeht, es handele sich ohnehin nur oder im Wesentlichen um ein »deutsches Problem«. Obgleich bereits Hannah Arendt und Karl Jaspers diesem Standpunkt klar widersprochen hatten⁷¹, konnte noch Daniel J. Goldhagen mit seiner Rede von einem angeblich in der deutschen Geschichte angelegten »eliminatorischen Antisemitismus«⁷² dieses Vorurteil bestätigen. Andere sind wie etwa Zygmunt

70 H. Mommsen, *Der Weg zur Vernichtung der europäischen Juden*, in: M. Dabag, K. Platt (Hg.), *Genozid und Moderne. Bd. 1. Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Opladen 1998, 241–253; R. J. van Pelt, *Ex Malo Bono: Does This Latin Proverb Apply to Holocaust Denial? The Cunning of Reason*, in: A. McElligott, J. Herf (eds.), *Antisemitism Before and Since the Holocaust. Altered Contexts and Recent Perspectives*, Cham 2017, 353–390, hier: 359.

71 K. Jaspers, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich 1946; H. Arendt, *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München 2000, 9–25; Vf., *Verfehlte Ethik und politische Schuld. Zur systematischen Aktualität von Karl Jaspers' Abhandlung ›Die Schuldfrage‹ (1946) – mit Blick auf John K. Roths ›The Failures of Ethics‹ (2015/8)*, in: R. Langthaler, M. Hofer (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969). Wiener Jahrbuch für Philosophie 51 (2020)*, 125–164.

72 Zu verschiedenen Varianten dieses Begriffs vgl. C. Wiese, *The Political Dimensions of Theology: Christianity and Antisemitism*, in: McElligott, Herf (eds.), *Antisemitism Before and Since the Holocaust*, 53–82.

Bauman weiter zurückgegangen und wurden prompt in den Anfängen der westlichen Moderne fündig. Wieder andere landeten mit Philippe Lacoue-Labarthe schließlich bei den Ursprüngen Europas – so als sei ›der‹ Antisemitismus nicht allein in der Geschichte Deutschlands oder des ›modernen‹ Westens, sondern in der Genealogie des Okzidents von Anfang an ›angelegt‹ gewesen und als würde es genügen, die Tür, durch die die Menschen ihn gleichsam betreten haben, rückwärts wieder zu verlassen – in Richtung *Altes Testament*, wie es tatsächlich Levinas suggeriert hat.⁷³

Ob dort wirklich die Spur eines ganz Anderen zu finden ist, dem das Judentum – und womöglich *nur* das Judentum – ursprünglich und letztlich verpflichtet ist, mag hier dahingestellt bleiben. Bedenkenswert ist allerdings, was geschieht, wenn man eine radikalisierte, letztlich jeder und jedem entzogene Alterität für sich, für das eigene Volk, für die eigene Religion oder Nationalität und Identität in Anspruch nimmt – mit womöglich identitären Konsequenzen, die zu konterkarieren drohen, was man Antisemitismen in allen ihren Spielarten mit Recht entgegengehalten hat: wir sind alle auf unaufhebbare und dabei zugleich verschiedene Art und Weise ›anders‹, ohne dass sich über dieser Alterität jemals wieder eine Identität schließen könnte. Paradoxerweise konnte man gerade darauf eine angeblich spezifisch jüdische Identität gründen – mit der Folge, dass sich auch Juden dagegen wehren, ausgerechnet im Zeichen unaufhebbarer Alterität in eine sie gewissermaßen einschließende Identität ›eingemeindet‹ werden zu sollen. Es konnte nicht ausbleiben, dass dabei das, was Identität im Allgemeinen ausmacht, zum Gegenstand radikaler Auseinandersetzungen um die Frage führte, *wer wie wem* und *aufgrund wovon* überhaupt zugehört, sei es aufgrund gemeinsamer, matrilinearer Abstammung, sei es aufgrund religiöser, geschichtlicher oder kultureller Ursprünge, sei es allein aufgrund der Tatsache, diskriminiert und verfolgt worden zu sein; und zwar immer wieder und ohne dass ein Ende absehbar wäre. Dass gerade darin eine eminente Gewalterfahrung liegt, ist nicht zu bestreiten. Inwiefern aber, darüber zu befinden ist zunächst die Angelegenheit derer, die die fragliche diskriminierende, verletzende und am Ende

73 Levinas, *Schwierige Freiheit*, 181; vgl. R. Bernasconi, ›Totalität und Unendlichkeit‹ in Hegels ›Glauben und Wissen‹, in: B. Keintzel, Vf. (Hg.), *Hegel und Levinas*, Freiburg i. Br., München 2010, 299–313, hier: 302, 314.

vernichtende Gewalt trifft, nicht das Vorrecht derer, die sie nicht selten mit anmaßender ›Definitions-macht‹ ausüben.

Die Problematik dieser Macht zeigt sich allerdings auch auf Seiten derer, die als ›Betroffene‹ bestimmen wollen, wer Antisemit ist und wer nicht. Wenn *sie* es nun sein sollen, die allein bestimmen, wer Antisemit ist (sei es auch ein Anti-Antisemit), droht eine inflationäre Ausweitung entsprechender Vorwürfe mit der Ironie der Konsequenz, dass alle des Antisemitismus verdächtig werden. Wenn aber alle potenzielle Antisemiten sind, ist es niemand, so dass Antisemitismuskritik ins Leere laufen muss. Beides – dass alle potenzielle Antisemiten sein könnten und dass die entsprechende Kritik jeglichen konkreten Anhalt verliert – würde, wie gesagt ›wirklichen‹ Antisemiten direkt in die Hände spielen. Gemeinsam mit ihnen fänden wir uns schließlich in einer Welt wieder, in der man Andere willkürlich nach eigenem Gutdünken ›definieren‹ könnte, mit tödlichen Konsequenzen. So zeichnet sich am Schluss der vorangegangenen Überlegungen die Frage ab, ob nicht gerade in der Widersetzlichkeit genau dagegen das liegt, was diejenigen miteinander verbindet, die jede Form der Diskriminierung wie auch die der Antisemiten nach einschlägiger historischer Erfahrung ein für allemal für vollkommen delegitimiert halten.

Resümee: Ich bin ausgegangen von einer in der Nachfolge des programmatisch radikalsten Antisemitismus sich ergebenden Frage nach dessen aktueller Virulenz. Diesen Antisemitismus begreife ich als Manifestation einer willkürlichen Definitionsmacht, die infolge einer langen, zunehmend radikalisierten Diskriminierungsgeschichte zu massenhaft vernichtenden Konsequenzen geführt hat. Daraus ergibt sich für den nachfolgenden Staat und für die ihn tragende politische Kultur die zentrale Herausforderung, die Schwächsten konsequent gegen derartige Gewalt in Schutz zu nehmen.⁷⁴ Insofern muss er ein für allemal unter anti-antisemitischen Vorzeichen existieren – und das heißt: mit Rücksicht darauf, als wer sich Juden und als »Juden« bloß Titulierte *anders* verstehen. Als Form von diskriminierender Gewalt hat deren Verständnis sich nach denen vorrangig zu richten, die sie diskriminierend trifft und die auf dieser

74 Vgl. die aktuelle Bestandsaufnahme d. Vf., *Anti-antisemitische ›Staatsraison‹? Eine Antwort auf Igor Levits Beschwerde über fatales Schweigen angesichts der jüngsten islamistischen Demonstrationen in Deutschland*, in: *praefaktisch* (2023); www.praefaktisch.de/002e/anti-antisemitische-staatsraison/.

Andersheit bestehen. Doch Juden sind nicht ›die Anderen‹, sondern Andere unter anderen Anderen, denen unter anderen Umständen das Gleiche widerfahren kann: die Reduktion ihrer Alterität auf eine verachtete Identität, die man der Vernichtung preisgibt. Dass dies möglich ist, verbindet uns unumgänglich; mehr noch aber, und willentlich, wenn wir uns dieser abgründigen Möglichkeit gemeinsam widersetzen, wer auch immer die ›Anderen‹ im Einzelfall sind, wen auch immer man zu ›Anderen‹ erklärt hat, mit denen man als Diskriminierten keinerlei Gemeinsamkeit mehr einräumen will. Abschließend muss offen bleiben, ob nicht gerade darin ein laterales Solidarisierungspotenzial zwischen allen liegen könnte, die im Zeichen unaufhebbarer Alterität zusammenleben müssen.

Kapitel XIX

Das Politische, das Volk und der Krieg Eine ›friedenspolitische‹ Perspektive

1. Zur politischen Lage des Politischen (653) | 2. Das ›Volk‹ in seiner irreduziblen Vieldeutigkeit (660) | 3. Öffentliche Umgänglichkeit, Ansprechbarkeit und das In-Erscheintreten des Anderen (664) | 4. Vom Anderen zurück zur Frage nach dem Politischen (668) | 5. Zurück zu einem ›friedenspolitischen‹ Begriff des Politischen? (673)

*verfluchtes volk! kaum bist du frei,
so brichst du dich in dir selbst entzwei.¹*

Brutally altered by [...] Otherness.²

Purification is unending.³

Zahllose politische Probleme sind inhaltlich permanent Gegenstand politischer Auseinandersetzungen; aber auch das, was sie und den Umgang mit ihnen in politischer Hinsicht überhaupt ausmacht und was dabei unter Politik zu verstehen ist, ist nicht selten umstritten – nicht zuletzt in der Politischen Philosophie, die zwischen Politik und diversen Politiken einerseits und dem Politischen als solchem andererseits unterscheidet und dem Verdacht nachgeht, bei diversen Politiken habe man es im Grunde nur noch mit einer paradoxerweise geradezu depolitisierten Politik zu tun, die keine Spur vom Politischen (griech. *ta politiká*; frz. *le politique*) mehr verrät. So sieht sich die Politische Philosophie ihrerseits dazu gezwungen, anzugeben, was das Politische im Gegensatz zu irgendwelcher Politik eigentlich ausmacht bzw. ausmachen müsste und was davon abhängt, dass es nicht zu einer Depolitisierung politischer Verhältnisse kommt. Die anhaltende Diskussion um den Begriff des Politischen führt dabei vor Augen, wie umstritten das Politische (und nicht nur die eine

1 J. W. Goethe, *Zahme Xenien IX*; odysseetheater.org/goethe/texte/gedichte_zahme_xenien9.htm.

2 M. Lange, *Killing Others. A Natural History of Ethnic Violence*, Ithaca, London 2017, 2.

3 R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York, London 1976, 223.

oder andere Art von ›Politik‹) ist, zumal es sich keineswegs von sich aus als solches ›zeigt‹, wie manche Phänomenologen anzunehmen scheinen.⁴

So gesehen befindet sich auch das Politische selbst in einer strittigen politischen Lage und wird zum Gegenstand von diskursiven Auseinandersetzungen, in denen es kaum überzeugen wird, das Politische eindeutig als ontologisches Fundament allen politischen Verhaltens zu begreifen. Stattdessen zeigt sich in politischen Auseinandersetzungen ein *re-entry* des Politischen, das dazu veranlasst, letzteres hermeneutisch neu zu bestimmen. Und zwar *negativistisch*; nicht etwa unter Berufung auf eine Phänomenologie des Politischen, die glauben macht, letzteres könne sich ohne Weiteres von sich aus und interpretationsfrei zeigen als das, was es ist. Vielmehr werden wir durch Politisierungen, die wir für inakzeptabel halten, zu Einsprüchen nicht nur gegen bestimmte Politiken, sondern gegen ein in diesen sich abzeichnendes Verständnis des Politischen selbst herausgefordert, das wir aber wiederum zur politischen Diskussion stellen müssen.

Wie, das wird im Folgenden im Ausgang von der aktuellen politischen Lage des Politischen (1) speziell mit Blick auf das ›Volk‹ und die ihm eigene untillbare Vieldeutigkeit diskutiert (2). Dabei werden ›identitäre‹ Vorstellungen, die mit dieser Vieldeutigkeit unvereinbar sind, zurückgewiesen und mit einer anti-identitären Konzeption öffentlicher Umgänglichkeit und Ansprechbarkeit im Hinblick auf das lebensweltliche In-Erscheinung-treten des Anderen konfrontiert (3). Wie der Andere in diesem Sinne das Politische herausfordert, wird anschließend zur Sprache gebracht (4). Daraus ergibt sich in einem Ausblick die Frage, ob der skizzierte Ansatz zu einem ›friedenspolitischen‹ Begriff des Politischen zurückzuführen verspricht (5). Im verfügbaren Rahmen kann es nicht etwa darum gehen, eine umfassende Antwort auf die aufgeworfenen Fragen zu liefern. Vielmehr beschränke ich mich darauf, eine Neukonfiguration des durch die Leitbegriffe des Politischen, des Volkes und des Krieges markierten thematischen Feldes vorzuschlagen.

4 Vgl. K. Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt/M. 2010, 34 f. Hier wird das behauptete Sich-Zeigen des Politischen auf die politische Welt als solche bezogen, von der man sich allerdings auch einen deutlich anderen Begriff machen kann. Schwierigkeiten umstrittener Interpretation lassen sich so einfach nicht umgehen.

1. Zur politischen Lage des Politischen

Vielerorts hat man sich in den letzten Jahren auf das Politische zurückbesonnen, nachdem es sich aus der Politik im gleichen Maße zurückgezogen zu haben schien, wie sogenannte Realisten erfolgreich glauben machen konnten, zum ökonomischen Realitätsprinzip eines real existierenden Funktionalismus oder zum entfesselten, oft verharmlosend als ›neo-liberal‹ titulierten Finanzkapitalismus gebe es keine Alternative. Zuletzt durch die weltweite Finanzkrise des Jahres 2008 ist aber die Gefährlichkeit dieses Systems offen zu Tage getreten, in dem bereits die Zahlungsunfähigkeit einer großen Bank einen weltweiten Kollaps auslösen kann, der nicht etwa durch gewaltsame »Systemveränderer« auf den Straßen oder durch deren vor Jahren angekündigten Marsch durch die Institutionen bewirkt würde, sondern der eigenen exzessiven Logik des Systems selbst geschuldet wäre. Weit entfernt, ein auf Dauer verlässliches, ökonomisch alternativloses Funktionieren kapitalistischen Wirtschaftens zu verbürgen, hat sich dieses System inzwischen als gefährlich selbstdestruktives herausgestellt. In nicht allzu ferner Zukunft droht es auf den katastrophalen Ruin einer deregulierten Ökonomie hinauszulaufen, vor der jede Politik kapitulieren wird, die sich selbst abschafft, wenn sie glauben macht, es könne im Grunde gar keine Alternative zur Anpassung an eine weitgehend globalisierte und dabei desozialisierte Art der Ökonomie geben, die sowohl jeglichem *oïkos* als auch jeglichem *nómos* spottet.⁵ Unter diesen Bedingungen ist es zu einer Diskussion um das Politische gekommen, in der der Eindruck erweckt wurde, eine in diverse Politiken zerstreute Politik habe seit langem das Politische aus dem Auge verloren, man habe es demzufolge seit geraumer Zeit nur mehr mit im Grunde unpolitischer Politik zu tun und aus dieser verfahrenen Lage werde nur eine Rückbesinnung auf das Politische heraushelfen, die auch wieder echte, jenem System nicht unterworfenen Alternativen aufzeigen müsse,

5 Wie es bereits aus der einschlägigen Kritik Karl Polanyis hervorging: *Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979; *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* [1944], Berlin ¹²2015. Dagegen wollte Martin Albrow in der Globalisierung eine »Wiederentdeckung des Sozialen« erkannt haben (*Das globale Zeitalter*. Erweiterte Neuauflage, Frankfurt/M. 2007, Kap. 8.1).

für die zumal in einer weitgehend normalisierten Politik saturierter Gesellschaften jedes Verständnis abhanden zu kommen drohe.

Dabei war es – noch ohne Bezug auf die erst gegen Ende des letzten Jahrhunderts allgemein auf den Begriff gebrachte Globalisierung und deren finanzkapitalistische Zuspitzung – bereits seit den 1980er Jahren zunächst angeregt von einer Reihe französischer Theoretiker wie Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe und Jacques Rancière⁶, dann aber auch im englisch- und deutschsprachigen Raum, zu einer regelrechten Renaissance des Politischen – bzw. der Rede davon – gekommen, sei es unter Rückgriff auf Antonio Gramscis Gefängnishefte, sei es auf Hannah Arendts politische Theorie, sei es mit Bezug auf Carl Schmitt. Vor allem Apologeten des Antagonistischen und des Agonalen haben Schmitt wieder für sich entdeckt; und zwar als Theoretiker des in mehr oder weniger normalisierter Politik niemals aufgehenden Politischen, das sie gerade in einer unaufhebbaren, zu Gegnerschaft oder Feindschaft herausfordernden Konflikthaftigkeit sehen. Dabei hatte schon die politische Theorie der Antike die Aufmerksamkeit auf unaufhebbaren Widerstreit gelenkt, der nur agonal oder antagonistisch auszutragen ist, wie besonders Nicole Loraux gezeigt hat.⁷ Und in Kants geschichtsphilosophischen Schriften kommt bekanntlich eine zentrale Bedeutung antagonistischer Ungeselligkeit zu, die innerhalb von Staaten von deren rechtlicher Verfassung mehr in Schach zu halten als wirklich zu versöhnen ist und zwischen Staaten unmittelbar polemogen virulent werden kann. Deshalb war die ganze Generation der deutschen Idealisten, allen voran Kant, Fichte und Hegel, mehr oder weniger von der Unvermeidlichkeit von Krieg zwischen den Nationen überzeugt und hat ihn sogar geschichtsphilosophisch affirmiert.⁸

6 Vgl. G. Raulet, *Gehemmte Zukunft. Zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation*, Darmstadt, Neuwied 1986, 88 ff.; L. Ferry et al., *Rejouer le politique*, Paris 1981; J. Rogozinski et al., *Le retrait du politique*, Paris 1983; P. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart 1990; M. Abensour, *Demokratie gegen den Staat*, Berlin 2012.

7 N. Loraux, *L'invention d'athènes*, Paris 1993; *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31-64.

8 M. Mori, *Krieg und Frieden in der klassischen deutschen Philosophie*, in: H. Joas, H. Steiner (Hg.), *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie*, Frankfurt/M. 1989, 49-91.

Das hat Chantal Mouffe nicht daran gehindert, den politischen Theoretikern der Gegenwart, die auf den Spuren Kants und Hegels unterwegs sind, eine fatale, das Bewusstsein für unaufhebbaren Widerstreit und Antagonismen vernebelnde Konsensorientierung zu unterstellen – wobei nicht ganz klar wird, ob sich diese Unterstellung nur auf binnenstaatliche oder auch auf transnationale Politik bezieht.⁹ Mit ihrer programmatischen Agonistik hat sich besonders Mouffe polemisch gegen eine angeblich allgemein vorherrschende, aber besonders der Politischen Theorie der Gegenwart zur Last gelegte *Konfliktvergessenheit* gewandt, die eminent gewaltträchtige Folgen haben müsse, wo man buchstäblich keinen Sinn mehr für unaufhebbare praktische Gegensätze in Gesellschaften hat, in denen Klassengegensätze weitgehend verwischt zu sein scheinen¹⁰, so dass sich mit ihnen einhergehende Konflikte nicht mehr unverkennbar dramatisch zuspitzen.¹¹

Ironischerweise ist diese Polemik nun aber ihrerseits wiederum u.a. von einer populistischen Rhetorik eingeholt worden, die auf jeglichen Konsens pfeift, ihre Gegner denunziert und mit *fake news* zu verwirren versucht, ohne sich dabei von sich abzeichnenden tiefgreifenden und möglicherweise irreparablen Spaltungen der betreffenden Gesellschaften irritieren zu lassen. Ob von ›rechts‹ oder von ›links‹, wo man nun ebenfalls mit Populismen liebäugelt (wofür Mouffe selbst ein markantes Beispiel ist¹²): an agonalen und antagonistischen Zuspitzungen mangelt es weithin nicht. Und doch drängt sich der Eindruck auf, so komme man der lange vermissten

9 C. Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M. 2007.

10 Zuletzt wurde das deutlich in Didier Eribons viel beachteter Diagnose der französischen Gesellschaft (*Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege*, Berlin 2017).

11 C. Mouffe, *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin 2014.

12 Ungeachtet des intellektuellen Anspruchs der Autorin scheint mir ihr Vorschlag kein sehr geeigneter zu sein, weil er immer wieder auf dualistische Konfrontationen und auf ein weder ethisch noch im Hinblick auf Zivilität kritisch bedachtes Gegeneinander von Mächtigen und *underdogs* hinausläuft; vgl. C. Mouffe, *The populist moment*, in: *Democracia Abierta* (2016); www.opendemocracy.net/democraciaabierta/chantal-mouffe/populist-moment. Zu Populismusvarianten von links und rechts vgl. P. Anderson, *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony*, London, New York 2017; D. v. Reybrouck, *Für einen anderen Populismus*, Göttingen 2017.

Wahrheit des Politischen keineswegs näher.¹³ Im Gegenteil: es gerate in dem Maße aus dem Blick, wie den jeweiligen politischen Gegnern

- 13 Wie es zwischenzeitlich den Anschein hatte, v.a. nach dem Amtsantritt Barack Obamas, der gleich am Tag seiner Inauguration im Januar des Jahres 2009 mit der Ankündigung, sich für eine Reform des transnationalen Finanzsystems einsetzen und das Gefangenen- und Folterlager Guantánamo binnen Jahresfrist schließen zu wollen, ›Politik‹ zu machen begann. Wie unverhofftes Erwachen aus einem langen, tiefen Schlaf depolitisierte Politik nahm sich aus, dass er den längst angemahnten Primat wirkliche Alternativen aufzeigender Politik hinsichtlich der nicht bloß Amerikaner, sondern Menschen weltweit betreffenden gemeinsamen Angelegenheiten einforderte, ohne damit etwa revolutionäre Aussichten verknüpfen zu wollen. Im Gegenteil berief er sich in konservativster Form auf die »Väter« der amerikanischen Verfassung und mahnte die Erinnerung an deren kollektiv verpflichtendes Erbe an (*Full Transcript: President Barack Obama's Inaugural Address*; abcnews.go.com/print?id=6689022). Der schlechte Befund, dass Obama in diesem Sinne politisch zu handeln beabsichtigte (wie auch immer die Historiker schließlich sein weitgehendes Scheitern, angefangen bei Guantánamo, beurteilen werden), erweckte den nachträglichen Eindruck, als hätte man im Westen nach langer Durststrecke eine Wüste nicht bloß fälscher, sondern geradezu *unpolitischer Politik* durchquert, als ob sich nun endlich wieder *das Politische* vor aller Augen ereignen würde. Dieser Eindruck fügte sich nahtlos in Diskussionen um den Begriff des Politischen, die glauben machten, die in zahlreichen Politiken zerstreute Politik habe seit langem das Politische aus dem Auge verloren, wir hätten es demzufolge seit geraumer Zeit nur mehr mit geradezu unpolitischer Politik zu tun und aus dieser verfahrenen Lage werde nur eine Rückbesinnung auf das Politische heraushelfen, die ›die Politik‹ wieder an ihren eigentlichen Sinn erinnern sollte. Dass dieser ›Sinn‹ einfach aus gewissen Ankündigungen, Versprechen (bzw. in politischer Hinsicht notorisch als ›leer‹ bezeichneten Versprechungen) oder mehr oder weniger spektakulären Ereignissen als solchen hervorgehen könnte, ist allerdings nicht anzunehmen. Zuletzt hat der vom Wahlverlierer Donald Trump, der seine Niederlage von vornherein nicht akzeptieren wollte, angefeuerte Sturm auf das Kapitol in Washington im Januar des Jahres 2021 die tiefgreifende Ambivalenz der Interpretation der fraglichen Ereignisse deutlich gemacht. Für die Anhänger des führenden Populisten verhießen sie die Rückkehr zu wirklicher Politik in ihrem Sinne, für die demokratischen Gegner nichts anderes als die Zerstörung des politischen Systems selbst. So sollten die Ereignisse vom Januar 2001 mitsamt ihren Folgen für die amerikanische Demokratie den Verfechtern ›agonistischer‹ oder ›antagonistischer‹ Politik eine Warnung sein, kommt es für eine nicht bloß destruktive ›Vitalisierung‹ der jeweiligen politischen Kultur doch offenbar auch darauf an, *wie* Konflikte ausgetragen werden. Es genügt auch nicht, Andere statt als ›Feinde‹ nur als ›Gegner‹ zu behandeln (wie es auch Mouffe vorschlägt). Respekt vor dem ›gegnerischen‹ Anderen und echtes Interesse an dessen abweichender Erwiderung von eigenen Positionen ist für eine demokratische Kultur schlechterdings unersetzbar. Beides haben die Republikaner der USA

weder wirklich Gehör geschenkt noch auch im Zeichen gegenseitiger Achtung füreinander eine echte Auseinandersetzung umwillen der sogenannten gemeinsamen Angelegenheiten angesonnen wird.

Populisten genügt es offenbar vollkommen, die Angelegenheiten ihrer eigenen jeweiligen Anhänger verbal zu befeuern und zugleich zu behaupten, sie *repräsentierten* nicht nur, sondern *seien* geradezu ›das Volk‹ – im Gegensatz zu Anderen, die man als dessen Verräter und Feinde denunziert. So verliert der Begriff des Volkes seinen Status als Legitimationsgrundlage allgemein zu akzeptierenden Regierungshandeln und politischer Herrschaft (Volkssouveränität) und schrumpft zu einem identitären Schlagwort, das den *Ausschluss* aller ankündigt, die sich nicht von denjenigen vereinnahmen lassen, welche erklärtermaßen ›unter sich‹ bleiben wollen. Darin liegt nachweislich sowohl eine kulturelle Absurdität, als auch eine höchst gewaltträchtige Vorstellung.¹⁴ Auf homogene Art und Weise ganz ›unter sich‹ wäre man erst, wenn man sich jegliche Alterität und Fremdheit durch Ausschluss vom Leib halten könnte – was in Wahrheit unmöglich ist, wenn es stimmt, dass jede(r) selbst ein(e) Andere(r) und sich selbst Fremde(r) ist.¹⁵ Alles, was als befremdlich ›heterogen‹ erscheint, drohte dann der Exklusion zu verfallen. Wer dessen ungeachtet identitäre Propaganda betreibt, belebt vielleicht vorübergehend die Politik, die durch immer neue Provokationen mit gewissem Unterhaltungswert zu energischem Widerspruch herausgefordert wird. Doch dabei steht keineswegs nur eine *andere Politik* zur Diskussion, sondern *das Politische selbst* mit auf dem Spiel.

Löst endlich – ausgerechnet – diese Propaganda die von Mouffe und ihren Anhängern so lange vermisste Vitalisierung des Politischen durch populistische Polarisierung ein, ohne im Geringsten auf Verständigung oder gar auf Versöhnung mit den jeweiligen Gegnern abzielen? Wäre die von ›links‹ lancierte Aufforderung zu einer auf jeglichen Konsens verzichtenden Vitalisierung des Politischen nun endlich, wiederum ironischerweise, von ›rechts‹ eingelöst? Wä-

unter Trumps Einfluss mit Füßen getreten, mit unabsehbaren Folgen für die politische Kultur ihres Landes.

14 M. Howard, *The Lessons of History*, Oxford 1991, 32–39.

15 J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/M. 1990; P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996.

re die Politische Theorie so gesehen also am Ziel ihrer Wünsche? Oder verspricht identitäres Denken im Gegenteil mit jeglicher Politik Schluss zu machen, die sich zu einem von unaufhebbarrem Widerstreit, agonalen und antagonistischen Konflikten geprägten Zusammenleben bekennt und es nicht etwa gewaltsam homogenisieren, sondern als solches bewähren will¹⁶ – und zwar durch eine responsive, wirklich ›zuhörende‹ und dialogische Art und Weise der Auseinandersetzung, wie sie u.a. bei Benjamin Barber, Nick Couldry, Susan Bickford und Leah Bassel konzipiert wird?¹⁷ Läuft identitäres Denken demgegenüber darauf hinaus, Andere nicht länger als anerkannte politische Gegner, die es anzuhören gilt, sondern als Feinde des VOLKES¹⁸ einzustufen – von welcher politischen Seite auch immer? Ist das noch als politisches Verhalten zu begreifen, oder impliziert identitäres Denken mit solchen Konsequenzen im Grunde *anti-politisches* Verhalten? Wollen ›Identitäre‹ nicht letztlich die unabdingbare Heterogenität jedes Volkes beseitigen bzw. ihrer eigenen Vorstellung davon unterwerfen, was und wer das VOLK ›ist‹?¹⁹ Haben sie ihren politischen Gegnern, die sich mit einem nur gewaltsam (wenn überhaupt) zu homogenisierenden VOLK niemals werden abfinden können, noch etwas anderes in Aussicht zu stellen als unveröhnliche Exklusion und Feindschaft? Ist die von anderen kopierte Parole »*Wir sind das Volk!*« nicht tatsächlich eine manifeste, letztlich tödliche Drohung an die Adresse all derer, die nicht (zumindest

16 Man vergleiche nur die klassische Darstellung von D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt/M. 1984, mit aktuellen Revisionen der praktischen Relevanz von Widerstreit, agonalen und antagonistischen Konflikten, bspw. Vf., J. Straub (Hg.), *Lebensformen im Widerstreit. Integrations- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 2003.

17 Benjamin Barber spricht in diesem Zusammenhang von einer »listening citizenry« in: *Strong Democracy – Participatory Politics for a New Age*, Berkeley 2004, 207; vgl. C. Grüny, *Der Sensibelste aller Sinne. Das Hören als Hoffnungsträger*, in: B. Liebsch (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Hamburg 2018, 253–280.

18 Fortan in Kapitälchen geschrieben, da sich herausstellen wird, dass der so markierte identitäre Begriff des VOLKES genau das negiert, was man sich politisch angemessen unter dem ›Volk‹ vorstellen muss.

19 Vgl. D. Gosewinkel, *Schutz und Freiheit? Staatsbürgerschaft in Europa im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2016.

nicht ›restlos‹, zumal nicht zu den gewaltträchtigen Bedingungen Anderer) dazugehören können, wollen oder sollen?

Von *unabdingbarer Heterogenität* ist hier nicht zuletzt deshalb zu sprechen, weil die Rede, die den Begriff des Volkes im Munde führt, eine komplexe Etymologie und Semantik nicht loswird, die nicht etwa eine zu überwindende Misslichkeit darstellt, sondern *zum Phänomen dessen selbst gehört*, was wir gemeinhin ›Volk‹ nennen. Dabei setze ich gerade nicht voraus, dieses ›Phänomen‹ könne quasi von sich aus eindeutig erweisen, um was es sich dabei handelt. Im Gegenteil: gerade Vieldeutigkeit des ›Volkes‹ macht aus, wie es in Erscheinung tritt. Die Rede vom ›Volk‹ kann gar nicht anders, als sich an eine weit zurückreichende Etymologie und Semantik anzulehnen, die die irreduzible Vieldeutigkeit des ›Volkes‹ ins Spiel bringt – auch und gerade dann, wenn man sich der daraus erwachsenden politischen Gefahren bewusst ist und den Begriff des Volkes nur kritisch und – als angeblich leeren Signifikanten etwa – mit Bedacht verwendet. Erinnerung an diese Vieldeutigkeit ist angebracht, denn identitäres Reden vom VOLK zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es Altbekanntes in Vergessenheit fallen lässt, um polemisch zu verdeutlichen, was vieldeutig ist und bleiben wird, solange es identitärem Denken nicht gelingt, alle glauben zu machen, es könne nur das eine, exklusiv in Anspruch genommene VOLK geben, alle Anderen seien dagegen von ihm ausgeschlossen und damit potenzielle Feinde oder Verräter.²⁰

20 Einen ›starken‹ Begriff des Anderen vermisst man bezeichnenderweise auch bei Autoren wie dem eingangs zitierten M. Lange, der ein ›ethnisierendes‹ und national politisiertes Denken (pseudo-)gemeinschaftlicher Zugehörigkeit, wie es sich auch im Volksbegriff ausdrückt, als Gewalt *gegen Andere als solche* zu begreifen nahelegt. Opfer solcher Gewalt »suffered at the hands of others because they were ›Others‹«, schreibt er (*Killing Others*, 3), ohne aber zu fragen, was denn dazu veranlasst, diese Gewalt als gegen die Ander(s)heit Anderer gerichtete zu verstehen (und zu kritisieren). Hier öffnet sich ein weites Forschungsfeld zwischen Ethnografie, Politik und Ethik, in dem binäre Kategorisierungen, auf ihnen aufbauende reifizierte Ethnisierungen und Diskriminierungen Anderer bis hin zu rassistischen und genozidalen Konsequenzen deutlich zu unterscheiden wären – um nicht etwa zu suggerieren, aus ersteren gingen letztere mehr oder weniger zwangsläufig hervor. Dies gilt auch *nicht* für jede populistische Berufung auf ›das VOLK‹, um deren identitäre Variante es im Folgenden allein geht. Vgl. andere Varianten bei P. Manow, *Die Politische Ökonomie des Populismus*, Berlin 2018, 35.

2. Das ›Volk‹ in seiner irreduziblen Vieldeutigkeit

Abgesehen von historischer Semantik begegnet ›Volk‹ zunächst so, wie es bereits die Gebrüder Grimm in ihrem *Deutschen Wörterbuch* beschrieben haben, demzufolge »eine jede an einem orte beysammen befindliche menge [...]« als ›Volk‹ erscheint. Diese »sinnliche vorstellung« könne allerdings »im gebrauch zurücktreten, das wort braucht sich nicht auf eine wirklich an einem orte versammelte menge zu beziehen, sondern bezeichnet einfach eine unbestimmte mehrheit von personen, so dasz es den sinn von ›leute‹ annimmt«,²¹ Warum man überhaupt von ›Volk‹ bzw. ›Völkern‹ spricht und nicht einfach von »Leuten«, fragte noch vor wenigen Jahren Hans Magnus Enzensberger.²² Betritt man beispielsweise einen öffentlichen Platz, so stellt man tatsächlich zunächst ja nur fest, dass sich u. U. eine ›Menge Leute‹ und in diesem Sinne ›Volk‹ auf ihm befindet. Die Freizügigkeit speziell städtischen Lebens steht und fällt damit, dass man normalerweise jederzeit damit rechnen kann, sich ungehindert durch eine solche Menge bewegen zu können. Das ist ein wesentliches Moment moderner Zivilität, wie sie von Helmuth Plessner bis hin zu Richard Sennett und vielen anderen herausgearbeitet worden ist.²³ Bei diesem Volk als einer bloßen Menge (*multitudo*, wie sie bei Spinoza und noch bei den an ihn anknüpfenden Neo-Marxisten genannt wird²⁴) setzt niemand voraus, dass man gleicher Herkunft ist, die gleiche Sprache spricht und irgendwie miteinander bekannt ist. Im Gegenteil. Die Stadt erlaubt es idealiter jeder und jedem, sich ohne jegliche Rücksicht auf solche Fragen frei in ihr zu bewegen.²⁵

21 *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 26, Sp. 453–505; Woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WB-Netz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GV09940#XGV09940.

22 H. M. Enzensberger, Rede zur Verleihung des Büchner-Preises 1963, in: *Büchner-Preis-Reden*, Stuttgart 1987, 123–134, hier: 125.

23 H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Bonn 1924; Sennett, *The Fall of Public Man*.

24 M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004; P. Virno, *Grammatik der Multitude. Die Engel und der General Intellect*, Wien 2014.

25 Zur hier nicht weiter zu verfolgenden Frage, wie weit Städte der Gegenwart tatsächlich von solcher Freizügigkeit entfernt sind, vgl. die Bestandsaufnahme bei E. Boehmer, D. Davies (eds.), *Planned Violence. Post/Colonial Urban Infrastructure, Literature, and Culture*, Cham 2018.

In diesem Sinne handelt es sich um eine an Ort und Stelle kultivierte *Form ziviler Anonymität*.

Hat diese einen territorialen Aspekt, spricht man von ansässiger *Bevölkerung*. Was sie über ihr räumliches Vorkommen hinaus und abgesehen von dieser mehr oder weniger stabilen Form eint, steht dahin. Geben sich diejenigen, die der Bevölkerung zugehören, einen Namen, identifizieren sie sich als die ihr Zugehörenden, als Assyrer, Zimbern, Karaime²⁶ oder wie auch immer, so geschieht das durch Zuschreibung, die Teile der Bevölkerung mit Rücksicht auf sie als Ganzes vornehmen, mit dem sie niemals zusammenfallen können. Deshalb steht von Anfang an in Frage, wer, wie, bei welcher Gelegenheit und mit welchem Recht *aus* dem Volk *für* das Volk bzw. *in dessen Namen* spricht; denn ein VOLK, das sich gleichsam selbst ausspricht, gibt es nicht und kann es nicht geben. Der jüdische Philologe Victor Klemperer drückte das kurz und knapp so aus: »Es gibt keine *vox populi*, sondern nur *voces populi* [...]«.²⁷

Infolgedessen zerteilt sich das Volk unvermeidlich bei jeder Gelegenheit in die Menge derer, von denen in Anbetracht der unaufhebbaren Polysemie des Volksbegriffs die Rede ist, einerseits und diejenigen, die den Begriff im Munde führen, andererseits. Vielfach so, dass sie im gleichen Zug zu erkennen geben, dem *gemeinen Volk nur als nicht mit ihm Gleiche* zuzugehören. Nicht umsonst wimmelt es in der Volks-Rhetorik seit jeher von pejorativen, diskriminierenden und verächtlich machenden Begriffen.²⁸ Der altgriechische *demos* konnte wie auch das römische *populus* von Anfang an auch das

26 K.-M. Gauß, *Die fröhlichen Untergeher von Roana. Unterwegs zu den Assyrenn, Zimbern und Karaimen*, Wien 2009. Diesen Hinweis verdanke ich Donald Goodwin.

27 V. Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Stuttgart ²⁶2015, 250.

28 Dazu die Gebrüder Grimm: »besonders häufig werden leute gleicher art mit volk bezeichnet, entweder durch den zusammenhang charakterisiert oder in zahlreichen zusammensetzungen und verbindungen anderer art (z. b. bettel-, lumpen-, diebs-, komödianten-, fabriksvolk u. ä., liederliches, fahrendes, junges volk, das volk der weiber, der kenner, der dichter u. ä.); es kann die gesammte art oder auch eine besondere schar von vertretern der art gemeint sein. sehr leicht nimmt volk in dieser verwendung einen absprechenden oder verächtlichen sinn an« (Bd. 26, Sp. 459). Dabei ist es bis heute geblieben: »Desavouierung des eigenen Menschenschlags, sobald man als Volk zum Vorschein kommt...«; M. Frisch, Rede zur Verleihung des Büchner-Preises 1958, in: *Büchner-Preis-Reden*, 57-72, hier: 67 f.

gemeine Volk der Vielen (*hoi polloi*), der Geringen (*cheirones*), der Schurken (*poneroi*) oder des Pöbels (*ochlos*) sein, zu dem man nicht gezählt werden möchte. Genauso verhält es sich im Lateinischen mit der *plebs*, der *multitudo* und den *improbi* – im Gegensatz zu den *boni* und *optimi*, die bei den Griechen Nützliche oder Ehrenwerte (*chreistoi*), Mächtige (*dynatoi*), Vornehme (*gnorimoi*) oder Wohlgeborene (*gennatoi*) genannt wurden.²⁹ Alle gehören zum Volk – oder müssen, wenn nicht zweifelsfrei feststeht, wie das eigentlich zu verstehen ist, jederzeit damit rechnen, zu ihm gezählt zu werden, auch wenn sie nicht akzeptieren können, dass sie *auf gleiche Weise* dazugehören sollen. *Vulgus, plebs*, das ist die allgemeine Gemeinheit, von der sich die Anständigen, die Aristokraten und die vermeintlich Edlen oder ganz einfach »die Besserverdienenden« (wie sie sich lt. ehemaligem Programm einer deutschen, »liberalen« Partei selbst nennen) ausgenommen wissen wollen – wobei sie nicht immer wissen, wie »gemein« das Volk sein kann und ob sich die Gemeinheit nicht gerade bei jenen findet, die sich über sie erhaben wähnen.³⁰

Dabei bleibt es im Wesentlichen, bis in der Moderne der Plebejer als Proletarier wie der *tiers état*, der Dritte Stand (Emmanuel J. Graf Sieyès), zu einem Ehrentitel wird³¹ – im Gegensatz zum wiederum abgewerteten »Lumpenproletariat«, was nur beweist, dass unbedingte Gleichheit für viele noch immer eine Provokation darstellt, obgleich der mittelalterliche Ständestaat mit seiner vertikalen Ordnung spätestens seit Hegel in eine komplexe soziale Struktur, Gesellschaft genannt, transformiert worden ist, aus der sich nicht mehr ohne Weiteres Privilegien ableiten lassen.³²

29 M. I. Finley, *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991.

30 Vgl. É. Balibar, *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg 2006, 58. In einschlägigen Verbrechen, an die wir uns zu erinnern haben, war die ausgesuchteste Gemeinheit vielfach eine Angelegenheit der Gewalteliten; man denke nur an Reinhard Heydrich, den ehemaligen »Reichsprotector von Böhmen und Mähren«, wegen seiner brutalen Verfolgung des lokalen Widerstands auch »Schlächter von Prag« genannt. Eine der ganz wenigen, die die Gemeinheit als solche würdigen, ist K. Berner, *Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen*, Neukirchen-Vluyn 2004.

31 R. Saage, *Demokratiethorien*, Wiesbaden 2005, Kap. IV, §2.

32 Vgl. die Bestandsaufnahmen bei S. Ellmers, S. Herrmann (Hg.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Paderborn 2017.

So verstehen wir noch heute das Volk der Bürger, deren legalisierter Status es ihnen als Gleichen gestattet, sich als Momente der Volkssouveränität zu begreifen, die im Rechtsstaat institutionelle Gestalt annimmt.³³ Jetzt erst formiert sich das Volk im Zuge einer öffentlichen Rhetorik, die es für sich in Anspruch nimmt und dabei keineswegs nur auf ein *vorhandenes* verweist. Zwar konnte nach Montesquieus *Esprit de lois* (1748) und Johann G. Herder, Ernst M. Arndt, Johann G. Fichte, Wilhelm H. Riehls »Anthropogeografie« und Wilhelm Wundts »Völkerpsychologie« der Eindruck entstehen, ein *esprit général*, ein *esprit de la société*, ein Volksgeist, eine Volkseele oder -Gemeinschaft sei wie eine Sache *gegeben*.³⁴ (All das quasi als ein gegebenes bzw. vorhandenes ›Ding‹ einzustufen, legten Émile Durkheims *Regeln der soziologischen Methode* tatsächlich nahe.³⁵) Aber spätestens die »völkisch«-identitäre Inanspruchnahme des VOLKES für tödliche Zwecke hat unmissverständlich deutlich gemacht, wie es durch diejenigen neu hervorgebracht, formiert und deformiert werden kann, die es am Ende niemandem mehr gestatten wollen, sich als *nicht* oder *nicht ganz* zugehörig zu erklären – abgesehen von ohnehin Ausgeschlossenen, versteht sich.³⁶ Dem entsprechend tritt das Regime des Nationalsozialismus, der eine identitäre Pseudo-Biologie der VOLKsgemeinschaft propagiert³⁷, im Jahre 1933 aus dem *Völkerbund* aus und verabschiedet sich vom Völkerrecht, vom *droit des gens* oder *law of nations*, das nach weit bis ins 16. Jahrhundert und in die spanische Scholastik zurückreichenden Vorläufern im *jus gentium* bzw. *jus inter gentes* im 20. Jahrhundert bereits auf dem Weg zu seiner Konstitutionalisierung als eines gemein-

33 M. Riedel, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1979, 672-725.

34 E. Beuchelt, *Ideengeschichte der Völkerpsychologie*, Meisenheim a. Glan 1974.

35 R. König, *Einleitung*, in: E. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt/M. 1984, 21-84.

36 Vgl. W. Oberkrome, *Volksgeschichte. Methodische Innovation und völkische Ideologisierung in der deutschen Geschichtswissenschaft 1918-1945*, Göttingen 1993; I. Kershaw, »Volksgemeinschaft«. Potenzial und Grenzen eines neuen Forschungskonzepts, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 59, Nr. 1 (2011), 1-17. Mit Recht warnt Ian Kershaw davor, den ideologischen Begriff der Volksgemeinschaft heute ohne Weiteres für explanative Zwecke in Anspruch zu nehmen.

37 Was keineswegs bedeutete, dass diese Propaganda wirklich Erfolg gehabt hat, um aus dem Volk letztlich auch eine identitäre »Tätergemeinschaft« zu fabrizieren.

samen Rechts der Völker war, die eine weltweite Gemeinschaft nur bilden können, insofern sie gerade nicht gegeneinander scharf abgegrenzte Volksgemeinschaften darstellen. Die heterogene Gemeinschaft der heterogenen Völker bildet sich, wenn überhaupt, niemals aus VOLKSGemeinschaften.

3. Öffentliche Umgänglichkeit, Ansprechbarkeit und das In-Erscheinung-treten des Anderen

Keineswegs hat sich nun aber ein verrechtlichter Begriff des Volkes allein durchgesetzt.³⁸ Nach wie vor konfliktieren ethnische und »völkische« Begriffe, die auf eine identitäre Substanz eines VOLKES abstellen, nicht nur mit rechtsstaatlichen, sondern auch mit einem »zivilen« Begriff des Volkes, der lebensweltlicher Erfahrung am ehesten entspricht: überall dort nämlich, wo man private Räume verlässt und sich ungefährdet unter Fremde begibt, wie es die Anonymität öffentlicher Sphären und von Städten *par excellence* möglich macht, in der man anscheinend »gleichgültig« aneinander vorbeigehen kann, ohne behelligt zu werden, aber auch Andere – bei Bedarf auch auf dem Weg der »Demonstration« – ansprechen kann, ohne anderes dabei in Anspruch zu nehmen als *die Ansprechbarkeit durch und für Fremde* selbst.

Auf dieser Ebene sind wir nicht mit dem Volk als Souverän und ebensowenig mit dessen »Geist«, »Seele« oder »Gemeinschaft«, vielmehr mit der Umgänglichkeit und Aufgeschlossenheit einer Menge von Leuten konfrontiert, die, ganz gleich, wer sie sind, woher sie kommen, wohin sie gehen und was sie vorhaben, freien Umgang miteinander möglich machen; nur dem ersten Anschein nach aber in vollkommener Gleichgültigkeit, denn es kann sich jederzeit herausstellen, dass es notwendig wird, eine(n) Fremde(n) anzusprechen; sei es, um sich nach dem Weg zu erkundigen, sei es, weil man

38 Dem ich auch nicht ohne Vorbehalte das Wort reden möchte. Allzu sehr neigt eine am Recht orientierte Vorstellung vom »Volk« dazu, die nicht zu verrechtlichenden Bedingungen kollektiver Umgangsformen geringzuschätzen. Früher stand dafür der Begriff der Sitte bzw. der Sittlichkeit; heute neigt man eher zu einer zivilisatorischen Begrifflichkeit mit praktisch-kultureller Fundierung in Lebensformen als mehr oder weniger »eingespielten«, aber nie ganz normalisierbaren und juristisch regelbaren Arten und Weisen des Umgangs mit Anderen.

um Hilfe und Schutz bitten muss, ob vor Unbilden des Wetters oder vor der Zudringlichkeit oder Gewalttätigkeit Anderer. Wer sich in diesem Sinne als ansprechbar erweist, ist keineswegs in vollkommener Gleichgültigkeit unterwegs, wie es dem ersten Anschein nach bei Passanten der Fall sein mag; vielmehr wird er bzw. sie sich im Fall der Inanspruchnahme *nicht indifferent* zum Begehren des Anderen verhalten. Nur dort, wo man das erwarten kann, wird die Stadt nicht zu einer finsternen *no-go-area*; und nur eine Bevölkerung, die mindestens diese Erwartung praktisch nach wiederholter Erfahrung rechtfertigt, wird man als ›Volk‹ in einem engeren Sinne des Wortes einstufen.

Dazu ist gerade keine identitäre Zugehörigkeit, eine neurotische Fixierung auf die Frage, als wer man sich in ›nationaler‹ Hinsicht verstehen soll, oder eine integrale, niemanden ›draußen‹ lassende Gemeinschaftlichkeit erforderlich, sondern, im Gegenteil, bewährte Umgänglichkeit und Aufgeschlossenheit für jede(n), die bzw. der sich, ob fremd oder nicht, an Andere wendet und sie in Anspruch nimmt. Um mehr als nur eine Menge Leute (*vulgus*), von der man befürchten müsste, dass sie gefährlich wird, wenn sie sich vor nichts und niemandem fürchtet (wie Spinoza meinte³⁹), handelt es sich, wenn man von anonymen Zeitgenossen verlässlich erwarten kann, sich in diesem Sinne als ansprechbar und umgänglich zu erweisen. Von dieser Verlässlichkeit erwarten wir, dass sie sich mehr oder weniger deutlich ›an Ort und Stelle‹, vorzugsweise in der modernen Stadt, verbürgt durch deren lokale Bevölkerung, ausprägt, ohne dabei aber die Form eines ›gemeinschaftlichen‹ Ethos im tradierten Sinne des Wortes annehmen zu müssen, das mehr oder weniger eng umschriebene Grenzen aufweisen müsste.

Gewiss: Umgänglichkeit und Aufgeschlossenheit sind in diesem Sinne auch privatem Leben nicht unbekannt; und man muss das Private nicht (wie Hannah Arendt) für einen ganz und gar unpolitischen (im altgriechischen Sinne des Wortes ›idiotischen‹) Raum halten.⁴⁰ Beginnt das Politische nicht schon, wo man zu dritt ist,

39 B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* [1677], Hamburg 1976, 235, Lehrsatz 53, Anm.

40 H. Arendt, *Was ist Politik?, Fragmente aus dem Nachlaß*, München 2003, 67.

wie man im Anschluss an Emmanuel Levinas argumentiert hat?⁴¹ Aber klar ist doch, dass man in dem Moment, wo man sich in der Öffentlichkeit bewegt, mit besonderen politischen Herausforderungen konfrontiert ist. Allen voran diejenige, die durch normales Leben weitgehend unkenntlich gemacht wird, weil man sie für selbstverständlich hält: Dass man sich überhaupt frei bewegen kann. Nicht zufällig hat der durch NS-Gesetze und mehr als 250 spezielle ›Maßnahmen‹⁴² inszenierte Verrat an den jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern nach und nach zuerst deren Freizügigkeit massiv beschränkt, bevor er ihnen direkt ans Leben ging. Die Verantwortlichen wussten seinerzeit sehr genau, wie die von den antijüdischen Gesetzen und Verordnungen Betroffenen in ihrer bürgerlichen Existenz verkümmern mussten und schließlich in dem Maße einen sozialen Tod zu erleiden drohten, wie es ihnen verwehrt wurde, überhaupt jemand anderen anzusprechen und in Anspruch zu nehmen.

Diejenigen politischen Theoretiker:innen, die von Hannah Arendt bis hin zu Jacques Rancière bis heute an die elementare Bedeutung des In-Erscheinung-treten-könnens erinnern, haben in Anbetracht nicht nur dieses einschlägigen historischen Hintergrundes gewiss Recht: Wer daran gehindert ist oder wird, Andere überhaupt anzusprechen und in Anspruch zu nehmen, hört am Ende auf, überhaupt (sozial und politisch) zu existieren.⁴³ Die erste Sorge politischer Theorie müsste so gesehen der Phänomenologie des In-Erscheinung-tretens und den ›zivilen‹ Bedingungen gelten, die es sicherstellen oder gefährden. Es kann ja keine Rede davon sein, hierbei handle es sich lediglich um ein ›zwischenmenschliches‹ Phänomen, wie es bei manchen Dialogisten gelegentlich den Anschein hat, denen es genügt, dass eine *face-to-face*-Situation eintritt, um das Soziale und das Politische sich ereignen zu sehen. Unter bestimmten

41 E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich, Berlin 2007; P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005.

42 W. Hofer (Hg.), *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945*, Frankfurt/M. 1957, 271; D. Majer, »Fremdvölkische« im Dritten Reich – Ein Beitrag zur nationalsozialistischen Rechtssetzung und Rechtspraxis. Unter Berücksichtigung der eingegliederten Ostgebiete und des Generalgouvernements, Boppard/Rhein 1981; M. Bazyler, *Holocaust, Genocide, and the Law*, Oxford 2016, 7 ff.

43 Vf., *Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 61, Nr. 1 (2016), 11-38.

politischen Bedingungen kann offenbar sehr wirksam, wenn auch vielleicht nicht absolut, verhindert werden, dass das Gesicht oder die Stimme des Anderen einen Adressaten findet und gesehen wird bzw. Gehör findet. *Politische Gewalt reicht*, wenn das zutrifft, *demnach bis in die Bedingungen der Möglichkeit des In-Erscheinung-tretens selbst hinein*. Und keine noch so imperativisch gedachte und scheinbar von »jenseits des Seins« her kommende ethische Autorität, wie sie bei Levinas dem »sprechenden« Gesicht des Anderen zugeschrieben wird, kann verhindern, dass es unter Umständen nichts mehr »zu sagen« hat und nicht mehr »zählt«.

Wenn das aber der Fall ist, fällt der bzw. die Betreffende dann nicht aus jeglicher politischen Zugehörigkeit zum Leben mit und unter Anderen heraus? Ist insofern nicht Arendts Rede von einer »Weltlosigkeit«⁴⁴, der man nicht nur unter totalitären Bedingungen anheimfallen kann, gerechtfertigt? Es mag sein, wie Levinas argumentiert, dass das Gesicht des Anderen innerweltlich gar nicht fassbar ist (um es mit Paul Klees Epitaph auszudrücken) und dass es *gerade als solches* in die politische Welt hineinwirkt. Aber das kann Dritte nicht daran hindern, es zum Schweigen zu bringen und wenigstens so zu tun, als existiere es als ethisch Maßgebliches überhaupt nicht. Zur Nicht-Indifferenz mögen wir »immer schon« bestimmt sein, wie wiederum Levinas behauptet⁴⁵; aber eine *nachträgliche Vergleichgültigung* dieser Nicht-Indifferenz bleibt dennoch möglich, könnten diejenigen behaupten, denen alles daran liegt, bestimmte »Andere« vom VOLK bzw. davon, was sie darunter verstehen, ganz und gar auszuschließen, so dass letztere in keiner Weise mehr »zählen«.

Levinas würde dem entgegen, dass überhaupt *nur in letzter Instanz nicht Zählbare »zählen« können* und dass diejenigen, die das vergessen, die radikale Alterität jeder/s Anderen auf die bloß comparative Verschiedenheit reduzieren, wie sie Anderen in der Perspektive Dritter zukommen mag. Schon darin läge eminente, im Grunde *anti-ethische Gewalt*; eine Gewalt, die dem ethischen, in Wahrheit singulären und unvergleichlichen, aber typischerweise zur bloßen

44 H. Arendt, *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: Vf., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 69–114.

45 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992.

Verschiedenheit nivellierten Anspruch des Anderen widerfährt, der allerdings seinerseits eine *Gewalt des Ethischen* heraufbeschwört, wenn sich ein singulärer Anspruch eines einzigen Anderen ohne Weiteres gegen alle Anderen durchsetzt.

Mit Levinas wäre darauf zu insistieren, dass es im In-Erscheinung-treten nicht allein darum gehen kann, ob jemand *überhaupt* für Andere ›sichtbar‹ und ›hörbar‹ wird (sei es auch im Zuge einer rigorosen Unterwerfung unter partikuläre Bedingungen einer bestimmten Lebensform, Öffentlichkeit und Politik). Vielmehr geht es in ethischer Perspektive darum, ob jemand dabei zugleich *als seiner Sichtbarkeit und Hörbarkeit entzogen ›zum Vorschein kommt‹*. Wo Andere solchen Bedingungen bedingungslos unterworfen werden, muss schließlich jegliche Spur einer unaufhebbaren Alterität getilgt werden. Auch im Politischen und in jeder konkreten Politik muss, wenn das als unannehmbar erscheint, die Spur Anderer als unaufhebbare Anderer im Spiel bleiben.

4. Vom Anderen zurück zur Frage nach dem Politischen

Die Frage der ›richtigen‹ Zuordnung von Ethik und Politik bzw. des derart radikal aufgefassten Ethischen einerseits und des Politischen andererseits ist in der einschlägigen Literatur bereits vielfach zur Diskussion gestellt worden. Nach wie vor wirft sie aber die ungelöste Schwierigkeit auf, wie das Politische als solches zu begreifen ist. Setzt es bereits mit dem Dritten ein, wie Levinas suggeriert? Oder erst mit dem Überschreiten der Schwelle der Öffentlichkeit, wo man einer Vielzahl von ›Dritten‹, auch Namenlosen begegnet, die miteinander höchst strittige ›gemeinsame Angelegenheiten‹ zu verhandeln haben, wie es Arendt und viele andere annehmen?

In dieser Frage müssten eigentlich diejenigen, die seit Jahren das Verkümmern oder Verschwinden des Politischen diagnostizieren, Auskunft geben können. Denn wie sollte man behaupten dürfen, das Politische verkümmere, verschwinde und drohe geradezu postpolitischen Zeiten zu weichen, in denen sich seine Spur gänzlich verlieren könnte, wenn man gar nicht angeben kann, worum es sich

im Politischen handelt? Manche machen wie Colin Crouch⁴⁶ ihre Leser glauben, solche Zeiten seien im Grunde längst angebrochen und verweisen auf die Propheten des *posthistoire* oder der Regression zu einer untätigen, sei es animalischen (Alexandre Kojève), sei es sabbatischen (Giorgio Agamben) Existenz; andere sehen sie erst heraufziehen in einer bereits von Friedrich Nietzsche antizipierten Zukunft »blinzelnder« letzter Menschen, die sich einem gleichgültigen Glück ohne Geschichte überlassen (Peter Sloterdijk)⁴⁷; und wieder andere sehen das Politische »wiederkehren«, als ob nichts gewesen wäre, oder wie auch immer reformiert⁴⁸; und schließlich gibt es diejenigen, die förmlich für eine Rehabilitierung des Politischen oder für dessen »revolutionäre« Erneuerung⁴⁹ plädieren. All das kann kaum gleichzeitig auf die Gegenwart des Politischen zutreffen. So liegt der Schluss nahe, was als »das Politische« jeweils ausgegeben wird, stelle gar keinen gemeinsamen Nenner in diesen weitläufigen Diskussionen dar; es sei vielmehr nur ein weitgehend seines Inhalts entleertes Wort, das mit der Absicht spezifischer Politisierungen der menschlichen Verhältnisse zum Einsatz kommt; das Politische sei also jedes Mal die abhängige Variable einer bestimmten Politik, die mit anderen Politiken gegebenenfalls nur den Namen gemeinsam hat.⁵⁰

In dieser Kakophonie miteinander kaum zu vereinbarender Stimmen sind nun auch einige wenige Phänomenologen zu vernehmen, die unverdrossen behaupten, das Politische »zeige« sich – und zwar

46 C. Crouch, *Post-Democracy*, Cambridge 2004; *Die bezifferte Welt. Wie die Logik der Finanzmärkte das Wissen bedroht. Postdemokratie III*, Berlin 2015.

47 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 4* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 9–102, hier: 19; A. Kojève, *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1975; G. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II.2)*, Berlin 2010; P. Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin 2016.

48 O. Flügel, R. Heil, A. Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt 2004.

49 C. Menke, F. Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Frankfurt/M. 2011.

50 Dieser Eindruck bestätigt sich nach der Lektüre sehr verschiedener Antworten auf die Frage nach dem Demokratischen als solchen in dem von Giorgio Agamben, Alain Badiou, David Bensaid, Wendy Brown u.a. gestalteten Band *Demokratie? Eine Debatte*, Frankfurt/M. 2012.

im Grunde wie seit jeher. Insofern bedürfte es, könnte man daraus folgern, keiner neuartigen Definition, keiner Wiederherstellung und erst recht keiner revolutionären Neubestimmung. Kann sich aber das Politische quasi von sich aus ›zeigen‹, und zwar ohne eigens aufzuwendende hermeneutische Anstrengung, welche immerhin die signifikative Differenz herausarbeiten könnte, die darin liegt, etwas *als* politisch zu verstehen? Diesen Eindruck erwecken tatsächlich speziell Phänomenologen des Politischen, wobei allerdings vielfach unklar bleibt, was es in diesem Zusammenhang überhaupt heißen kann, etwas ›zeige sich‹, und zwar von sich aus (wie es Edmund Husserl ›Phänomenen‹ grundsätzlich abverlangt hatte). Wenn damit gemeint sein soll, das Politische zeige sich *derart*, dass es im Grunde politisch-hermeneutischen Auseinandersetzungen um jene Differenz entzogen zu denken ist, insofern jede politische Auseinandersetzung als solche bereits das ›Phänomen‹ des Politischen voraussetzt und ins Spiel bringt, so kann das kaum überzeugen. Denn gerade die in den letzten Jahrzehnten verschärfte Auseinandersetzung um den Begriff des Politischen führt unverkennbar vor Augen, dass dieser Begriff seinerseits politisch verhandelt wird – und so verhandelt werden muss, unvermeidlich. Auch mit ihm ›wird Politik gemacht‹; und die Auseinandersetzung selbst macht deutlich, was man unter dem verhandelten Politischen versteht. Sie inszeniert es dabei praktisch und stellt es im gleichen Zug in Frage, setzt es also dem politischen Dissens aus, dem das Politische so gesehen nicht einfach als Bedingung seiner Möglichkeit vorausliegen kann.⁵¹

Doch inwiefern ist Dissens dabei überhaupt als ›politischer‹ zu verstehen? Macht etwa die Möglichkeit des Dissenses und dessen konkrete Austragung das Politische ›formell‹ aus, d.h. so, dass es in jedem Streit um das Politische und um konkrete Politik(en) unvermeidlich vorauszusetzen ist? Ist wenigstens dies nicht zu bestreiten: dass man sich in einen auszutragenden Dissens verstrickt, wo immer man sich miteinander auseinandersetzt und sich insofern politisch

51 Das hätte zweifellos auch ein Carl Schmitt so gesehen: jeder Begriff des Politischen hat seinerseits einen politischen Sinn. Jedoch muss es nicht notwendigerweise um einen polemogenen Sinn gehen, wie Schmitt glauben machte, um genau dies im Grunde der politischen Diskussion zu entziehen. Aus jedem Begriff des Politischen musste sich aus seiner Sicht eine spezifische politische Gegnerschaft ergeben; und genau darin sah er sich in seiner metapolitischen Auffassung des Politischen bestätigt.

verhält? Für klassische Theoretiker:innen des Politischen wie Ernst Vollrath, Dolf Sternberger oder Hannah Arendt konnte das niemals genügen. In ihren Augen kommt kein Begriff des Politischen ohne das teleonome Worumwillen aus, das angibt, wozu und in welchem Rahmen man sich überhaupt mit Anderen auseinandersetzt.⁵² Muss nicht jede politische Auseinandersetzung, an deren vorläufigem Ende *nicht* die Erfahrung stehen soll, scheinbar überhaupt nichts mit Anderen gemeinsam zu haben, wenigstens ein *Miteinander* selbst *im Gegeneinander* realisieren? Muss dieses insofern nicht unvermeidlich auch die Frage nach dem *Wie* der Auseinandersetzung aufwerfen? Und muss sich dieses Miteinander – statt sich in einem Heidegger'schen formalen Existenzial zu erschöpfen – nicht darin bewähren, wie es davor bewahrt wird, in schiere Feindschaft umzu-

52 Als teleologisch in ›menschlicher Natur‹ angelegt wird man dieses Worumwillen allerdings nicht mehr verstehen können, zumal es durch ein mehr oder weniger normalisiertes Zusammenleben selbst regelmäßig ›vergessen‹ wird. Selbst der Wille, zusammenzuleben (worumwillen auch immer), gerät so in Vergessenheit und wird erst wieder zum Problem, wenn die *convivialité culturelle* bedroht erscheint. Auch für den »wish to live together« gilt lt. P. Ricœur: »one does not remark its existence until it falls apart«. Vgl. seinen Aufsatz *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903–2015). *Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787*, 134 (1988), 435–452, hier: 443; repr. in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312 [dort mit der Jahreszahl 1990]; sowie *Critique & Conviction*. Conversations with F. Azouvi, M. de Launay, New York 1998, 99. In weitgehend saturierten Gesellschaften kann sogar jede schmerzhaft Negative, die Anderen unter die Haut geht, aus dem Blick geraten, obwohl man seit jeher – von Platon über Kant bis hin zu John Rawls – davon überzeugt war, nichts zersetze derart den inneren Zusammenhalt politischer Lebensformen wie anhaltende Ungerechtigkeit. (Vgl. J. N. Shklar, *Über Ungerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1997, 130, sowie Vf., *Sinn für Ungerechtigkeit und das (gebrochene) Versprechen der Gerechtigkeit in der globalen Krise der Ökonomie*. Kritisches zum Vertrauen in transnationale Gerechtigkeit im Anschluss an J. D. Sachs und M. U. Walker, in: G. Hartung, S. Schade [Hg.], *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis*, Darmstadt 2009, 47–72.) In saturierten Gesellschaften kann dennoch der Wille, wenigstens nicht systematische Ungerechtigkeit hinzunehmen und sich in diesem – unverzichtbaren – Sinne politisch zu verhalten, weitgehend schwinden. So kann auch generell das Verständnis dafür abhanden kommen, dass das Politische Antwort auf die Negativität vor allem des nicht zu Ertragenden, nicht zu Duldenden, Intolerablen geben müsste, insofern es ›alle‹ angeht. Vgl. in diesem, ebenfalls umstrittenen, Sinne auch P. Ricœur, *L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable*, in: *Diogenes*, no. 176, oct.-déc. (1996), 166–176; repr. in: *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019, 219–235.

schlagen, die die Feinde am Ende von jeglichem ›verbindlichen‹ Bezug zueinander zu entbinden scheint? Oder sollte der Begriff des Politischen so weit gefasst werden, dass er auch die radikalste Feindschaft noch umfasst, um jegliche (den Begriff des Politischen pervertierende) ›Vernichtungspolitik‹ auszuschließen, die den jeweiligen Feinden überhaupt kein Recht auf Existenz und politisches Dasein mehr zubilligt? Müsste ein derart weit gespannter Begriff des Politischen insofern diejenigen mit einbeziehen, die sich ihm radikal widersetzen? Zwischen diesen Extremen bewegt sich die Diskussion des Politischen gegenwärtig; und zwar so, dass es aussichtslos zu sein scheint, das Politische je wieder dem Dissens in diesem ›Zwischen‹ entziehen zu können.

Das aber bedeutet bis auf Weiteres, dass kein Begriff des Politischen in Aussicht ist, der sich nicht als strittig erweisen würde. Zwar kann man argumentieren, dass jede Auseinandersetzung, die mit Anderen öffentlich geführt wird, als solche schon ›politischer Natur‹ ist, aber in ihr steht eben auch zur Disposition, was man *darunter* verstehen will. Mit Niklas Luhmann wäre von einem immer neuen *re-entry*⁵³ des Politischen in politische Auseinandersetzungen zu sprechen, die ihrerseits die Frage aufwerfen, inwiefern es sich überhaupt um politische Auseinandersetzungen handelt. Oft genug führen sie die Beteiligten an Grenzen des Erträglichen in der Art, wie sie geführt werden, mit oder ohne Respekt für den politischen Gegner, der nicht zum Feind werden soll, der aber bereits durch seinen polemischen Sprachgebrauch genau das nicht selten heraufbeschwört, so dass man jede weitere Auseinandersetzung mit ihm meidet oder ihm jegliche Artikulationsmöglichkeit nehmen will.

Das aktuell brisanteste Beispiel dafür sind diverse Populismen im Zeichen eines identitären Denkens, das von Anfang an mit Feindschaften heraufbeschwörenden Exklusionen arbeitet. Ihnen lässt sich entnehmen, dass es die politische Hauptsache *par excellence* sein soll, als eindeutig (nicht zuletzt territorial) abgegrenztes ›Wir‹ zu existieren – heiße es nun VOLK, Nation oder anders –, aus dessen Existenz man auch schon das Recht ableitet, sie als solche mit allen Mitteln zu behaupten; zuerst durch innere und äußere Exklusion, dann mit manifester, am Ende auch kriegereischer oder genozidaler

53 N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1985.

Gewalt. Gewaltsame Selbstbehauptung ist insofern von Anfang an in der Struktur identitären Denkens vorgezeichnet, das sich insofern grundsätzlich polemogen zu allen verhalten muss, die es nicht teilen.

Deshalb stellt sich dessen Gegnern die Frage, ob sich Anhänger identitärer Parteien noch politisch verhalten oder ob sie bereits auf dem besten Wege sind, das Politische als solches zu verraten. Bis zu welchem Punkt sollte man ihnen Artikulationsspielräume einräumen, sie lediglich unter Beobachtung stellen, im Übrigen aber gewähren lassen? Wann spätestens sollte man schließlich ihre Organisationen verbieten, wie es eine »wehrhafte Demokratie« angeblich verlangt, die auf der Hut sein muss vor denjenigen, die ihre Spielräume nur parasitär nutzen wollen, um sie zu zerstören? Wie sollen sich die Verteidiger der Demokratie zu den Feinden der Demokratie verhalten, ohne *ihrerseits* zu Feinden der Demokratie zu werden, indem sie politische Artikulation, Versammlungsfreiheit und Organisation unterbinden oder ganz verbieten? Offensichtlich stellt sich somit die Frage, ob der Begriff des Politischen auch die Feinde des eigenen Verständnisses dieses Begriffs einbeziehen soll.

5. Zurück zu einem ›friedenspolitischen‹ Begriff des Politischen?

Folgt man Carl Schmitt, so wäre das Kriterium des Politischen immerhin solange erfüllt, wie es eine politische Einheit gibt, die ihre Feinde zu »bestimmen« und entsprechend praktisch gegen sie vorgehen weiß, notfalls auch durch Krieg.⁵⁴ Eine politische Einheit, die darauf verzichtete, hörte demnach auf, politisch zu existieren und lieferte sich von vornherein ihren Feinden aus. Schmitt hat dieses Feinddenken selbst der »völkischen« Ideologie der NS-Zeit anzudienen versucht, letztlich erfolglos. Doch hätte er es nicht auch auf die viel beschworene ›Einheit der Demokraten‹ anwenden können, die sich ihrer Feinde – etwa unter Berufung auf Karl R. Popper⁵⁵ – meinen erwehren zu müssen?

54 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963/⁶1996.

55 K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, 2 [1944], München ⁶1980.

Mit Dolf Sternberger wäre dagegen einzuwenden, dass eine Politik, die im Verhältnis zu Feinden (gleich welcher Art) zu kriegerischen Mitteln greift, ihren Namen im Grunde nicht mehr verdient, wenn es denn stimmt, dass ihr eigentlicher Sinn kein anderer als Friedenspolitik sein kann – wobei Sternberger nicht an eine »dämonologisch« vorgestellte Unterdrückung von Dissens, Streit und Konflikt oder an deren »eschatologische« Aufhebung, sondern an deren maßvolle Austragung denkt, die es möglich machen soll, »im Widerstreit des Unvereinbaren fortzudenken und fortzuexistieren«.⁵⁶ Wer zu Mitteln des Krieges greift und den derart charakterisierten, paradox anmutenden *modus vivendi* eines von unaufhebbaren Konflikten geprägten Zusammenlebens verlässt, müsste in den Augen dieses politischen Theoretikers das Politische verraten; und zwar auch dann, wenn es sich um Feinde handelt, die ihrerseits an einem »friedenspolitischen« Verständnis des Politischen überhaupt kein Interesse zeigen oder es negieren.⁵⁷

So weit mochte Schmitt nicht gehen, für den es durchaus in Betracht kam, wenigstens im Rahmen des alten *Jus Publicum Europaeum* zu Mitteln des Krieges zu greifen – das in seinen Augen verlässlich zu verhindern wusste, dass es zum Äußersten der Dehumanisierung des Feindes kommt.⁵⁸ So gesehen entfernte sich Schmitt nicht allzu weit von der klassischen Kriegstheorie Carl v. Clausewitz', die zwar weder zu diesem Recht noch auch zur Frage der Dehumanisierung des Feindes Stellung nahm, aber angab, wie Politik und Krieg einander begrifflich zuzuordnen sind; nämlich so, dass – ganz

56 Womit wir nicht weit von Mouffes Position entfernt wären; vgl. Sternberger, *Drei Wurzeln*, 445.

57 Genau damit aber haben wir es im Grunde seit der Annexion der Krim seitens Putins Russland und erst recht infolge des Angriffskrieges gegen die Ukraine seit 2022 zu tun. Ein bedingungsloser Pazifismus würde von den Ukrainern erwarten müssen, dass sie sich einseitig, ohne Gegenwehr, zusammenschließen lassen, bis sie sich ergeben und ihr ganzes Land der Annexion ausliefern müssen – mit allen absehbaren Folgen brutalster Repression und erneuter Aggression gegen andere Nachbarstaaten Russlands, von Moldawien bis zum Baltikum. Die Frage ist, ob sich eine grundsätzlich zwar »friedenspolitische«, aber zur notfallmäßigen Gegenwehr berechtigte Alternative dazu denken lässt, die gleichwohl nicht darauf hinausläuft, die »Feinde«, in diesem Fall: die russischen Angreifer, aus dem Politischen gleichsam zu exkommunizieren.

58 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950], Berlin ³1988.

im Gegensatz zu Sternberger – eine »Fortsetzung« von Politik *mit anderen Mitteln* durchaus in Betracht kommt.

Aus Clausewitz' Theorie des Krieges ergibt sich jedoch die Schlussfolgerung, dass Politik so praktiziert werden muss, dass sie die Absicht ausschließt, zu kriegerischen Mitteln zu greifen, die das Äußerste mit der Konsequenz radikaler Vernichtung Anderer und der Zerstörung des Politischen selbst heraufbeschwören. Würde Politik nicht dafür bürgen und würde sie weiterhin mit einer *uneingeschränkt instrumentellen* Kriegsauffassung à la Clausewitz liebäugeln, riskierte sie schließlich ihren eigenen Ruin. Mehr noch: ihr absehbarer Ruin würde ihr von vornherein innewohnen. Eine Politik, die sich vor dieser Gefahr in Acht nimmt, müsste größtes Interesse daran haben, dass ihr keine radikal zu vernichtenden Feinde zum Opfer fallen; sie müsste sich als Politik nicht nur *gegen diese*, sondern so bewähren, dass sie mit deren Überleben rechnet und es letztlich bejaht. Wo Politik in radikale Vernichtung umschlägt, zerstört sie als sogenannte ›Vernichtungspolitik‹, die dem hier verteidigten Begriff des Politischen ganz und gar zuwiderläuft, sich selbst und lässt keinerlei Gedanken an eine wie auch immer geartete Koexistenz mit Feinden mehr zu.

Wollen wir indessen einen solchen Politikbegriff angesichts der in ihm angelegten Konsequenzen zurückweisen – was wiederum nur im öffentlich ausgetragenen Dissens möglich sein wird, der sich vor allem mit der Zumutung auseinanderzusetzen hätte, es mit radikalen Feinden in einer geteilten politischen Welt aushalten zu sollen⁵⁹ –, dann, so scheint es, kommen wir wieder einer ›friedenspolitischen‹ Auffassung vom Politischen nahe, die keineswegs Politik ohne Weiteres »mit *anderen Mitteln*« fortsetzen und dabei die bei Clausewitz herausgearbeiteten Gefahren in Kauf nehmen dürfte. Allerdings würde es sich hierbei um einen so weit wie nur möglich deflationierten Begriff von Frieden handeln, der keinen positiv auszumalenden arkadischen oder gar paradiesischen Zustand, sondern zunächst wenig mehr als die Suche nach Koexistenzmöglichkeiten mit radikalen Feinden meint.⁶⁰ Wem das auf den ersten Blick als zu wenig oder als

59 Vgl. J. K. Roth, *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford 2018, 139, 142, zu Sarah Kofman und Raul Hilberg.

60 ›Koexistenz‹ kann unter Bedingungen der Gewalt, wie wir sie aktuell im Osten Europas vor Augen haben, gewiss kein indifferentes Nebeneinanderherleben

abwegig erscheint, sei an das Diktum des französischen Philosophen Alain Finkielkraut erinnert, das den Nagel der Herausforderung, vor der wir hier stehen, auf den Kopf getroffen hat. Es besagt, »daß die Menschheit aufhört, menschlich zu sein, sobald es für die Vorstellung des Feindes in dem Bild, das sie sich von sich selbst und ihrer Bestimmung macht, keinen Platz mehr gibt«. ⁶¹

Eine Politik, die sich in einem fahrlässigen Liebäugeln mit einer instrumentellen Kriegstheorie glaubt auf das Äußerste einlassen zu dürfen, in dem sie am Ende selbst untergehen müsste, sollte statt dessen eine Vorstellung davon entwickeln, was es bedeutet, selbst radikale Feinde zu schonen und ihnen keine Vernichtung ›für immer‹ anzudrohen. Vor dieser Schwierigkeit steht mitnichten nur die internationale Politik bzw. die sogenannte Außenpolitik, auf die das Kriegsdenken des 19. und 20. Jahrhunderts weitgehend zugeschnitten war. Bereits Clausewitz wusste, dass der Krieg seinen wichtigsten Nährboden in kollektiver Feindschaft hat, die man erst propagandistisch anfeuern und organisieren muss, damit sie als nachhaltige Quelle kriegerischer Handlungen in Betracht kommen kann. Dennoch spricht er von der Feindschaft wie auch vom Hass als einem »blinden Naturtrieb«. ⁶² Weder Feindschaft noch auch Hass aber sind je einfach vorhanden; schon gar nicht als zielsicher orientierte Dynamiken, die man umstandslos für den Krieg in Dienst nehmen könnte. Man muss Andere erst ›verhasst‹ *machen* und kontingent aufkommende Feindseligkeit durch *nachhaltige* Verfeindung auf Dauer stellen ⁶³ – wie es nur die politische Propaganda und nach einschlägiger Erfahrung gerade die identitäre Propaganda im Namen des VOLKES vermag, die bereits in Clausewitz' ›existenzieller‹ Kriegsauffassung anklingt.

Gewiss würde es zu weit führen, die Entstehung von Kriegen generell auf kollektiven Hass und auf gegenseitige Verfeindung zurück-

meinen. Wer etwa wie Vladimir Putin für einen völkerrechtswidrigen, verbrecherischen Angriffskrieg verantwortlich ist, kann am Ende allenfalls noch damit rechnen, nur inhaftiert, darüber hinaus aber verschont zu werden.

61 A. Finkielkraut, *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit*, Berlin 1989, 84 f.

62 C. v. Clausewitz, *Vom Kriege* [1832], Frankfurt/M., Berlin ⁴1994, 36.

63 Vgl. M. Jeismann, *Das Vaterland der Feinde: Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918*, Stuttgart 1992.

führen zu wollen. Damit es zu manifesten Kriegen über den von Hobbes und Kant so genannten »Kriegszustand« hinaus kommen kann, müssen schließlich mindestens effektive Organisation der Gewaltmittel, entsprechende Technologien und eine gewisse strategische Intelligenz zusammenkommen, ohne die Hass und Feindschaft auf Dauer nichts ausrichten. Ebenso gewiss ist aber, dass Hass und Feindschaft wichtige Katalysatoren auf dem Weg in den Krieg darstellen und dass polemisch politisierte Gefühle eine zu gewaltsamer Selbstbehauptung und letztlich zum Krieg bereite Pseudo-Homogenität überhaupt erst erzeugen können, die von Anfang an auch ›innenpolitisch‹ gefährlich ist. Denn ›restlos‹ zu homogenisieren sind die Binnenverhältnisse zwischen denjenigen, an deren gefühlsmäßige Zugehörigkeit zu einem VOLK appelliert wird, gar nicht. Deshalb machen sie in der Perspektive identitären Denkens endlose und gewaltträchtige Anstrengungen innerer Homogenisierung und ›Reinigung‹ von allem Fremden nötig, durch die überhaupt erst ein notorisch vieldeutiges ›Volk‹ zum VOLK *wird* bzw. *glauben gemacht wird*, sei es kein ›Volk‹ von umgänglichen und für anonyme und fremde Andere aufgeschlossenen ›Leuten‹, sondern ein identitäres VOLK.⁶⁴

»Communal purification is unending«, schreibt mit Recht Richard Sennett in seiner Kritik »destruktiver Gemeinschaft«, wie eingangs zitiert.⁶⁵ Schon bevor eine identitäre Vergemeinschaftung nach außen zur Gefahr für Andere wird, ist sie auf eine innere, nur mit Gewalt zu bewerkstelligende, aber nie zum Ende kommende ›Verbrüderung‹ angelegt. Je näher sich die Pseudo-Verbrüderten *auf diese Weise* kommen, »the less sociable they are, the more painful, the more fratricidal their relations«.⁶⁶ Die Rede ist von einem »emotional housekeeping, purifying the community of those who really don't belong because they don't feel as the others do«.⁶⁷ Dabei ›fühlt‹ unvermeidlich jede(r) anders. Insofern kann überhaupt niemand

64 Wie tief die Versuchung des Identitären reicht, ist zu erkennen, wo selbst Autoren, die wie Karl Jaspers eindeutig behaupten, ein Volk als Ganzes könne es gar nicht geben, immer wieder auf ein kollektives Wesen oder auf eine kollektive Seele rekurrieren, die genau das eben doch nahe legt (K. Jaspers, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich ²1946, 8, 19).

65 Sennett, *The Fall of Public Man*, 223.

66 Ebd., 338.

67 Ebd., 311.

ohne Wenn und Aber bzw. ›restlos‹, d.h. unter Preisgabe seiner Ander(s)heit, dazugehören.

Innere Homogenisierung einer Gemeinschaft, einer Ethnie, eines Volkes oder einer Nation ist nur insoweit möglich, als man ständig vor inneren Abweichungen auf der Hut ist und sie zu sanktionieren, am Ende auch zu liquidieren bereit ist. Nach einschlägiger historischer Erfahrung mündet identitäre Vergemeinschaftung stets in die kollektive Einbildung, man *sei* ein ›ursprüngliches‹ und ›einiges‹ VOLK, eine ›essentielle‹ Ethnie, eine ›authochthone‹ Nation, und von diesem Sein hänge politisch alles ab. Wenn es Wortführern gelingt, ihre Landsleute das glauben zu machen und so das Wasser derart gespeister Identifikationen auf ihre Mühlen zu leiten, dann scharen sie Gefolgschaft hinter sich, von der sie kaum noch Kritik zu erwarten haben, denn diese lässt sich unter solchen Voraussetzungen ausgezeichnet auf Feinde ablenken, denen man schließlich ihre Vertreibung, Eliminierung, Liquidierung und Vernichtung androht, so als könnte man unter keinen Umständen koexistieren. Nur Feinde können ja jenes Sein bedrohen; und *dieses gibt es überhaupt nur als derart bedrohtes*. Das macht es für identitäres Denken so unwiderstehlich attraktiv, Feinde zu haben, sind sie doch das probateste Mittel, sich eines homogenen Bei-sich-Seins wenigstens imaginativ bzw. phantasmatisch zu versichern.

VÖLKER treffen insofern nicht bloß zufällig und so auf ›fremde‹ Nationen, dass erst aus der Existenz einfach ›vorhandener‹ und identifizierbarer Feinde ein kriegerisches Potenzial entstehen müsste. Eine politisch gewollte und für die jeweiligen Machthaber opportune identitäre Vergemeinschaftung birgt von Anfang an solches Potenzial in sich. Sie braucht förmlich Feinde und wird notfalls welche »erzeugen« (wie schon Carl Schmitt schrieb⁶⁸), wenn sich gerade keine passenden finden lassen. Diese Gefahr lässt sich nicht ein für alle Mal aus der Welt schaffen. Wir können nur versuchen, andere, nicht-identitäre Formen der Vergemeinschaftung denkbar werden zu lassen und für sie zu werben – ohne allerdings darauf bauen zu

68 C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991, 115. Zuletzt hat auch Wendy Brown in diesem Sinne auf Schmitt verwiesen, ohne dass dabei ganz deutlich würde, inwiefern sie seinen Ansatz für falsch hält, was eher suggeriert als begründet wird; vgl. W. Brown, *Mauern. Die neue Abschotung und der Niedergang der Souveränität*, Berlin 2018.

können, es werde sich ohne Weiteres, d.h. ohne fällige politisch-hermeneutische Auseinandersetzung ›zeigen‹, wir seien allenfalls ein heterogenes Volk, aber kein identitärer kollektiver Zustand namens VOLK.⁶⁹

Für eine Rhetorik der Vergemeinschaftung wird man immer empfänglich bleiben; und zwar umso mehr, wie man sich als existenziell, wirtschaftlich und politisch gefährdet erlebt und infolge dessen für Populismen anfällig wird.⁷⁰ Deshalb müssen diejenigen, für die

69 Wie es offensichtlich Adolf Hitler meinte, als er mit Blick auf die Amerikaner erklärte: »Das ist kein Volk, das ist nur eine Mischung«, ohne zu begreifen, dass sie ihre kulturelle Stärke gerade ihrem Eklektizismus und ihrer *hospitality* verdankten. So sieht es jedenfalls der Historiker Michael Howard in: *The Lessons of History*, 38.

70 Auf diesen Zusammenhang hat neben vielen anderen Judith Butler die Aufmerksamkeit gelenkt. Zwar weist sie dabei darauf hin, das jeweils in Erscheinung tretende Volk könne niemals mit ›dem‹ VOLK zusammenfallen (so dass man daraus folgern muss, *im Grunde könne ›das Volk‹ überhaupt nicht erscheinen*). Indessen traut sie bestimmten kollektiven Manifestationen dann doch zu, den Volkswillen zu offenbaren, so dass sich zu zeigen scheint, »wer [...] denn nun wirklich das Volk« *ist* (J. Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin 2016, 204). Zumal wenn das stets auf einen »Griff nach der Hegemonie« hinausläuft (10), hat eine solche Manifestation immer eine ›exklusive‹ Kehrseite (12f., 21); und zwar umso mehr, wie sie nicht an diejenigen appelliert, die jeweils nicht mit in Erscheinung treten, sich aber mit gemeint wissen sollten, wenn etwa ›allgemeine‹ Missstände öffentlich beklagt werden. Dieser Aspekt der wie auch immer performativ intendierten Adressierung, ohne die das anwesende Volk sich nur selbst manifestieren würde, fehlt in Butlers Analyse fast vollständig. Dadurch mutet sie über weite Strecken geradezu sentimental an. Erst spät kommt der Gedanke ins Spiel, dass das Inerscheintreten als verkörpertes, verletzbares Wesen auch von ›rechts‹, bedrohlich, gewaltsam (112) und vom »Pöbel« (208) in Anspruch genommen werden kann. Infolgedessen sieht sich Butler letztlich dazu gezwungen, das Inerscheintreten als »weder gut noch schlecht« (164) einzustufen. Hinzu kommen muss, soll es nicht in anti-politisch-identitäres Verhalten umschlagen, nicht nur, *wofür* man sich versammelt (164) – nämlich für allen mehr oder weniger gemeinsame Angelegenheiten –, sondern auch eine *offene Adressierung an Andere*, nicht zum jeweils anwesenden Volk Zählende, auch wenn man es u. U. in »unfreiwilliger Nähe« mit ihnen nur gerade so »aushalten« kann (40, 199, 279). Zu letzteren zählen auch Andere, die die Räume des Erscheinsens okkupieren oder für Andere nahezu unbetreibar machen, ebenso wie wieder Andere, von denen man hofft, dass sie weniger oder besser gar nicht erscheinen sollten (vgl. 51). Sentimental wäre es, zu erwarten, jedermann bräuchte nur das (m. E. juristisch gar nicht fassbare) ›Recht‹ auf Erscheinen in Anspruch zu nehmen und sich dadurch Gehör zu verschaffen, um zu verhindern, dass die Be-

die Populisten zu sprechen behaupten, über die fatale Attraktivität einer Pseudo-Vergemeinschaftung immer wieder aufgeklärt werden, die mit einer identitären und zugleich exklusiven Inanspruchnahme des VOLKES für eigene Interessen steht und fällt. Wer jedoch frühzeitig – d.h. von Kindheit an – gelernt hat, nicht unbedingt ›dazugehören‹ zu müssen und die Kraft hat, Distanz zu wahren, ohne sich durch fragwürdiges Wir-Sagen vereinnahmen zu lassen, wird jeglicher identitären Rede gegenüber misstrauisch sein, ohne die keine Kriegspropaganda auskommt.

Wird das Volk zum identitären VOLK, wie es die gegenwärtige politische Lage des Politischen deutlich macht, so beginnt es sich bereits dem Krieg auszuliefern. Wenn wir das nicht wollen können (und davon bin ich überzeugt), ist es angesichts dieser Lage geboten, das Politische entsprechend zu revidieren. So steht ein erneutes hermeneutisches *re-entry* des Politischen in die politische Diskussion an – diesmal mit Blick auf die Frage, wie es sich zur polemogenen Formation eines jeden VOLKES kritisch verhält bzw. verhalten muss, ohne dabei das Problem aus dem Auge zu verlieren, ob möglicher-

treffenden zu einem weiterhin ›unlebbaren‹ Leben verurteilt bleiben. Letzteres behaupten (implizit) auch bedrohliche Rhetoriker und lautstarke Gewalttäter, die schreien, sie seien das VOLK, ohne dabei im Geringsten noch Offenheit denjenigen gegenüber beweisen zu wollen, für die sie nicht sprechen (können, sollten usw.). Butler hat in diesem Punkt gewiss recht: Bereits »im Moment des Erscheinens« ist jedes ›Volk‹ anfechtbar (213, 223), zumal wenn es nicht zugleich deutlich macht, *nicht das VOLK zu sein*, das sich durch sie allein aussprechen müsste, wenn es nach Identitären geht. Geht es zu weit, zu behaupten, dass jede nicht-identitäre performative Manifestation einer gewissen Menge von Leuten auch eine offene Einladung zur immerhin vorstellbaren Zustimmung Anderer beinhalten muss – also eine *Selbstzurücknahme* des Anspruchs, mit dem VOLK identifiziert zu werden? Wenn dies aber zutrifft, dann gibt es keine performative Macht, das Volk dadurch ins Leben zu rufen, dass man es in Erscheinung treten lässt (220). Man stellt es auch so nicht her. Denn das wäre eine Selbstermächtigung, die vergäße, dass sie auf Andere angewiesen ist, deren Zuhören und Beipflichten ›technisch‹ überhaupt nicht zu bewerkstelligen ist (226). All das muss man m. E. in Rechnung stellen, um zu verhindern, dass das »Wir«, das Butler durchgängig in Anspruch nimmt, letztlich doch wieder auf identitäre Rhetorik oder auf eine »selbstgefällige humanistische Redeweise« hinausläuft (177). Es sollte jedenfalls zu denken geben, dass die emphatische Rede vom Inerscheinungtreten verletzter Wesen, die ihr Recht auf politische Existenz in Anspruch nehmen, gewissermaßen nicht mehr recht funktioniert, sobald es andere von der ›falschen politischen Sorte‹ praktizieren.

weise nicht-identitäre Formen der Vergemeinschaftung denkbar und lebbar sind⁷¹, ohne die gerade der Widerstand gegen Populismus und identitäres Denken nicht auskommt.

71 Für die *nicht* gelten müsste, dass »der Zusammenstoß, der Krieg aller gegen alle [...] in der [...] Sinnbildungsoperation der Identitätsbildung logisch angelegt ist«, wie Jörn Rüsen schreibt in: *Einleitung. Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften*, in: ders., M. Gottlob, A. Mittag (Hg.), *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität* 4, Frankfurt/M. 1998, 12-36, hier: 17.

Kapitel XX

Gewalt und Legitimation

Grundzüge unaufhebbarer Missverhältnisse

1. Gewalt und Legitimation in der politischen Gegenwart (683) | 2. Ordnung, Legitimation, Gewalt (693) | 3. Legitimität und (De-)Legitimierung – im Ausgang von der Negativität des Legitimierungsbedürftigen (698) | 4. In vielfältige Gewalt verstrickt – trotz und durch Legitimation (713) | 5. Zur notorisch unzureichenden Legitimation von Gewalt (721) | 6. Legitimation von nicht zu Legitimierendem? (726)

*Gewalt kennt, so scheint es fast, keine Parteien mehr,
nur noch Gegner.¹*

1. Gewalt und Legitimation in der politischen Gegenwart

Legitimation gilt heute *primär als politischer Begriff*² und bezieht sich auf das nach vorherrschender Überzeugung *vorrangig Legitimationsbedürftige*: auf die Ordnung politisch strukturierten und staatlich verfassten Zusammenlebens, soweit sie von denjenigen abhängt, die ihr zugehören. Diese Abhängigkeit soll sich vor allem darin manifestieren, ob und wie diejenigen, die einer politischen Lebensform zugehören, ihre *Zustimmung* dazu erteilen (oder erteilen könnten), wie die zur Gestaltung dieser Lebensform erforderliche *Macht* Gestalt annimmt.³ Sofern die entsprechende – möglicherweise nicht ganz freiwillige bzw. ungezwungene – Zustimmung (wenn auch unter Vorbehalten und befristet) vorliegt, vorausgesetzt werden oder

1 W.-D. Narr, *Gewalt und Legitimität*, in: K. Horn et al., *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, Frankfurt/M. 1974, 9–58, hier: 46.

2 Wie wenig selbstverständlich das ist, macht rückblickend Moses I. Finley deutlich in: *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991, Kap. VI. Das Gleiche gilt für die Frage, was überhaupt als ›politisch‹ einzustufen ist oder als ›politisch‹ gilt – was gegenwärtig selbst intimste Verhältnisse betreffen kann, wenn es so etwas wie »sexuelle Legitimität« gibt (J. Butler, *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt/M. 2009, 47 ff., 317).

3 Vgl. P. Imbusch, *Macht und Herrschaft in der wissenschaftlichen Kontroverse*, in: ders. (Hg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden ²2012, 9–36.

grundsätzlich eingeholt und erneuert werden kann, gilt diese Macht als zumindest bis auf Weiteres legitimiert. Das bedeutet allerdings, dass der Fall, dass sie *erneut* legitimationsbedürftig erscheint, im Prinzip jederzeit eintreten kann, unter Umständen auch mit der Konsequenz, dass ihr jegliche Legitimation endgültig entzogen wird. Bis es dazu kommt, herrscht eine mehr oder weniger offensichtliche und erkennbare Legitimationskrise mit vorläufig offenem Ausgang. Als die *einzigste Grundlage*, die ungeachtet einer solchen Krise Bestand haben und gewährleisten sollte, dass es zu einer wie auch immer erneuerten Legitimation kommen kann, gilt von Jean-Jacques Rousseau bis hin zu Jürgen Habermas die »republikanische« Selbstregierung bzw. die mit ihr schlicht identifizierte »Idee der Demokratie«⁴. Diese Idee fällt nicht mit der wie auch immer empirisch vorliegenden Gestalt einer republikanischen oder demokratischen Lebensform zusammen, sondern gibt an, woran diese sinngemäß bzw. normativ zu messen ist, daran nämlich, ob die politisch, rechtlich und staatlich verfasste Ordnung einer solchen Lebensform – insbesondere aber die sogenannte »Staatsgewalt« – »vom freien und ausdrücklichen Consensus aller Bürger getragen ist«.

So steht es in einem Text (*Zum Begriff der politischen Beteiligung*) aus dem Jahre 1958 zu lesen⁵; also wenige Jahre, nachdem das soge-

4 J.-J. Rousseau, *Politische Schriften*. Bd. I, Paderborn 1977, 98; J. Habermas, *Kultur und Kritik*, Frankfurt/M. 1977, 13. Dolf Sternberger übersetzt Rousseaus Behauptung, »[que] tout Gouvernement légitime est républicain«, direkt mit dem Begriff der »demokratischen Selbstregierung« (D. Sternberger, »Ich wünschte ein Bürger zu sein.« *Neun Versuche über den Staat*, Frankfurt/M. 1967, 52). Gemeint ist damit eine »bürgerliche Legitimität«, von der auch dieser Autor sagt, eine (demokratisch verfasste) politische Lebensform sei »auf keine andere« Art der Legitimität zu gründen – im Gegensatz zu Max Webers Herausarbeitung mehrerer Quellen von Legitimität, die gleichwohl das Entscheidende verfehlen: die Erkenntnis und Würdigung nicht in »vertikalen« Herrschaftsbeziehungen sich manifestierender Legitimität, wie sie zwischen einander vertrauenden *singuli subjecti* allein möglich wird (ebd., 61f.). Für Sternberger hängt politische Legitimität letztlich überhaupt nicht an Herrschaftsbeziehungen (vgl. ebd., 67).

5 Habermas, *Kultur und Kritik*, 13. Aus dem Fehlen eines solchen Konsenses (im Sinne »innerer Anerkennung der Verfassungsordnung«) wurde auch das Scheitern der Weimarer Republik erklärt (W. Frotscher, B. Pieroth, *Verfassungsgeschichte*, München 2007, 286). Damit es überhaupt zu einem Konsens kommen kann, müssen diejenigen, die es jeweils angeht, einander bereits wahrnehmen, in Betracht ziehen und politisch ernst nehmen. Andernfalls hat eine produktive Auseinandersetzung um Dissens und möglichen Konsens gar keinen

nannte Dritte Reich mit der Folge zusammengebrochen war, dass alle Grundbegriffe des Politischen zu radikaler Revision anstehen mussten.⁶ Weder das, was unter dem Politischen überhaupt zu verstehen ist, noch Begriffe wie der Staat, das Recht oder die jeweils in Anspruch genommene Legalität und Legitimität konnte fortan noch im Rückgriff auf vorherige Begriffsbestimmungen unbefragt durchgehen. Das gilt insbesondere für die einschlägigen Anregungen Carl Schmitts, der sich dazu verstiegen hatte, in der *Deutschen Juristen-Zeitung* vom 1. August 1934 zu erklären: »Der Führer schützt das Recht.«⁷ Wenn dessen dezisionistische Willkür definieren konnte,

Ansatzpunkt. Dabei ergeben sich vordiskursive Probleme der Legitimität, die allzu leicht übersehen werden, wenn man, wie heute weit überwiegend üblich, allein auf diskursiv strittige oder etablierte Legitimität abstellt. Darauf hat insbesondere Jacques Rancière des öfteren hingewiesen; v.a. unter Hinweis auf das politisch »irreguläre« In-Erscheinung-treten jener Plebejer, die von Rechts wegen eigentlich nichts »zu sagen hatten«, aber dennoch Gehör fanden, um auf diese Weise ihre doppelsinnige politische Subjektivierung zu erleben. Rancière geht es darum, wie auch der »Erstbeste in der Position des legitimen Urhebers oder Adressaten einer Rede«, die politisch ernst zu nehmen ist, originär in Betracht kommen kann, so dass eine Auseinandersetzung über das, was er jeweils vorzubringen hat, überhaupt erst eine Chance bekommt (J. Rancière, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt/M. 1994, 35). In dieser, Fragen der Geltung unterlaufenden Perspektive diskutiert er auch das Verhältnis zwischen Plebejern, ihren Fürsprechern wie Menenius und Patriziern (J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002). Auf die komplexe, sich an diese Perspektive anschließende Debatte, die radikal die Frage betrifft, wer überhaupt politisch existiert und Gehör findet, um auf diese Weise an diskursiv zu verhandelnden Legitimitätsfragen wenigstens Anteil haben zu können, kann hier nur *en passant* hingewiesen werden. Siehe bspw. A. Oberprantacher, A. Siclodi (eds.), *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*, London 2016.

6 Vgl. Max Horkheimer, der 1951 in seinem programmatischen Aufsatz *Zum Begriff der Vernunft* von dem Befund ausgeht, dass nunmehr »alle Grundbegriffe ihrer Substantialität beraubt« seien (vgl. *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. 1972, 47–58, hier: 52). Gleich darauf ist von »zertrümmerten Begriffsgötzen« die Rede. Ähnlich kritisch hat sich auch Hannah Arendt nach 1945 auf die philosophische Begriffs- und Ideengeschichte bezogen. Vgl. im Gegensatz dazu Gerhard Ritter (*Vom sittlichen Problem der Macht*, Bern, München ²1961) und Hermann Lübbe (*Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, München 1974), beides Autoren, die sich weitgehend ohne derart radikale Beunruhigung an die tradierte Geistesgeschichte anlehnen.

7 C. Schmitt, *Der Führer schützt das Recht*, in: *Deutsche Juristen-Zeitung* 39, Nr. 15 (1934), 945–950.

was als Recht oder Unrecht, als legal oder legitim zu gelten hatte, war all das von totalitärer Gewalt nicht mehr zu unterscheiden. Infolgedessen war der Zusammenbruch *dieses* Legitimitätsdenkens unvermeidbar. Es bedurfte allerdings eines tatsächlich befreienden Zusammenbruchs der politischen Ordnung, der es sich opportunistisch angedient hatte, um einen Neuanfang möglich zu machen, in dem sich auch die politische Theorie selbst vor das Problem der Rechtfertigung ihres Legitimationsverständnisses gestellt sah, das später auf den Begriff der *Legitimationswürdigkeit* gebracht werden sollte. Nach 1945 konnte es keinesfalls mehr genügen, etwa faktisch in Anspruch genommene Legitimität, deren Grundlagen, Rahmen- und Geltungsbedingungen zu untersuchen⁸, wie es paradigmatisch Max Weber als Soziologe getan hatte. Vielmehr musste die normative Frage aufgeworfen werden, was überhaupt legitimiert zu werden *verdient* und dem entsprechend auch anzuerkennen ist. Habermas wird in diesem Sinne von *Anerkennungswürdigkeit* sprechen⁹ und damit eine meta-normative Problematik aufwerfen: was auch immer man sich normativ als legitim vorstellt oder als illegitim kritisiert, muss demnach selbst noch einmal daraufhin beurteilt werden, ob es der jeweilige Anspruch auf Legitimität seinerseits verdient, respektiert zu werden.¹⁰ Letztlich dreht sich jene normative »Idee der Demokratie« im Kern genau darum – und nur darum¹¹; allerdings

8 Das »ganze sehr schwierige Problem der Legitimität« wird auch für Michel Foucault hier erkennbar (wenn man einmal von seinen Äußerungen zum Markt absieht, der Erfolg an die Stelle von Legitimität gesetzt haben soll). M. Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*, Frankfurt/M. 2004, 121, 138, 34.

9 J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976, 271–303.

10 Ulrich K. Preuß spricht in diesem Zusammenhang und in diesem Verständnis von der »Superlegalität oder Legitimität« der Verfassung. Zum auf Carl Schmitt zurückgeführten Gegensatz von Legalität und Legitimität, die von Preuß von der Gleichheit aller Menschen hergeleitet wird, sowie kritisch zum Verdacht, Berufung auf letztere öffne einer am Ende terroristischen, für den Staat ruinösen Willkürlichkeit eigenen Ermessens Tür und Tor, vgl. U. K. Preuß, *Legalität und Pluralismus. Beiträge zum Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt/M. 1973, 9, 16 ff., 84 ff.

11 Unanfechtbar ist es gewiss nicht, Legitimität in der skizzierten Art und Weise nur politisch aufzufassen, sie auf »Zugehörige« zu beziehen (oder gar zu beschränken) und Zustimmung im Sinne ganz und gar rationaler Akzeptanz für möglich zu halten. Dennoch gehe ich im Folgenden von dieser Leitvorstellung

unter kontingenten Umständen einer Faktizität, in die eine Fülle von Legitimationsbedingungen wie etwa partikulare Lebenslagen mit der ihnen eigenen kulturellen Historizität eingehen, die sich nicht im Ganzen transparent machen und rational durchdringen lassen.¹²

-
- aus, da sie den philosophischen Legitimitätsdiskurs weitgehend bestimmt. Auf mögliche Einwände wird allerdings mehrfach hinzuweisen sein.
- 12 Heute dreht sich ein Gutteil des Streits um den Begriff der Legitimität darum, ob sich jene Lebenslagen *überhaupt* dafür eignen, sich etwa für eine Legitimation transnationaler Machtstrukturen und Institutionen aufgeschlossen zu erweisen. Unter Hinweis auf den »Partikularismus der kleinen Leute«, die in neoliberalen, zu globaler Entdemokratisierung neigenden Zeiten ein »tiefes Misstrauen gegen ›Öffnungen‹ jeder Art« entwickelt hätten, bestreitet Wolfgang Streeck das grundsätzlich (in: *Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus*, Berlin ²2021, 314, 123). Er spricht von einem endgültigen Verfall der politischen Legitimität eines neoliberalen Wirtschaftsregimes (ebd., 23, 79, 100, 328), der nach einer Wiederherstellung demokratischer Selbstregierung auf nationaler Grundlage verlange (ebd., 30). Nur so könne sie auch in die Lage versetzt werden, ihre Autonomie durch ökonomischen Protektionismus auf mehr oder weniger kommunitaristischer Grundlage nach außen zu verteidigen (ebd., 58, 165). Diese Diagnose konfundiert allerdings ständig eine »kosmopolitische Linke« (ebd., 53, 236), die nicht dazu bereit ist, politischen Institutionen jenseits des Staates Legitimitätsansprüche (v.a. menschenrechtlicher, von Streeck als rein »rhetorisch« abgetaner Art) zu ersparen, mit einer liberalistischen Ideologie auf den Spuren Adam Smiths, der keine Nationen mehr, sondern nur noch wirtschaftende Individuen kenne (ebd., 130). So wird diese fiktive Linke mit der den USA bescheinigten Scheinlegitimität einer regelgebundenen Ordnung auf den gleichen Nenner gebracht, die in Wahrheit nur »Wirtschaft ohne Gesellschaft« zulasse (ebd., 28. 34, 54). Das sich auf Karl Polanyi berufende Plädoyer für einen »demokratischen Nationalismus« und Pluralismus partikularer Ordnungen im Sinne eines »repatriierten Kapitalismus« unterschätzt allerdings entschieden dessen radikal grenzüberschreitende Potenz, der mit protektionistischen Maßnahmen allein gewiss nicht mehr zu begegnen sein wird, so berechtigt auch immer das Ansinnen ist, lokale »Globalisierungsverlierer« vor einem desozialisierten Weltmarkt schützen u wollen (vgl. ebd., 222, 233). Sollten davon nicht auch grenzüberschreitend Fremde anderswo profitieren? Und wenn ja, auf welcher legitimatorischen Grundlage dann, wenn nicht auf der Basis von Ansprüchen, die man ihnen als im Grunde unverzichtbare zuerkennt – sei es von »links«, sei es von »rechts«?

Auf der Basis jener – in der Zwischenzeit vielfach angefochtenen¹³, aber auch weiterentwickelten und bis heute revisionsbedürftigen¹⁴

- 13 Zuletzt u.a. von Chantal Mouffe (*Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M. 2007), deren Kritik »konsensorientierter« politischer Theorien allerdings primär polemisch ausfällt und den Kontrahenten kaum gerecht wird. Das betrifft auch die Unterstellung eines Versöhnungsdenkens, das die Autorin generell verwirft (vgl. Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. XII).
- 14 Abgesehen von der bereits angeschnittenen Beschränkung des Legitimitätsbegriffs auf die mit guten Gründen zu verteidigende Anerkennungswürdigkeit einer politischen Ordnung wird letztere auch auf die (staatlicher »Definitions-gewalt« [!] nicht zu unterwerfende) Identität eines Gemeinwesens bezogen, dessen Sozialintegration sich in politischer »Massenloyalität« bewähren soll (Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 273). Diese aber gerät an Grenzen, wenn die auch systemintegrativ zu gewährleistende Stabilität des jeweiligen Gemeinwesens prekär erscheint (ebd., 291). Dann, so Habermas Mitte der 1970er Jahre, kommt es zu folgenreichen Delegitimationen. So wird der Anschein erweckt, als sei dafür nur der *mangelhaft befriedigende* Zustand eines »spätkapitalistischen« Systems verantwortlich, das als solches aber nicht radikaler Kritik ausgesetzt und primär nur von innen beleuchtet wird. (Wie es auch der Buchtitel *Legitimationsprobleme im [nicht: des] Spätkapitalismus* andeutet.) Wie sehr solche Systeme heute, in Zeiten der Globalisierung, weltweiter Finanzkrisen und der sich ankündigenden, auf exzessiven Energieverbrauch nicht zuletzt des Westens zurückzuführenden Klimakatastrophe, ihrerseits der Kritik ausgesetzt sind, braucht kaum eigens betont zu werden. (Zur Aktualisierung dieser Überlegungen im Rückgriff auf das Theorem der Legitimationskrise vgl. W. Streeck, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Erweiterte Ausgabe, Berlin 2015, 78–88; *Zwischen Globalismus und Demokratie*, 23.) Antworten auf diese überdeterminierte Krisenlage erfordern gewiss weit mehr als nur eine *formal*-prozedural gefasste, noch dazu vor allem durch *Wahlen* gegründete Legitimität (Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 287), von der allein Habermas auch die *Kraft* von Legitimationen ableiten wollte (ebd., 276). Seine Kernfrage: »Wer bürgt dafür, daß die Grammatik« spätkapitalistischer »Lebensformen nicht nur Gewohnheiten regelt, sondern *Vernunft* zum Ausdruck bringt?« (297) wäre neu aufzuwerfen. Nicht zuletzt auch deshalb, weil das, was hier *Lebensform* genannt wird, als eine Form menschlichen Zusammenlebens im »weltweiten« Horizont vielfach grenzüberschreitender Problemlagen ganz neu zu bestimmen ist. (Man denke nur an Fragen der Hospitalität bzw. der Gastlichkeit im Kontext einer »Menschheitsgeschichte der Flucht« [A. Kossert, *Flucht. Eine Menschheitsgeschichte*, München 2020].) Rekurse auf die einschlägige Begriffsgeschichte reichen dafür nicht aus, zumal wenn sie an Vorstellungen einer lokalen bzw. partikularen Sittlichkeit im Sinne Hegels oder an die in der Antike geläufigen Begriffe *ethos* und *bios* anknüpfen. In diesen Fällen spielt der fragliche Horizont gar keine Rolle.

– Idee glaubte man an die weitgehende Beständigkeit von (demokratischen und rechtsstaatlich verfassten) Gemeinwesen, deren Legitimität engstens mit ihrer *rationalen Akzeptanz* in den Augen derer zusammenhängen sollte, die ihnen zugehören. Auf diese Akzeptanz, so nimmt man unter Berufung auf Kant an, haben die Betroffenen einen elementaren Anspruch, der auf dem (seinerseits nicht weiter begründungsfähigen) *Faktum der Vernunft* ihres praktischen Daseins beruhen soll.¹⁵ Darin liegt demnach letztlich, dass sie Anspruch darauf haben, nur dasjenige als für sich und andere verbindlich zu betrachten, was sie selbst auch einsehen können. Diese Akzeptanz stellte man sich so vor, dass sie jegliche (inakzeptable) Gewalt in legitimerter Macht sollte aufheben können. Man sprach von staatlich monopolisierter Gewalt und meinte damit offenbar zweierlei: erstens dass sie idealiter vollständig legitimerter Macht unterworfen werden kann; und zweitens, dass sie im Übrigen als nicht legitimerter so gut wie ganz verschwinden muss.¹⁶ Das mag erklären, warum Fragen nach der Legitimation von Gewalt im Grunde – zumindest ›innenpolitisch‹, im Hinblick auf das Innere einer demokratischen Lebensform und eines rechtsstaatlich verfassten Gemeinwesens – lange Zeit kein Thema mehr sein konnten. Stattdessen wurden diese Fragen ganz überwiegend in ›außenpolitischer‹ Hinsicht aufgeworfen, im Verhältnis zu fremden Staaten, die ihrerseits weder in ihrem Innern noch in ihren äußeren Beziehungen ein derart ›abgeklärtes‹ Gewaltverständnis aufwiesen. Genau das schien unter Umständen Gewalt *gegen sie* aufs Neue zu rechtfertigen; auch das freilich wiederum nur umwillen einer früher oder später anzustrebenden Überführung von Gewalt in legitimierte Macht, sei es im Rahmen eines Welt-Staates, sei es einer globalen Föderation von Staaten, die endlich ihr eigenes Gewaltmonopol wenn nicht ganz und gar aufgeben, so doch einer unparteilich über ihnen stehenden Instanz unterordnen sollten. In dieser vorläufig utopisch bleibenden Perspektive bleibt es dabei, *dass Gewalt, sofern sie überhaupt noch zu legitimieren ist, nur umwillen einer finalen Delegitimierung jegli-*

15 Wie das aus ihm sich ergebende moralische Gesetz ist dieses Faktum auch »keiner rechtfertigenden Gründe« *bedürftig* (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974, 56).

16 T. K. Beck, (Staats-)Gewalt und moderne Gesellschaft. Der Mythos vom Verschwinden der Gewalt, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 67, Nr. 4 (2017), 16–21.

cher Gewalt zu rechtfertigen wäre.¹⁷ Insofern könnte man meinen, die Gewalt sei in legitimatorischer Hinsicht geradezu »am Ende«, d.h. sie habe keine Zukunft mehr, bis auf Restbestände, die quasi darauf warten, entweder in legitimierte Macht überführt oder aber liquidiert zu werden. Beides liefe darauf hinaus, die Gewalt als Gewalt abzuschaffen, und Gewalt-Legitimation wäre überhaupt kein ernsthaft diskutables Thema mehr – auf die Gefahr hin, dass Gewalt »den Schein der Gewaltlosigkeit erhält«.¹⁸

Tatsächlich drängt sich jedoch der Eindruck auf, von der Abschaffung jeglicher Gewalt seien wir weiter entfernt denn je. Wir haben es sogar mit einer weitgehenden *Erosion dieses Gegensatzes von Gewalt und Legitimation selbst* zu tun. Unter dem Druck neo-imperialer Projekte rückt die Realisierbarkeit einer globalen Gewaltmonopolisierung (durch einen Welt-Staat, durch eine Föderation oder Konföderation) scheinbar in immer weitere Ferne. Russland hat eben erst gegen das seit dem Briand-Kellogg-Pakt von 1928 geltende und durch die Charta der Vereinten Nationen bekräftigte Verbot eines Angriffskrieges eklatant verstoßen. China, derzeit allein vertreten durch den Autokraten Xi Jinping, hat mehrfach ausdrücklich erklärt, im Verhältnis zu Taiwan keinesfalls auf seine Gewaltoptionen verzichten zu wollen. Und selbst innerhalb bislang am Gewaltmonopol des Staates orientierter Gemeinwesen wie der USA wird unverhohlen die Legitimität selbst verfassungsgemäß abgewickelter Prozesse kollektiver Willensbildung in Frage gestellt, das

17 Vgl. Narr, *Gewalt und Legitimität*, in: K. Horn et al., *Gewaltverhältnisse*, 22. Narr scheint von einer weitgehenden Depolitisierung der Gewalt auszugehen, wohingegen diese für einen Autor wie Georges Bataille auf eine völlige Verken-
nung ihrer anthropologischen Tiefendimensionen hinauslaufen müsste (vgl. M. Riekenberg [Hg.], *Zur Gewaltsoziologie von Georges Bataille*, Leipzig 2012). Aus deren seines Erachtens unaufhebbaren und unabdingbar existenziellen Bedeutung hat jedoch auch Bataille keineswegs umstandslos eine pauschale Gewaltrechtfertigung oder -legitimation ableiten wollen. Was die Gewalt unvergleichlich attraktiv macht, ist in den Augen Batailles ihre Art der Grenzüberschreitung, der, wie er meint, im Grunde nur die menschliche Feigheit im Wege stehe, die davor zurückschreke, bis zur letzten Konsequenz zu wissen, wie es um uns Menschen bestellt ist. Doch vor der nur mehr arbeitenden Gewalt seriellen Mordens scheute auch dieser Autor zurück. Vgl. G. Bataille, *Henker und Opfer*, Berlin 2008, 11–20.

18 Vgl. Preuß, *Legalität und Pluralismus*, der in der Folge auch auf Spuren untügl-
barer Gewalt im vorherrschenden Gewaltmonopolisierungsdiskurs hinweist (33, 40).

Akzeptieren von Wahlniederlagen von willkürlichen privaten Vorbehalten abhängig gemacht und auf diese Weise angesichts aufgewiegelter Anhänger die Möglichkeit eines neuen Bürgerkrieges offenbar billigend in Kauf genommen (den gewisse rechte Gruppierungen bereits zu führen behaupten). In anderen Ländern beginnt dieses fatale Vorbild bereits so weitgehend Schule zu machen, dass man sich fragen muss, ob nicht die enge Koppelung politischer Legitimität an faire, auch im Fall eigener Niederlagen zu akzeptierende Prozesse allgemeiner Willensbildung selbst erodiert und in naher Zukunft womöglich nur noch von Minderheiten aufrechterhalten wird, die auch in dem Fall, dass sie ›an die Macht kommen‹, diese niemals bloß um ihrer Macht und um deren unaufhörlicher Steigerung willen ausüben wollen. Der Kern dieses Machtverständnisses ist die Bereitschaft zur geregelten und ›anständigen‹ *Abgabe von Macht*. In ihr erst bewährt sich praktisch, wie man die Entschärfung von Gewalt zu legitimer Macht institutionalisiert hat. Was auch immer verschriftlichte oder wie in Großbritannien mündlich überlieferte Verfassungen über die entsprechenden institutionellen Prozesse lehren mögen, sie müssen scheitern, wenn sich die Bürger im Ernstfall, d.h. im Fall ihrer eigenen Niederlagen, nicht ohne Wenn und Aber auch im Geist dieser Verfassungen verhalten – und das heißt vor allem: wenn sie ihnen zunächst zugestandene Macht nicht wieder *abzugeben* und *Anderen anzuvertrauen* bereit sind.

So stehen wir im Hinblick auf den fraglichen Zusammenhang von Gewalt und Legitimation gegenwärtig vor einer zutiefst zwiespältigen Situation: während politische Theorien (auch solche, die sich als Apologien der Agonalität und des Antagonistischen auffassen lassen) weitestgehend ›innenpolitisch‹ und auch im globalen Horizont einer Weltgesellschaft *in statu nascendi* zur *generellen Delegitimation von Gewalt* tendieren, kommt es im Innern vieler, gerade auch bislang weitgehend demokratisch verfasster Gesellschaften zu einer massiven *Renaissance von Gewaltlegitimationen* ausgerechnet gegen politische Systeme, die für sich in Anspruch nehmen, praktisch allen bislang bewusst gewordenen Erscheinungsformen von Gewalt jegliche Legitimation entzogen zu haben.¹⁹

19 Gerade dieser Anspruch nährt freilich den ›ideologiekritischen‹ Verdacht, daran, dass bestimmte Formen von Gewalt unbewusst, latent und hintergründig bleiben, bestehe im Rahmen solcher Systeme ein uneingestandenes Interesse.

Anstelle entsprechender Gegenwartsdiagnosen, die an dieser Stelle nicht ausführlich darzulegen sind, nehme ich diese einleitende allgemeine Beleuchtung des Verhältnisses von Gewalt und Legitimation zum Anlass, *zunächst phänomenologisch nach der Genealogie des Zusammenhangs von Gewalt und Legitimation selbst zu fragen*, sofern er politische Ordnungen menschlichen Zusammenlebens betrifft. In dieser Perspektive wird es darum gehen, *wie sich Legitimationsfragen ausgehend von der Negativität des zuvor als legitimationsbedürftig Erfahrenen stellen*, wie sie sich speziell auf Gewaltprobleme beziehen und *ob sie sich dabei ihrerseits in Formen von Gewalt verstricken*, die gewissermaßen hinterrücks in Legitimationsversuchen wieder auftauchen, nachdem man versucht hat, sie gegenständlich handhabbar zu machen.

Im Lichte der entsprechenden Vorklärungen zu diesen genealogischen, das Auftauchen von Legitimationsfragen selbst betreffenden Zusammenhängen gehe ich erst im zweiten Schritt auf einschlägige Theorien der Legitimation ein, um sie schließlich daraufhin zu befragen, ob und wie sie sich ihrerseits in eine Gewalt zu verstricken drohen, mit der sie nicht nur gegenständlich (als zu Legitimierendem oder auch zu Delegitimierendem) zu tun haben. Dabei wird sich zeigen, dass Gewalt zwar gegebenenfalls als *legitimationsbedürftig* und *-fähig* erscheinen, aber niemals einfach in ihrer Legitimation *aufgehen* kann; vielmehr beschwört die Legitimation von Gewalt ihrerseits Gewalt herauf, so dass diese gewissermaßen im Rücken ihrer Legitimation wieder festzustellen ist.

So gesehen ist nicht zu erwarten, dass Gewalt in einer »synthèse de la légitimité et de la violence«²⁰ ihren Gewaltcharakter jemals einfach einbüßen wird. Auch legitimierte Gewalt ist Gewalt. Das ist auch durch das in jüngster Zeit meisdiskutierte Paradigma der Gewalt-Legitimation (die Legitimation »gerechter« und wie im Fall einer *responsibility to protect* anscheinend gebotener bewaffneter Konflikte) und zuvor auch schon in der Diskussion um »humanitäre Interventionen« deutlich geworden.²¹ Tatsächlich wird durch

20 P. Ricoeur, *Histoire et vérité* [1955], Paris ³1967, 279; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 233.

21 Vgl. R. Merkel (Hg.), *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frankfurt/M. 2000; D. Fassin, *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*, Berlin 2017, 117.

Gewalt-Legitimation stets *Gewalt* legitimiert²², die sich auf diese Weise nicht einfach in etwas anderem, etwa in anerkannter Macht, zur Zufriedenheit aller auflöst.²³ Indem ich dagegen auf *unaufhebbarer Gewalt* insistiere, rede ich allerdings keinem leichtfertigen Defaitismus das Wort, sondern trage im Gegenteil einer radikalen Widersetzlichkeit gegen jegliche Gewalt Rechnung, die unter dem Anschein ihrer – nicht rundweg abzustreitenden – Legitimierbarkeit nicht kaschiert werden sollte.

2. Ordnung, Legitimation, Gewalt

Legitimität zeichnet nach dem eingangs Gesagten politische *Ordnungen* aus, in denen sich Menschen aneinander orientieren und

22 So befindet denn auch Volker Sellin: »Die Gewalt wird hingenommen, wenn sie legitimiert ist«; und zwar im Rahmen einer Herrschaft, die »ein Gewaltverhältnis [ist]« und bleibt, selbst wenn sie durch die »Legitimität der Verfassung« (von der man erst im Kontext der Französischen Revolution spricht) gedeckt erscheint. Allerdings kann die durch sie legitimierte Gewalt infolge tyrannischen, despotischen oder oligarchischen Missbrauchs delegitimiert werden. Aus Arendts Sicht würde es sich erst dann um eine Regression von (legitimierter) Macht zu (nicht zu legitimierender) Gewalt handeln. Vgl. V. Sellin, *Gewalt und Legitimität. Die europäische Monarchie im Zeitalter der Revolutionen*, München 2011, 3 f., 15. Hier werden Legitimierungsstrategien grundsätzlich als »Strategien des Machterhalts« (»eine unabschließbare Aufgabe«) aufgefasst. Es fragt sich aber, mit welchem anerkennenswerten Recht (wenn nicht durch »nackte Gewalt«); zumal seitdem Legalität und Legitimität nicht mehr zusammenfallen können (ebd., 8 f.). Eine besondere Schwierigkeit liegt hier darin, dass weder Gewalt noch Macht, weder Herrschaft noch Recht, weder Legalität noch Legitimität ganz unabhängig voneinander, »substanziell« zu verwendende Begriffe sind. Selbst wenn im Zeichen anerkannter Herrschaft Gewalt im Spiel bleibt und nicht einfach in etwas anderes (wie Macht) verwandelt wird, wie es bei Arendt den Anschein hat, muss sie doch in gewisser Weise ihren Charakter ändern, kann sie doch nicht mehr »bloße«, sich um ihre legalen oder legitimen Gründe gar nicht scherende Gewalt bleiben; vgl. J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1/2*, Berlin 2019, 881.

23 »Le problème crucial [...] est celui de la légitimité du pouvoir exercé par l'homme sur l'homme«, behauptet Emmanuel Mounier (*Le Personnalisme*, in: *Œuvres de Mounier, T. III, 1944–1950*, Paris 1962, 427–530, hier: 519), auf den Ricœur aufbaut, wenn er feststellt, »l'adjectif »légitime« empêche de confondre la force détenue par l'État avec la violence« (P. Ricœur, *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019, 109).

in denen sie ihr Verhalten auf Erwidierung hin miteinander abstimmen.²⁴ Das gelingt u.a. dadurch, dass sie beachten, was in der jeweiligen Ordnung gilt. Auf diese *Geltung* bezieht sich in der Regel die Rede von *Legitimität*, die sich auf Unterschiedliches stützen und berufen kann: auf das, was man so oder so seit je her, üblicherweise oder normalerweise tut, aber auch auf das, was man so oder so tun oder unterlassen sollte. So kann es sich bei der *Basis* der fraglichen Legitimität um eine bloße Regelmäßigkeit, aber auch um eine Normativität handeln, deren Spektrum von Empfehlungen bis hin zu strikt Verpflichtendem reicht. Entsprechend unterschiedlich kann es zugehen, wenn diese Basis zweifelhaft erscheint und es zu Korrekturen, Missbilligungen oder harten Sanktionen kommt, durch die man die jeweilige Ordnung zu restabilisieren sucht.

So lehrt es die klassische, vor allem auf Max Weber zurückgehende Analytik der Legitimität, auf die weiter unten noch im Einzelnen zurückzukommen sein wird.²⁵ An dieser Stelle geht es zunächst um die weitgehend unbefragte Voraussetzung dieser Analytik, dass Ordnungen in irgendeiner Art und Weise zunächst ›tatsächlich‹ vorhanden sind. Dieses mehr oder weniger institutionalisierte *Vorhandensein* manifestiert sich im Modus der *Geltung*. Was jeweils ›gilt‹, ist im Rahmen von sozialen Ordnungen, *in denen* oder *kraft derer* etwas legitim ist oder als legitim erscheint, als tatsächliche Gegebenheit aufzufassen, die *ihrerseits* unter dem Aspekt der Legitimität zu befragen ist. Zwar kann die fragliche Geltung zunächst als Tatsache festgestellt werden, doch als solche ist sie nicht ohne Weiteres auch als legitim zu *affirmieren*. Geltende Legitimität festzustellen ist eines, ihr beizupflichten etwas anderes. Selbst bei einem auf den ersten Blick unüberbietbar ›realistischen‹ Befund wie dem, dass all das wirklich *ist*²⁶, *was der Fall* und *als Tatsache aufzufassen* ist, handelt es sich noch um eine Feststellung, die *fest-stellt*, was keineswegs einfach *von sich aus feststehen* kann. Bei fraglicher Geltung erst handelt es sich immer um ein Gelten *für* jemanden, in den Augen *von* jemandem oder vieler, die etwas als so oder so ›geltend‹ wahrnehmen, erfahren, werten usw. So reicht der Phänomenbereich der Legitimität von

24 Zum Zusammenhang von Legitimität und Orientierung vgl. W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin, Boston 2008, 124 f., 370 f.

25 Vgl. M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen 1981, §§5–7.

26 J. Benoist, *Von der Phänomenologie zum Realismus. Die Grenzen des Sinns. Reality and Hermeneutics*, Tübingen 2022, 36.

dem, was jemandem *als legitim erscheint*, bis hin zu allem, was *als legitim beurteilt* wird.

Sowohl auf der Ebene des Erscheinens als auch auf der Ebene diskursiver Artikulation legitimer Geltung kommt unvermeidlich eine *signifikative Differenz* ins Spiel, die durch jenes ›als‹ angezeigt wird. Was *als etwas* wahrgenommen oder als ›geltend‹ erfahren, begriffen und beurteilt wird, kann grundsätzlich *auch anders* wahrgenommen, erfahren, begriffen und beurteilt werden. In einer bestimmten Ordnung mag etwas als *wie selbstverständlich geltend* erfahren werden²⁷, dadurch wird es für Andere jedoch keineswegs zu einer bloßen, interpretationsfreien Tatsache, aus der gewisse ›Realisten‹ glauben jegliches Auffassen-als tilgen zu können. Das gelingt umso weniger, wie sich signifikative Differenzen in der Frage, was *als was* ›gilt‹ oder ›gelten‹ soll, in der jeweiligen Ordnung selbst bemerkbar machen, nicht zuletzt auch dadurch, dass sich unterschiedliche, widersprüchliche oder einander widerstreitende Ordnungen in der gleichen sozialen Wirklichkeit überlagern, so dass von einem ein-deutigen Passungsverhältnis von Geltung und Ordnung kaum auszugehen ist. Auf diese Weise ist eine *interne Anfechtbarkeit* dieses Verhältnisses bereits *in jeder* Ordnung und in jedem Verhältnis einer Ordnung *zu anderen* Ordnungen angelegt.

Dass völlig ›klar‹ ist, in welchen Hinsichten was für wen, wann, unter welchen Umständen, für welche Zeit und unter welchen Rahmenbedingungen als legitim erscheint oder gilt bzw. gelten muss, kann nur als Grenzfall angenommen werden, in dem jene Differenz scheinbar zum Verschwinden gebracht wird. Dann hat es den Anschein, als *sei* etwas legitim, ohne dass es überhaupt einer ›Auffassung‹ *als* legitim bedürfte. Alle jene Hinsichten können grundsätzlich jederzeit zu Legitimitätsstrittigkeiten Anlass geben; sei es innerhalb einer bislang unstrittigen Ordnung, sei es gleichsam an deren Rand, wo die Kraft ihrer Geltung schwach ist, sei es im Konflikt mit einer anderen Ordnung, wo unverkennbar wird, dass in keiner Weise mehr ›klar‹ ist, *was, wie* etwas *für jemanden* und *in welcher Hinsicht* gelten soll. Mit Phrasen wie diesen: »Alles ist erlaubt« oder

27 Man denke nur an Formen der Rücksichtnahme oder auch der Höflichkeit, aber auch der Vermeidung beschämenden Verhaltens.

»Nichts ist verboten«²⁸ hat man ›nihilistisch«²⁹ anmutende Schlussfolgerungen daraus gezogen, die es nahelegen, aus der grundsätzlichen *Anfechtbarkeit* legitimer Geltung zu schließen, Legitimität sei *niemals* auf zureichende Gründe zurückzuführen bzw. auf der Basis einer ›letztlich« garantierten Ordnung zu begründen.

Schon Robert Musil hielt überhaupt nur noch *unzureichende* Gründe für glaubhaft und zeitgemäß.³⁰ Sein Zeitgenosse Max Weber war in dieser Frage ebenfalls sehr zurückhaltend, ging es ihm doch zunächst vor allem um die soziologische *Beobachtung*, wie mit *Chancen der Orientierung* an jeweils geltenden Ordnungen bzw. an in einer Ordnung Geltendem umgegangen wird.³¹ Für ihn war das in erster Linie eine Frage der tatsächlichen Orientierung aus der Perspektive derer, die eine gewisse *Vorstellung vom Bestehen einer legitimen Ordnung* haben. Darüber, wie diese Vorstellung ihrerseits zu bewerten ist, lässt sich Weber zunächst gar nicht aus.³² Infolgedessen erscheint der Zusammenhang zwischen Legitimität und Ordnung selbst verlässlicher bzw. weniger fraglich, als er es wirklich sein kann, wenn in die soziale Orientierung an diesem Zusammenhang auch einfließt, *was man von ihm selbst hält*.

In diesem Punkt sind extrem gegensätzliche Positionen vertreten worden. Während für einen konsequenten Anarchisten jegliche (politische bzw. staatliche) Ordnung bereits Gewalt bedeutet und

28 Vgl. T. Martin (Hg.), *Alles ist erlaubt. Das Karamasow-Gesetz*, Berlin 2015; Vf., *Freiheit im Widerstand gegen sich selbst – zwischen Enttabuisierung und Re-Sakralisierung*, in: *Philosophische Rundschau* 64, Heft 3 (2017), 203–219.

29 Vgl. zur Verteidigung dieses hier nicht sogleich pejorativ aufzufassenden Attributs W. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der ›Fröhlichen Wissenschaft‹*, Berlin, Boston 2012.

30 Siehe dazu die daraus gezogenen philosophischen Konsequenzen bei Bernhard Waldenfels (*Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt/M. 1987, 108), der einen »Satz vom unzureichenden Grunde« statuiert; und zwar im Kontext einer phänomenologischen Revision des Ordnungsbegriffs, der auf die Spur von unvermeidlichen »Legitimationslücken« führt (vgl. B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015, 309; *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M. 2006, 116).

31 Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, §5.

32 Vgl. D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London 1974, 115, 265 f., sowie J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt/M. 1998, 98, 552.

insofern als illegitim zurückzuweisen ist³³, insistieren bestimmte ›konservative‹ Positionen³⁴ im Gegenteil darauf, dass *jede* Ordnung besser sei als gar keine. Ihnen erscheint nicht die jeweilige politische Ordnung oder gar *Ordnung als solche*, sondern gerade deren grundsätzliche Zurückweisung als Inbegriff der Gewalt und aller politischen und antipolitischen Schrecken, die sie heraufbeschwören kann. Insofern kann keine Rede davon sein, der Zusammenhang der drei Grundbegriffe Legitimität, Gewalt und Ordnung könne neutral rekonstruiert werden, ohne sich von Anfang an in einen politisch folgenreichen Streit darüber verstricken zu müssen, wie sie zu konfigurieren sind. Dieser Streit betrifft bereits die *Frage, ob sich Legitimität und Ordnung zunächst ›gewaltneutral‹ zueinander verhalten oder ob dieser Zusammenhang von Anfang an als gewaltträchtiger zu begreifen ist*. In der Perspektive eines radikalen Anarchismus steht jede (politische, speziell staatlich verfasste) Ordnung unter Gewaltverdacht. Letztlich dürfte demzufolge *überhaupt keine* derartige Ordnung als uneingeschränkt legitim gelten. Die ›konservative‹ Gegenposition legt dagegen nahe, *jede derartige Ordnung* zunächst als legitime gelten zu lassen. Die vor allem von Max Weber angestoßene Erforschung faktischer Zusammenhänge zwischen Ordnung, Legitimation und Gewalt hat es allerdings mit höchst unterschiedlichen sozialen Realitäten zu tun, sowohl mit solchen, in denen die jeweilige Konfiguration dieser Begriffe weitgehend unproblematisch zu sein scheint, als auch mit solchen, in denen sie nach heftigen Disputen, Revolten, Bürgerkriegen oder Revolutionen geradezu auseinanderbricht, bis es zu einer Neujustierung kommt, die nicht umhin kann, Fragen nach dem Zusammenhang von Gewalt, Legitimität und Ordnung erneut aufzuwerfen.³⁵

33 Vgl. M. Bakunin, *An Alexander Herzen* [1896], in: *Gott und der Staat und andere Schriften*, Reinbek 1969, 28 ff., hier: 29.

34 Damit ist hier lediglich ein Strukturkonservatismus gemeint, keine bestimmte, etwa eher ›rechts‹ zu verortende politische Richtung. Dieser Konservatismus liegt auch einem Machiavellismus zugrunde, der erklärt, umwillen der Aufrechterhaltung einer politischen Ordnung sei nahezu jedes Mittel erlaubt. Vgl. H. Münkler, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1987, Kap. IV.

35 B. Moore, *Zur Geschichte der politischen Gewalt*, Frankfurt/M. 2¹⁹⁶⁸.

3. Legitimität und (De-)Legitimierung – im Ausgang von der Negativität des Legitimierungsbedürftigen

So wird deutlich, dass dieser Zusammenhang nicht einfach ›gegeben‹ ist bzw. besteht. Eine Gesellschaftsanalyse, die das auf den Spuren der frühen Soziologen bis heute gleichwohl unterstellt, muss an einem konservativen Bias leiden, auf dessen Grundlage man der *Dynamik von Legitimierungen und Entlegitimierungen* nicht angemessen Rechnung tragen kann. So, wie Weber bereits transitiv von Prozessen der Vergemeinschaftung und der Vergesellschaftung handelt³⁶, so wäre auch von *Legitimität stets als Resultante von Legitimierungen* zu sprechen, die *originär legitimieren*, was nicht von ohne Weiteres von sich aus, seit je her, aufgrund von Herkommen und Tradition oder aufgrund bloßer Üblichkeiten legitim *sein* kann. Das bedeutet, dass uns der Begriff der Legitimität auf eine vorgängige Legitimierung zurückverweist, zu der es überhaupt nur kommt, weil etwas als legitimierungsbedürftig und legitimierungsfähig wahrgenommen wurde; und zwar zwischen mehreren, zwischen Angehörigen von Gemeinschaften, Gruppen, Gesellschaften oder auch transnationalen Systemen, denen man auf irgendeine Weise *so* zugehört, dass im Verhältnis zu Anderen ein Legitimationsbedarf entstehen kann, den man durch einen Prozess der Legitimation in *akzeptierte Legitimität* hofft überführen zu können.

Von Legitimation zu sprechen bedeutet also, es zunächst mit *Legitimationsbedürftigem* zu tun zu haben, auf das man mit Legitimationsversuchen Antwort gibt, die misslingen können. Als legitimationsbedürftig gilt normalerweise etwas, was Anderen in *prima facie* für sie unzumutbarer Art und Weise seitens praktischer Subjekte *zugemutet* wird, die sich grundsätzlich anders verhalten könnten. Infolgedessen stellt sich die Frage, warum letztere dies *nicht* tun; und die Antwort schuldet man im Fall eines Legitimationsbedarfs denjenigen, die die fragliche Zumutung hinnehmen, akzeptieren und sogar bejahen sollen. Von einer solchen ›Zumutung‹ kann an dieser Stelle vorerst nur in einem sehr weiten Sinne die Rede sein. Was als derartige ›Zumutung‹ erfahren wird, steht zumindest gewissermaßen unter dem Anfangsverdacht, Gewalt heraufzubeschwören.

36 Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, § 9.

Ob es sich aber ›wirklich‹ so verhält, bedarf vielfach der Klärung. Keineswegs kann bzw. sollte man für alles, was sich zunächst als gewaltsame ›Zumutung‹ darstellt, eine Art Evidenz in Anspruch nehmen und entsprechend der Auseinandersetzung mit Anderen entziehen wollen.

Auch für das Verlangen nach Legitimation trifft zu, dass es keineswegs sicher ist, dass die Legitimation in den Augen von denjenigen auch verfängt, denen sie zugedacht wird. Denn was überhaupt Gewalt ›ist‹ bzw. als solche zählt, zählen muss oder sollte, ist nach aller Erfahrung derart strittig, dass sich niemand ernsthaft auf ein ganz eindeutiges Vorverständnis davon berufen kann, was der Legitimation *bedarf* und *fähig* ist, insoweit es sich um Gewalt handelt. Nicht nur die Frage, ob und inwieweit Gewalt *überhaupt* legitimierbar ist, ist umstritten. Auch in der Frage, ob und inwiefern jeweils Gewalt als Legitimierungsbedürftiges *vorliegt*, besteht keine ohne Weiteres voraussetzende Einigkeit. So wird Gewalt erfahren, wo erst gar keine Legitimation seitens derer versucht wird, denen sie zuzurechnen ist; und umgekehrt wird Gewalt legitimiert, wo Andere das von vornherein für unzumutbar halten, so dass sich ihnen gegenüber die Gewaltlegitimation ihrerseits gewaltsam manifestiert.³⁷

Als legitimationsbedürftig kommt auch ein Zustand, eine institutionelle Struktur oder eine Verfassung in Betracht, solange die Zurechenbarkeit Anderer dabei im Spiel ist, die dafür, was im Einzelnen als ›Zumutung‹ empfunden wird (aber nach dem Gesagten hinsichtlich seiner Gewaltsamkeit zunächst problematisch sein muss), mindestens mitverantwortlich erscheinen. Dem daraus entspringenden Legitimationsbedarf kann ganz unterschiedlich Rechnung getragen werden: vor allem indem man das jeweils Legitimationsbedürftige als vertretbar, begründet, berechtigt, rechtmäßig, allgemein anerkannt oder verdient etc. einstuft. So gesehen entsteht der fragliche Legitimationsbedarf stets von denjenigen her, die das Verhalten Anderer in der einen oder anderen Weise gewaltsam betrifft; und die daran sich anschließende Legitimation ist stets die Antwort auf

37 Als hervorstechendes Beispiel sei nur die Verkehrung »legitimen Revolutionsgeistes zur revolutionären Legalität« erwähnt, wie sie Vladimir I. Lenin für seine Partei in Anspruch nahm, die schließlich in die von Alexander Solschenizyn beschriebenen totalitären, scheinbar vor jeglicher Legitimationszumutung absolvierten Verhältnisse mündete; vgl. A. Solschenizyn, *Der Archipel GULAG*, Bern 1974, 309.

einen artikulierten Legitimationsbedarf (der befriedigt, aber auch verfehlt werden kann). Wenn jemand einem anderem gegenüber etwas legitimiert, so kann es sich um eine *einzelne* (etwa erzieherische oder polizeiliche) Verhaltensweise, aber auch um eine Art des Tuns (etwa um pädagogische oder polizeiliche Maßnahmen *als solche*) und schließlich um eine *Institution* (wie eine Ausbildungsstätte oder um ein Organ der Exekutive) handeln, die solches Tun und spezifische Verhaltensweisen regelmäßig vorsieht und dabei auf entsprechende, nicht zuletzt symbolische Ressourcen zurückgreift.

Als vorrangig legitimationsbedürftige Aspekte von Verhaltensweisen, Maßnahmen und Institutionen wurden seit jeher besonders solche aufgefasst, in denen sich asymmetrische Formen der Macht und der Herrschaft über Andere manifestieren, ohne deren Glauben an die Legitimität oder Überzeugtsein von der fraglichen Legitimität weder Macht noch Herrschaft ›wirklich‹ vorliegen kann. Das jedenfalls lehrt die klassische Theorie der Legitimität, wie sie Weber in der empirischen Einstellung eines Soziologen formuliert hat, den primär das faktische Vorliegen eines sog. *Legitimitätsglaubens* interessierte, weniger dagegen die normative Verbindlichkeit bzw. die intersubjektiver Kritik mehr oder weniger standhaltenden *Gründe*, die gegebenenfalls für das als legitim Geltende angeführt werden könnten.³⁸ Legitimierung kann auch unter Berufung auf das erfolgen, was ›man‹ angeblich ›immer schon‹ so oder so getan hat oder ›sich gehört‹ und ›sich von selbst verstehen‹ müsste³⁹, ohne

38 Noch bei Niklas Luhmann (*Legitimation durch Verfahren*, Neuwied 1969, 27) liest man (wenn auch kritisch), man verstehe heute unter Legitimität »die rein faktisch verbreitete Überzeugung von der Gültigkeit des Rechts« – so als ob es, zumal nach ›1945‹, nicht seinerseits Legitimationsfragen unterworfen werden könnte. Worauf aber rekurriert man dabei, sei es im Einzelfall, sei es im Zuge einer Infragestellung des Rechts als solchen? Wer an dieser Stelle auf die Gerechtigkeit als eigentliche Quelle der Legitimation des Rechts verweist (R. Forst, *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin ²2018, 194 f.), zieht neue Fragen auf sich. Denn es ist in keiner Weise klar, was für eine Gerechtigkeit hier gemeint sein kann. Längst zerstreut sie sich in eine Pluralität von Gerechtigkeiten, die sämtlich ihre fragwürdigen Kehrseiten aufweisen, so dass sich der Schluss aufdrängt: ›die‹ Gerechtigkeit, welche alle Ungerechtigkeit aufheben würde, gebe es nicht und könne es nicht geben.

39 Man denke wiederum an Formen der Höflichkeit, der Rücksichtnahme, der Umgänglichkeit usw. – lauter Begriffe, die neu zu bedenken wären angesichts der rezenten populistischen Missachtung so gut wie aller Fragen ›zivilen‹

dass dabei klar werden müsste, ob dafür auch nachvollziehbare und triftige Gründe anzugeben sind. So kann auch der Glaube an die Legalität einer gesatzten Ordnung Legitimität erzeugen, ohne dass überhaupt gefragt würde, was denn diese Ordnung selbst zu einer legitimen macht. Eine darüber hinaus kritische Legitimitätsfrage kommt dagegen zum Vorschein, wo sie nicht im Bezug auf eine Ordnung aufgeht, sondern diesen Bezug selbst infrage stellt⁴⁰ – sei es mit Blick auf deren gewaltsame Ursprünge⁴¹, sei es unter Berufung auf sie transzendierende Maßstäbe wie für universal gehaltene Werte und Normen, sei es im Rekurs auf diskursive, öffentliche Verfahren der Auseinandersetzung selbst, aus denen normativ-kritische Orientierungen erst zu gewinnen wären. Als legitim sollen sich solche Verfahren gerade insofern erweisen, als sie es im Prinzip jedem ermöglichen, die Frage der Legitimationsbedürftigkeit allererst aufzuwerfen und möglichst herrschafts- und gewaltfrei zu behandeln.⁴² Erst so wäre demnach dem kritischen *Anspruch auf vernünftige Legitimation Rechnung zu tragen, der bereits im Widerfahrnis des Legitimationsbedürftigen selbst schon keimt.*

Das ist jedenfalls zu unterstellen, wenn sich diejenigen, die das Verhalten Anderer so erfahren, dass es hinsichtlich seiner Berechtigung, Begründung, Vertretbarkeit, Rechtmäßigkeit, Anerkennbarkeit etc. zumindest als fraglich und anfechtbar erscheint, nicht mit jeder Art der Begründung, Rechtfertigung usw. zufrieden geben werden. Damit die Legitimation, nach der verlangt wird, ›Erfolg‹ hat und nicht nur zum Schein besteht, muss sie offenbar von ihren Adressa-

Umgangs mit Anderen. Ob man diese Begriffe im Sinne eines traditionellen Tugenddiskurses reaktualisieren könnte, wie es von Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, Notre Dame 1984) und Gertrude Himmelfarb (*The Demoralization of Society*, New York 1995) her naheliegen würde, steht allerdings dahin. Vgl. R. Crisp, M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford, New York 1997.

40 Vgl. paradigmatisch L.-A. Blanqui, *Schriften zur Revolution, Nationalökonomie und Sozialkritik*, Reinbek 1971, 51, 53.

41 Die wesentlich von Walter Benjamin (*Zur Kritik der Gewalt*, Frankfurt/M. 1981) angeregte und von Jacques Derrida (*Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991) reaktualisierte Diskussion muss im verfügbaren Rahmen außer Betracht bleiben.

42 Vgl. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M. 1979, Kap. III, 1–3.

ten⁴³ auch nachvollzogen und am Ende darüber hinaus akzeptiert werden können.⁴⁴ Andernfalls kommt es ausgehend vom artikulierten Legitimationsbedarf durch den darauf antwortenden Versuch der Legitimierung nicht zur *effektiven Legitimität* des fraglichen Verhaltens, des Handlungstyps oder der entsprechenden Institution. Das hatte auch Weber im Sinn, als er von einem »Legitimitäts-Einverständnis« sprach, »wo nicht nackte Furcht vor direkt drohender Gewalt [...] Fügsamkeit bedingt«.⁴⁵ Dieses Einverständnis bezieht sich zunächst nur auf die Tatsache, dass eine bestimmte Form der Herrschaft vorliegt, dann aber auch auf deren Ausübung in der Form eines Gehorsam – heute würden wir sagen: *compliance* – verlangenden Befehls, dessen Befolgung »durch Rechtsgründe [...] innerlich gestützt« wird. Letztere sind bekanntlich Weber zufolge von dreierlei Art: »legale« Gründe stützen sich auf geltende Regeln; »traditionelle« Gründe beziehen sich auf »von jeher vorhandene Ordnungen und Herrengewalten«; »charismatische« Gründe stützen sich auf Weisen »affektueller Hingabe« an eine Person und auf das Vertrauen einer Art Gemeinde zu ihr.⁴⁶

Bis heute knüpfen Analysen des Begriffs der Legitimität meist an eine vorgängige Ordnung an, typischerweise an das Recht, woran sich alles Legale gesetzmäßig ausrichtet⁴⁷; und zwar auf der Basis einer vorgängigen Legalisierung, die die Legalität bzw. die dem Legalen entsprechende Rechtmäßigkeit stiftet. In diesen Analysen

43 Und, in universalistischer Perspektive, potenziell von jedermann. Andernfalls würde man in einer solchen Perspektive von Scheinlegitimität sprechen (Habermas, *Kultur und Kritik*, 391). Demnach ist Legitimation *allgemeine* und insofern auch *aner kennenswerte* Legitimation oder besteht nur zum Schein (und muss das kaschieren). Die Frage ist allerdings, wer die entsprechende Legitimität behauptet und ggf. für sich in Anspruch nimmt. Durch niemandes Stimme kann sich ja das Allgemeine unmittelbar aussprechen. Wer das Gegenteil behauptet, leistet womöglich einer »Monopolisierung des Universellen« mit der Kehrseite einer regelrechten Enteignung Anderer Vorschub (P. Bourdieu, *Über den Staat*, Berlin 2014, 285, 404), die ihrerseits nicht legitim sein kann.

44 Die entscheidende weitergehende Frage ist allerdings, *wie und auf welcher Grundlage*.

45 M. Weber, *Soziologie*, Stuttgart 1968, 146.

46 Ebd., 151–159.

47 So auch bei Weber: »Die ›rationale‹ Legitimität ist nach Weber durch das allgemeine ›rule of law‹ gekennzeichnet, das heißt [!] – mit seinen Begriffen zu reden – durch die Legalität gesetzter Ordnungen« (Sternberger, »*Ich wünschte ein Bürger zu sein*«, 95).

geht das Legale der Legitimation voraus, die das Recht und das als legal Geltende nachträglich rechtfertigen und begründen kann. So kommt es leicht zu einer legalistischen oder juridistischen Verengung⁴⁸ der Diskussion um die Problematik der Legitimation, die die entscheidende Prämisse verdeckt: dass ein vorgängiger, als solcher aber unbefragter Ordnungsbezug bereits vorausgesetzt wird – als ob sich Legitimitätsfragen stets an einer irgendwie gegebenen bzw. vorhandenen Ordnung auszurichten hätten, die es (wenn auch bei Bedarf modifiziert) aufrechtzuerhalten gelte.⁴⁹

Anders stellt sich die Problematik der Legitimation dar, wenn man letztere in genealogischer Perspektive als Antwort auf das begreift, was nach Rechtfertigung oder Begründung allererst verlangt. So öffnet sich ein außerordentlich weites Feld des *Legitimationsbedürftigen*, als das *prima facie* alles in Betracht kommt, was zunächst subjektiv nicht ohne Rechtfertigung oder Begründung hinzunehmen ist (wenn überhaupt): von Übeln und Schmerzen aller Art und Leid(en) über Ungerechtigkeit und Repression bis hin zur Furcht vor sozialer, kultureller, politischer und physischer Vernichtung.⁵⁰ Ohne dialektisches Vorurteil kann man all dies unter den Oberbegriff einer *Negativität* fassen⁵¹, die sich in der Wirkung negativer Widerfahrnisse auf leiblich Existierende so abzeichnet, dass sie Grund zu der Frage haben, warum ihnen dieses oder jenes widerfährt, ob es zumutbar, erträglich und hinzunehmen ist oder ob dies zurückzuweisen ist. Dass *Grund zu einer solchen Frage* besteht, bedeutet weder, dass man bereits ein *Recht* darauf hätte, auch eine Antwort zu erhalten, noch auch, dass man stets *Adressaten* finden wird, die sie geben und *zureichend* begründen könnten. Zunächst muss

48 J. N. Shklar, *Legalism. Law, Morals, and Political Trials*, Cambridge, London 1986; D. Loick, *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*, Berlin 2017; L. de Sutter, *Nach dem Gesetz*, Berlin 2020.

49 Genau darauf zielt denn auch Sternbergers (»Ich wünschte ein Bürger zu sein«, 96 f.) Kritik ab: Was stiftet denn überhaupt die Legitimität des Legalen? Wenn diese Frage nicht gestellt wird, wird auch außer Acht gelassen, was denn das »Ziel und der Sinn« der Legalität als solcher darstellt. Wer so fragt, kehrt das Verhältnis von Legalität und Legitimität (im Vergleich zu Weber) geradezu um und weigert sich, die Theorie beider Begriffe »gewaltsam [zu] beschneide[n]« (ebd., 99).

50 R.-M. E. Jacobi, B. Marx (Hg.), *Schmerz als Grenzerfahrung*, Leipzig 2011.

51 Vgl. E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.

man sich an Andere wenden und zusehen, ob sie als (die passenden bzw. ›richtigen‹) Adressaten überhaupt in Betracht kommen. Und man muss bei ihnen Gehör finden – worauf es genau genommen kein verbrieftes Recht geben kann⁵² –, damit es überhaupt zu einer Auseinandersetzung in diesen Fragen mit ihnen kommen kann. Dann erst wird sich zeigen, ob negative Widerfahrnisse als Legitimationsfragen aufzuwerfen sind, die Legitimationsbedürftiges zumindest teilweise in Legitimationsfähiges transformieren.

Erst wenn die Negativität dessen, was einem widerfahren ist, im Einzelfall *artikuliert* und an Andere *adressiert* wird, kann es zu *Formen der Auseinandersetzung* kommen, bei denen Legitimität auf dem Spiel steht; und zwar spezifisch *politisch* in erster Linie dann, wenn sie *institutionelle Strukturen* des Zusammenlebens betrifft, von denen zumindest zu vermuten ist, dass sie mit der Negativität des als legitimierungsbedürftig Erfahrenen in Verbindung stehen. Diese Vermutung nimmt immer dann konkrete Gestalt an, wenn der Verdacht im Spiel ist, diese Negativität hänge entscheidend mit der *Macht* und mit der *Gewalt* Anderer zusammen, ihrer Dominanz,

52 Auch wenn man in den Genuss eines Rechtes kommt, *angehört* zu werden, ist allein damit niemals zu erreichen, worauf es eigentlich ankommt: dass wirklich ›zugehört‹ wird. Ein Recht auf Zuhören kann es m. E. nicht geben, allenfalls einen *Anspruch* darauf, mit dem man sich an jemanden wenden kann. Diesen Anspruch wie bei Rainer Forst (*Zwei Bilder der Gerechtigkeit*, in: ders. et al. [Hg.], *Sozialphilosophie und Kritik*, Berlin, 205–228, hier: 209) als ein *Recht* auf Erwiderung oder Rechtfertigung zu fassen, läuft auf einen Regress des Rechtes hinaus, das dieses Recht wiederum soll begründen können. Auf den festen Boden eines ›letztbegründeten‹ Rechts stößt man auf diese Weise freilich nicht. An anderer Stelle geht Forst allerdings auf den vor-diskursiven »Entstehungskontext« von Rechtfertigungsfragen ein – und zwar im Rekurs auf verletzende Erfahrungen von Ungerechtigkeit, die nicht ›immer schon‹ in Schemata moralischer oder menschenrechtlicher Ansprüche passen. Vgl. R. Forst, *Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten*, in: H. Brunkhorst, W. R. Köhler, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt/M. 1999, 66–105, hier: 69, 76, 83. Häufig wird (wie u.a. Judith N. Shklar deutlich gemacht hat) Ungerechtigkeit beklagt, ohne dass klar wäre, was, im Gegensatz zu ihr, gerecht wäre (vgl. J. N. Shklar, *Über Ungerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1997). Die systematische Frage, wie der ›genealogische‹ Rückgang auf die Phänomenologie und Hermeneutik derartiger Erfahrungen und auf die aus ihnen hervorgehende Negativität mit der diskursiven Ebene der Rechtfertigung und Legitimation von positiverbaren Ansprüchen zu verknüpfen wäre, kann an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden.

Herrschaft, Regierungsweise, Strafpraxis, Ausbeutung, Rücksichtslosigkeit oder Repression (mit ihren verletzenden und vernichtenden Auswirkungen) usw. sei sie also zu verdanken.

In der Tat kann es sich hierbei zunächst nur um eine Vermutung, für die es gewisse Anhaltspunkte geben mag, oder um einen mehr oder weniger erhärteten Verdacht handeln. Weder lässt sich die Deutung verteidigen, bestimmte Erscheinungsweisen jener Negativität *entbehrten von vornherein* jeglicher politisch-institutionellen Dimension. (Das gilt nicht einmal generell für ›existenzielle‹ Erfahrungen von Krankheit, Einsamkeit und Sterblichkeit.) Noch auch ist die gegenteilige Position plausibel, *jegliche Negativität*, die wir am eigenen Leib erfahren, sei im Grunde auf politische, macht- und gewaltimprägnierte Strukturen, Verhaltensweisen und Entscheidungen zurückzuführen und müsse insofern *unvermeidlich* Legitimitätsfragen aufwerfen.

Unübersehbar vieles kann uns widerfahren, unter die Haut gehen, krank machen, isolieren, einschränken, behindern, unterdrücken und schließlich dem Tod ausliefern – unter spezifischen Bedingungen, die nach Maßgabe konkreter politischer Ordnungen höchst unterschiedlich ausfallen. Ob es eine leidlich zureichende Gesundheits- und Altersversorgung nur für Reiche, für sogenannte Besserverdienende oder für alle gleichermaßen gibt, macht für die Erfahrung von Krankheit und Sterblichkeit in politischer Hinsicht einen erheblichen Unterschied. Auch die beste Gesundheitsversorgung wird aber nicht völlig verhindern können, dass Kranke sich im Stich gelassen, verlassen oder bis in ihr Sterben hinein vereinsamt fühlen.⁵³ So sehr daraus, wie uns all das leibhaftig widerfahren kann, Legitimitätsfragen hervorgehen mögen, wenn zumindest die Vermutung im Spiel ist, zwischen der Negativität leibhaftiger Erfahrung und politisch-institutionellen Strukturen bestehe ein mehr oder weniger enger Zusammenhang, so wenig ist von vornherein anzunehmen, der jeweilige Legitimitätsbedarf lasse sich auch politisch abgelten. Selbst das beste vorstellbare Gesundheitssystem wird Kranke wie auch vorläufig Gesunde, allesamt Sterbliche, früher oder später mit der Frage konfrontieren, was sie von sozialen, politischen und rechtlichen Strukturen *nicht* erwarten können und womit sie

53 N. Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt/M. 1986.

anscheinend ›leben müssen‹⁵⁴, ohne dass diese Strukturen deshalb als delegitimiert gelten müssten.

In der skizzierten genealogischen Perspektive ist nicht einfach von einer empirisch vorzufindenden Legitimität dessen, was im Rahmen einer bestimmten politischen Ordnung jeweils gilt, auszugehen, um dann zu untersuchen, wie letztere durch Legitimierungsanstrengungen möglichst gestützt wird. Unter den Vorzeichen jenes konservativen Bias kommt Legitimität als fragliche nur nachträglich und als möglichst bald wieder zu gewährleistende in Betracht. In genealogischer Perspektiv dagegen steht die Negativität dessen, was uns als legitimierungsbedürftig erscheint, am Anfang, so aber, dass rückhaltlos fraglich erscheint, was denn wie (und wem gegenüber) legitimationsfähig ist. Legitimation ist in dieser Sicht die Antwort auf ein Verlangen danach. Und durch entsprechende Versuche der Legitimierung dessen, was niemals von sich aus ohne Weiteres legitim sein kann, wird eine Legitimität etabliert, die weiterhin problematisch *bleiben* muss. Denn jede einmal gesicherte Legitimität ist unter unvorhergesehenen Umständen wieder in Frage zu stellen; und das *muss* auch geschehen können, wenn sie nicht zu etwas quasi Vorhandenem gleichsam gerinnen soll, dessen empirische Gegebenheit weitgehend vergessen lassen kann, in welchem Verhältnis sie zur Frage des jeweils als legitimierungsbedürftig und -fähig Wahrgenommenen steht.

Bei Weber erscheint dieses ›Vergessen‹ geradezu in die soziologische Methodologie eingebaut, sofern sie gleich mit dem jeweils als legitim Geltenden anfängt und dann erst einer Legitimierungsbedürftigkeit auf die Spur kommt, ohne die der Begriff der Legitimität nicht im Sinne einer Resultante von Legitimierungsbemühungen verständlich wird. Tatsächlich können diese allerdings weitgehend in Vergessenheit fallen, wenn das jeweils als legitim Aufgefasste im Modus einer eingespielten lebensweltlichen Normalität als geradezu

54 Ob ›trostlos‹ oder nicht, bleibe dahingestellt. Bei Jürgen Habermas bspw. figuriert all das, womit man mehr oder weniger trostlos ›leben muss‹, unter dem Oberbegriff Kontingenz. Die jüngere Diskussion um den Begriff des Trostes von Hans Blumenberg bis hin zu Michael Ignatieff beweist indessen, wie unklar und durchlässig Grenzen zwischen politisch bedeutsamen und unpolitischen Widerfahrnissen verlaufen.

selbstverständlich erscheint.⁵⁵ Das rechtfertigt es jedoch nicht, die genealogische Dimension der Legitimitätsproblematik als solche zu unterschlagen. Ohnehin muss sie immer dann wieder unverkennbar ins Spiel kommen, wenn *Vorwürfe der Illegitimität* erhoben werden, wie sie sich im Politischen typischerweise auf Fragen der Machtausübung und der mit ihr einhergehenden Gewalt beziehen.

Dass sich solche Vorwürfe seit jeher nicht auf einzelne Akte der Machtausübung beschränken, sondern sich auf die Positionen der jeweils Mächtigen selbst und schließlich auf das ganze System der Macht, der Regierung und der Herrschaft erstrecken können, auf

55 Mit Blick auf das lebensweltlich Selbstverständliche, das u. U. nicht ›immer schon‹ selbstverständlich gewesen sein muss, sich vielmehr Sedimentierungsprozessen verdanken kann, durch die es überhaupt erst selbstverständlich geworden ist, spricht Hans Blumenberg von »Begründungsunbedürftigkeit«, die nicht als bloße »Begründungsunfähigkeit« missverstanden werden solle. (Vgl. seine *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt/M. 2010, 83.) Dabei schreibt er der »Begründungslosigkeit« einer (Lebens-)Welt, die als solche gar keiner Begründungen bedürfe, eine eigene »Rationalität« insofern zu (ebd., 235; Hervorhbg. BL), als es nur auf der Basis einer Welt, in der und zu der man sich verhalten kann, überhaupt Begründungsversuche geben kann. Parallel wäre von Legitimationsunfähigkeit und -unbedürftigkeit auszugehen, wo jeder Legitimationsversuch bereits unvermeidlich an Voraussetzungen anknüpfen muss, die ihm selbst nicht unterworfen werden können. Davon ausgehend kann man in der Tat dagegen argumentieren, Legitimität sei allein im Modus argumentativ gewonnener Verbindlichkeit zu etablieren. Aber daraus folgt in keiner Weise, diskursive Legitimationsbemühungen welcher konkreten Art auch immer müssten ihrerseits »autorisierte Personen und Institutionen« sowie »überlieferte Grundsätze traditionell geltender Sittlichkeit« fraglos in Anspruch nehmen. Lübbe beruft sich hierbei auf die »Evidenz der Unmöglichkeit, ohne sie auszukommen«. Diese Unmöglichkeit bedeutet jedoch nur Unumgänglichkeit irgendeines Anknüpfens, sei es auch im Modus der Verwerfung (H. Lübbe, *Dezisionismus – eine kompromittierte politische Theorie*, in: ders., *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie*, Stuttgart 1978, 61–77, hier: 67, 69). Auch einer lebensweltlich ›sedimentierten‹ Überlieferung, von der man sich mehr oder weniger radikal distanziert, wie es nach ›1945‹ geschehen ist, gehört man an bzw. zu. Daraus ergibt sich für kritische Legitimationsfragen die Herausforderung, wie sie im Zuge der *Distanzierung in und von dieser Zugehörigkeit* Gestalt annehmen können. Auf dieses begriffliche Gegensatzpaar hat bspw. Ricoeur seinen Vermittlungsversuch zwischen einer Hermeneutik der Zugehörigkeit (wie sie Hans-Georg Gadamer zuzuschreiben ist) und kritischer Distanzierung (wie sie Jürgen Habermas legitimationstheoretisch eingefordert hat) gemünzt. Vgl. H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320.

dem sie beruhen und das sie für sich in Anspruch nehmen, ist bekannt genug. Einschlägige Beispiele wie der Aufstand der römischen Plebejer, die reformatorische Gewalt der Protestanten des 16. Jahrhunderts und die von 1791 bis 1804 erfolgte Revolution der Sklaven von Santo Domingo (heute Haiti) sind Legion. Weniger bekannt ist, wie sehr sich bis heute auch die Interpreten solcher Prozesse darin uneinig sind, wie die Grundbegriffe Gewalt, Macht und Legitimation überhaupt zu konfigurieren sind. Ist grundsätzlich *nur Macht legitimierbar, nicht aber Gewalt*? Muss dann nicht jegliche Form von Gewalt *eo ipso* als illegitim und verwerflich gelten? Müsste unter dieser Voraussetzung dann nicht jede politische oder sozialphilosophische Theorie der Legitimität parteiisch werden; und zwar von vornherein zu Ungunsten aller, die gegen ihnen als unzumutbar und unerträglich erscheinende Negativität aufbegehren, sei es vorerst stumm, sei es verbal in lautstarkem Widerstand, sei es mit Waffen, wenn gar nichts anderes mehr zu helfen scheint?

Oder kann gewaltsames Tun Legitimität für sich in Anspruch nehmen – wenn nicht vollkommen selbstgerecht, indem es ganz allein darüber befindet, was (inwiefern und bis wohin, möglicherweise bis hin zum Terror) als legitim gelten darf, dann doch mit Blick auf eine wenigstens denkbare Zustimmung Anderer, selbst der Opfer aufständischer oder revolutionärer Gewalt, zu den jeweiligen Beweggründen? Hat man in diesem Sinne nicht vielfach eine geradezu »fortschrittliche« und sogar »gute« Gewalt gerechtfertigt, die auf lange Sicht angeblich auch im wohlverstandenen Interesse derer ausgeübt werden sollte, die zunächst unter ihr zu leiden haben würden? Sind derartige, vielfach »geschichtsphilosophisch« untermauerte Gewaltrechtfertigungsstrategien aber nicht auf die brutalste Art und Weise missbraucht worden? Werden nicht deshalb heute die Opfer solcher Gewalt als die Zeugen *par excellence*⁵⁶ gegen jeden Versuch in Anspruch genommen, auf der Basis vermeintlich unanfechtbarer Einsicht in den Verlauf künftiger Geschichte angeblich »progressive« Gewalt in die eigenen Hände zu nehmen und souverän über sie verfügen zu wollen?⁵⁷

56 Vgl. P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung*. Bd. III: *Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 350.

57 Vor allem in Frankreich sind die entsprechenden Diskussionen nach dem Zweiten Weltkrieg besonders von Maurice Merleau-Ponty (in *Humanismus und*

Im Folgenden kann es im verfügbaren Rahmen nicht um die Geschichte dieser Auseinandersetzungen gehen. Vielmehr wird im Fokus stehen, wie umstritten die grundbegriffliche Konfiguration von Macht, Gewalt und Legitimation ihrerseits nach wie vor ist – selbst bei jenen, die nicht mit anarchistischen Ambitionen jegliche Macht über Andere für illegitim, Gewalt gegen herrschende und repressive Macht dagegen für grundsätzlich legitim halten. Dabei wird sich zeigen, wie weitgehend jener konservative Bias bis heute in die Diskussion um Macht, Gewalt und Legitimität hineinwirkt; und zwar umso mehr, wie man politische Macht, die sich vorrangig (aber gewiss nicht ausschließlich) in Formen von Regierung und Herrschaft manifestiert, für grundsätzlich derart legitimierbar hält, dass Macht ganz ohne Gewalt auskommen können sollte.

Während gewisse anarchistische Positionen Gewalt und Legitimität derart miteinander verknüpfen, dass jede Macht, die über Andere ausgeübt wird, als völlig delegitimiert erscheinen und infolgedessen selbst zum Objekt von Gewalt werden kann, gehen in der strukturkonservativen Gegenposition Macht und Legitimität auf Kosten vollständig delegitimierter Gewalt die engste Verbindung ein. Obgleich im Lichte der neueren Gewaltforschung kaum mehr plausibel zu machen ist, dass Macht völlig *gewaltlos* auszuüben wäre, hat zumindest im westeuropäischen kulturellen Umfeld diese Position bis auf Weiteres eindeutig den Sieg davongetragen. Abgesehen von staatlicherseits monopolisierter und legalisierter Gewalt soll jegliche Gewalt als illegitim gelten. Man hält allen Ernstes gänzlich »gewaltfreie« Erziehung im Privaten ebenso wie in pädagogischen Institutionen für möglich und verlangt im öffentlichen Auftreten einer/s jeden weitestgehenden Gewaltverzicht. (Ein Begriff, der bezeichnenderweise die Deutung nahelegt, man »verzichte« auf eine Option, die einem weiter zur Verfügung steht. Insofern kann es nicht weit her sein mit dem angestrebten Verschwinden von Gewalt. Wo

Terror [1947] sowie in *Die Abenteuer der Dialektik* [1955]), von Albert Camus (in *Der Mensch in der Revolte* [1951]), von Paul Ricœur (in *Geschichte und Wahrheit* [1955]) und Jean-Paul Sartre (in der *Kritik der dialektischen Vernunft* [1960]) geführt worden. Diese Diskussionen sind hier ebensowenig *en détail* nachzuvollziehen wie die für jede zeitgemäße Geschichtsphilosophie kritischen Konsequenzen, die man aus ihnen gezogen hat. Vgl. dazu die aktuelle Bestandsaufnahme d. Vf. (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023.

sie weniger sichtbar und nicht ohne Weiteres etwa als direkt auf Unterwerfung abzielende »nackte Gewalt« erkennbar wird⁵⁸, kann sie umso subtiler wirken.)

In jenem Geiste gelten überdies Diskriminierungsverbote und Gleichstellungsgebote sowie Inklusionsforderungen, deren konsequente Beherzigung niemanden mehr ›draußen‹ und ›zurücklassen‹ soll. Je genauer man indessen der fraglichen Gewalt auf die Spur kommt, desto abwegiger muss es erscheinen, strikte Gewaltlosigkeit sei je erreichbar. Eine politische Programmatik, die das genaue Gegenteil zumindest suggeriert, entbehrt jeglicher Glaubwürdigkeit. Sie droht zur Ideologie zu verkommen, die ein besseres Verständnis ausgerechnet ihres Hauptanliegens, der Reduktion und Aufhebung von Gewalt, erschwert wenn nicht unmöglich macht. Umgekehrt erfährt nun aber Gewalt nicht allein dadurch, dass sie als ›unaufhebbar‹ gelten muss, auch schon Legitimation. Das zu unterstellen, würde ihr am Ende gewissermaßen einen Freibrief ausstellen – was nicht einmal dann überzeugen kann, wenn sie sich gegen brutal repressive Herrschaft und extrem ungerechtes Regieren wendet. Nur *selbstgerechte Gewalt*, die sich dagegen zu militanter, ›rücksichtsloser‹ Gegengewalt berechtigt glaubt, kann die Legitimitätsfrage ignorieren, die sie sich jedoch so oder so zuzieht. Diese liegt in der – stets offenen, in der Auseinandersetzung mit Anderen klärungsbedürftigen – Frage, was wem wie und in welcher Hinsicht als bis auf Weiteres oder langfristig hinnehmbar, erträglich, zumutbar usw. erscheint.⁵⁹ Wer sich dem entsprechenden Klärungsprozess gar nicht aussetzen will, handelt nicht politisch, sondern auf der Basis seiner eigenen Selbstgerechtigkeit im Grunde anti-politisch, indem er sich auch

58 Vgl. G. Frankenberg, *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Frankfurt/M. 1997, 36. Im Gegensatz zu auf Gleichberechtigung und gegenseitige Anerkennung angelegter Macht wird Gewalt hier als »besonders intensive Form der Mißachtung der physischen und geistigen Integrität anderer« begriffen. Doch Missachtung kann sich auch als »stille Ächtung« (Theodor Geiger) in der Form des Übersehens und der Vergleichgültigung manifestieren, ohne überhaupt aufzufallen.

59 Wie im Fall der gewaltsamen Missverhältnisse zwischen Israelis und Palästinensern schließt diese Frage auch künftige Generationen mit ein; sie läuft nicht zuletzt darauf hinaus, ob es beide Seiten überhaupt wollen können, dass auch ihre Kinder und Kindeskiner an schier endloser Gewalt gegeneinander zu leiden haben werden. (Längst gibt es offenbar auf beiden Seiten viele, die das im Blick haben und auf gegenseitige Befriedung hinwirken.)

dann noch selbst genug zu sein scheint, wenn das eigene Tun verletzende, verwundende und vernichtende Implikationen für Andere hat.⁶⁰

Ausgehend von diesen phänomenologisch-analytischen Vorklä-
rungen des problematischen Zusammenhangs von Ordnung und
Legitimation sowie zwischen der Negativität des Legitimationsbe-
dürftigen einerseits und Legitimationsfähigem andererseits gehen
die nachfolgenden Überlegungen nun darauf ein, was gegenwärtig,
zumindest im Rahmen der sich als liberal verstehenden demokra-
tisch und rechtsstaatlich verfassten Gesellschaften des Westens, ge-
nerell als am allerwenigsten legitimationsfähig gilt: die Gewalt. Wo-
hin man auch sieht: Gewalt wird öffentlich abgelehnt, allenfalls
entschuldigt. Von als ›primitiv‹, ›rücksichtslos‹, ›brutal‹ oder ›infam‹
titulierten Subjekten abgesehen möchte scheinbar niemand mehr
weiterhin ernsthaft Gewalt noch für gutheißten und billigen – bis
auf die Gegen-Gewalt, zu der man sich gegebenenfalls berechtigt
glaubt, sei es auch nur zum Zweck der Notwehr. In dieser Perspekti-
ve, könnte man meinen, stellt die Gewalt überhaupt keine wirkliche
Herausforderung mehr dar, wenn es denn stimmt, dass sie, mit den
genannten Einschränkungen, allseits abgelehnt wird. Demnach wäre
sie nur noch praktisch zu bewältigen. Ohne recht zu wissen, womit
wir man unter dem Sammelbegriff Gewalt wirklich zu tun hat, ergibt
man sich einer Selbstgerechtigkeit, welche ›die‹ im Allgemeinen ab-
gelehnte Gewalt stets der Gewalt der Anderen zuschreibt und über-
dies das Vorurteil nährt, ›bei uns‹ sei sie bis auf kümmerliche Reste,
die allenfalls zu entschuldigen sind, wenn nicht tatsächlich bereits
weitgehend obsolet, so doch letztlich dazu verdammt, zu verschwin-
den. Als gerechtfertigt oder gar legitimierbar erscheint sie höchstens
noch unter ganz speziellen Voraussetzungen. So dispensiert man
sich selbst von aller Gewalt, hält sich aber Optionen selbstgerechter
Gegengewalt offen. Alle ›sind gegen Gewalt‹, vor allem natürlich
gegen die *Gewalt der Anderen*, die allein es erforderlich zu machen
scheint, dass man sich mit Gegen-Gewalt gegen sie zur Wehr setzt
– ohne freilich genau zu wissen (oder auch nur wissen zu wollen),
was sich unter diesem Sammelbegriff im Einzelnen verbirgt. Das

60 Vgl. M. Coors (Hg.), *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen. Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik*, Berlin, Boston 2022.

braucht man scheinbar auch gar nicht im Einzelnen zu wissen, wenn ohnehin feststeht, dass die eigene Gewalt stets nur als Gegen-Gewalt gegen die Gewalt Anderer in Betracht kommt, um die es ›eigentlich‹ gehen müsste. Wirklich abzulehnende Gewalt ist aus dieser selbstgerechten Sicht grundsätzlich diejenige, die zur Gegen-Gewalt überhaupt erst Anlass gibt; und das ist stets die Gewalt der Anderen. Was *sie* sich zuschulden kommen lassen, davon glaubt man angesichts gewisser ›skandalöser‹ Bilder und aufgrund scheinbar eindeutiger Worte oder Berichte (über Körperverletzung und Beleidigung, Totschlag und Mord, Genozid und Krieg) eine hinreichende Vorstellung zu haben. Im Übrigen weist man regelmäßig eigene Schuld an fortgesetzter Gewalt weit von sich – ungeachtet längst vorliegender Hinweise auf subtil und strukturell weitgehend unerkannt *a tergo* in unserem Zusammenleben sich reproduzierende Gewalt, die man keineswegs selbst ›ausüben‹ muss, um an ihr mitschuldig zu werden oder anders in ihren Bann zu geraten. Etwa dadurch, dass sie Anderen auf schwer zu lokalisierende Art und Weise ›droht‹ – unter Umständen allein schon aufgrund der normalen Reproduktion unseres Lebens.

Apologien der Gewalt sind allerdings kaum noch anzutreffen; umso mehr dagegen generelle Forderungen, auf jegliche Gewalt zu verzichten, sich (bei Demonstrationen etwa) tatsächlich auch »gewaltfrei« zu verhalten, und schon gar nicht zu Gewalt aufzurufen. ›Die‹ Gewalt gibt es jedoch gar nicht; vielmehr haben wir es mit höchst unterschiedlichen, nicht nur ›eklatanten‹, sondern auch subtilen und subkutanen Formen von Gewalt zu tun, die sich strukturell und hinterrücks in unserem Leben durchsetzen, so dass es geradezu aussichtslos erscheint, sie alle bewusst zu machen⁶¹, als Formen von Gewalt hermeneutisch auf einen Nenner zu bringen und ihnen auf dieser Basis dann auch praktisch entgegenzutreten.

61 »Nebenbei« legt Pierre Bourdieu (*Sozialer Sinn*, Frankfurt/M. 1993, 244) deshalb nahe, dass jeder Legitimationsdiskurs in dieser Perspektive ideologieverdächtig erscheinen muss. Und Niklas Luhmann (*Macht*, Stuttgart ²1988, 68) betont mit Recht, dass es mit einer »eindimensionalen Polarität« von Gewalt und Legitimation nicht weit her sein kann, wenn sich schwerliche Legitimationsprozesse vorstellen lassen, die sicherstellen könnten, dass ihnen selbst keinerlei Gewalt innewohnt.

4. In vielfältige Gewalt verstrickt – trotz und durch Legitimation

Die Forschung hat in den letzten Jahrzehnten ganz unterschiedliche Formen von Gewalt zur Sprache gebracht: nicht nur bewaffnete Konflikte, Aufstände und Kriege in seit alters bekannten und neuen Formen, sondern auch schwer zu erkennende Erscheinungsweisen wie die stille Ächtung, das Verschweigen und Übersehen Anderer, die dadurch, dass sie nicht einmal mehr ›gesehen‹ und insofern ausgeschlossen werden, geradezu aufhören, sozial oder politisch zu existieren. Nicht umsonst spricht man in Anlehnung an Orlando Patterson denn auch vielfach von »sozialem Tod«. Wird man auf derartige Erscheinungsweisen ungeachtet ihrer eventuell für die Betroffenen existenziell einschneidenden Folgen nicht aufmerksam, kann es den Anschein haben, als herrsche nur weitestgehend gewaltfreie Macht, die als solche auch schon Legitimität für sich in Anspruch nehmen dürfte – wenn wir etwa Hannah Arendt folgen. Statt wie sie allgemein Gewalt und Macht unterscheiden und voneinander trennen zu wollen, empfiehlt es sich, darauf zu achten, wie diese Differenz überhaupt ins Spiel kommt oder auch nicht erkennbar wird – wie im Fall einer nur dem ersten Anschein nach gewaltlosen Macht, die bei genauerem Hinsehen sehr wohl mit existenziell einschneidender Gewalt einhergehen kann. Das aber wird gegebenenfalls nicht ohne Weiteres auch politisch und als Legitimierungsbedürftiges sichtbar. Dazu bedarf es eines originären Artikulationsprozesses, in dem Macht sich dann doch als gewaltsam und umgekehrt beklagte Gewalt sich dann doch als legitime Machtausübung herausstellen kann, vorausgesetzt, man nimmt das, was jeweils als Macht oder Gewalt ›zählt‹, nicht einfach für bare Münze, sondern setzt diese Frage selbst der politischen Auseinandersetzung aus.

Was Gewalt in jeder Hinsicht negativ auszuzeichnen scheint, ist indessen zumindest der erste Eindruck, gewissermaßen ein Anfangsverdacht oder sogar, im Extremfall, eine Art Evidenz, die sich kaum bestreiten lässt: Wenigstens dies scheint alle jene Erscheinungsweisen *prima facie* miteinander zu verbinden, dass *sie Andere verletzen, verwunden oder vernichten* oder damit wenigstens drohen.⁶² Dabei

62 Zur vorangegangenen, hier nicht zu rekapitulierenden Diskussion, die zu diesem Ergebnis geführt hat, vgl. u.a. M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt*.

ist, von pathologischen Ausnahmen abgesehen, vorauszusetzen, dass sich *niemand*, der Gewalt erleidet oder sich entsprechend bedroht erfährt, dazu je gänzlich *indifferent* verhalten kann. Wer von Gewalt getroffen wird, muss sich im Gegenteil *nicht-indifferent* dazu verhalten – sei es durch Rückzug (wozu jeder verletzte Körperteil im Zurückzucken und ein verletzter Leib als Ganzer instantan neigt; s.u.), sei es durch Gegenwehr oder im Verlangen nach einer Erklärung der fraglichen Gewalt, nach deren Entschuldigung, Rechtfertigung oder Legitimation.⁶³ Letztere nimmt typischerweise »gute Gründe« für sich in Anspruch, die die fragliche Gewalt als für Andere zumutbar, als angemessen, verdient, berechtigt usw. affirmieren, also gerade nicht »zurücknehmen«. Dabei geht die Legitimation über eine bloß nachträgliche, einzelne Rechtfertigung noch hinaus, insofern sie auch für die Zukunft im Rekurs auf ein Recht oder eine Befugnis Geltung beansprucht, die zugleich für die institutionelle Position des Gewalt ausübenden Subjekts selbst in Anspruch genommen wird. Am deutlichsten wird dies dort, wo Gewalt kraft Amtes ausgeübt wird, so dass sie als legitimierte das sie ausübende Subjekt und ihr Verhalten zugleich betrifft. Infolgedessen kann das im Namen einer Institution handelnde Subjekt dabei auf eine Gewalt-Legitimation zurückgreifen, die es nicht erst nachträglich zu erfinden braucht, wenn sie mit der Existenz der jeweiligen Institution selbst schon einhergeht.

Tatsächlich ist aber nach wie vor umstritten, ob Gewalt und Legitimation je so nahtlos zusammengehen können. Während Max Weber ohne Umschweife von institutionell »legitimierter Gewalt« sprach, stellten Ernst Bloch und Hannah Arendt die Legitimierbarkeit von Gewalt als solche in Abrede. Nichts sei derart »des Menschen [...] unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns antut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig; wer sie feigerweise erleidet, wirft seine Menschheit weg«, so Bloch.⁶⁴ Beides ist so gesehen schlechterdings nicht legi-

Beiträge aus phänomenologischer Sicht, München 2014; C. Ciocan, P. Marinescu (eds.), *Conflict and Violence. Studia Phänomenologica XIX* (2019).

63 A. Hirsch, *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München 2004, 17.

64 Ernst Bloch (*Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M. 1985, 14) sah sich freilich frühzeitig dazu gezwungen, existenzieller und politischer, berechtigter Empörung Rechnung zu tragen, die seines Erachtens eine »gute«, fort-

timierbar. Gewalt könne allenfalls gerechtfertigt, aber niemals legitimiert werden, schrieb Arendt.⁶⁵ Wo man von Gewalt-Legitimation redet, müsste demnach eigentlich die Legitimation von Macht gemeint sein, durch deren Anerkennung Gewalt gerade beendet wird, wenn es nach Arendt geht. Haben wir es hier nur mit einem Streit um Worte zu tun, der von einer verwirrenden etymologischen Vorgeschichte herrühren könnte? Das deutsche Wort Gewalt geht aus den Begriffen *vis/violentia* ebenso hervor wie aus *potentia/potestas*, ohne dass sich aber diese Begriffe eindeutig mit ›Legitimität‹ korrelieren ließen. Es verhält sich also nicht so, dass nur Gewalt im Sinne von Macht als *potentia* oder *potestas* legitim sein könnte, Gewalt als *vis* oder *violentia* dagegen grundsätzlich illegitim sein müsste. Auch Macht kann delegitimiert werden und als ihrerseits gewaltsame Übermacht eine Gegen-Gewalt auf sich ziehen, die eigens legitimiert

schrittliche Gewalt sollte rechtfertigen können. So wird im Namen eines »neuen Seins« doch wieder Gewalt legitimiert – aber auch eine weniger auffällige Gewalt übersehen, die keineswegs immer gleich die Axt an die Wurzel der Menschheit legen muss; vgl. E. Bloch *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt/M. 1977, 133; *Widerstand und Friede*, Frankfurt/M. 1968, 85 f.

- 65 H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München ¹⁰1995, 53. Arendt arbeitet so mit einem unüblichen und nur schwer nachvollziehbaren terminologischen Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Legitimation, der sich m. E. nicht durchgesetzt hat. Ohnehin ist es um die Aussicht, mittels terminologischer Klärungen und Unterscheidungen (auch von Macht und Gewalt) gewissermaßen auch den normalen Sprachgebrauch ›verbessern‹ zu können, nicht zum Besten bestellt. Für Arendt wäre bspw. die sogenannte Staatsgewalt gar keine Erscheinungsform von Gewalt, sondern von Macht. Ob sie (von wem und unter welchen Umständen) gleichwohl als Form von Gewalt erfahren wird, bleibt davon allerdings unbenommen. In ihrer Antwort auf diese Frage können sich auch direkt Betroffene nicht überzeugend auf eine Art Evidenz stützen. Allemal bedarf das Anderen nahezubringende Verständnis von Gewalt als Macht wie auch das Verständnis von Macht als Gewalt einer sozialen und politischen Artikulation, in der allein sich die Tragweite der hier einfließenden signifikativen Differenzen wird erweisen können. Das aber bedeutet, dass die vielfach beklagte ›Unschärfe‹ im Gebrauch von Begriffen wie Macht und Gewalt konstitutiv zum hier diskutierten Phänomenbereich gehört. Das realisiert zunehmend auch die sich auf Walter B. Gallies Rede von *essentially contested concepts* (in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 [1956], 167–220) berufende aktuelle Debatte.

wird, sei es auch nur umwillen einer ›besseren‹, *aner kennenswerten* Ausübung von Macht, die wiederum als legitimiert gelten dürfte.⁶⁶

Wie auch immer nun im Einzelfall Legitimität begründet und auf welcher Basis auch immer an sie geglaubt wird, *sie beschwört als Legitimierung von Macht und Herrschaft unvermeidlich Gewalt herauf*. Letztere ist zwar in Webers Sicht »weder das einzige noch auch nur das normale« Mittel politischer Instanzen, die den »Bestand und die Geltung« ihrer Ordnungen innerhalb eines bestimmten Gebietes durch »Androhung physischen Zwangs« garantieren. Aber sie kommt stets als *ultima ratio* in Betracht, »wenn andere Mittel versagen«.⁶⁷ Dann gilt sie als *legitimes* Mittel (wie schon früher in Lebensformen wie der Sippe, im Ganzen Haus, vor allem aber im Kontext monarchischer, bis ins 19. Jahrhundert hinein legitimistisch unter Berufung auf angeblich Gottgewolltes begründeter Herrschaftsverhältnisse) *zur Aufrechterhaltung* dieser Ordnungen. *So fundiert der Glaube an die Legitimität dieser Ordnungen indirekt auch die Legitimität der Mittel*, mit deren Hilfe sie gegebenenfalls gewaltsam vor Anomie, interner Unordnung, vor Anarchie oder Zerfall bewahrt werden soll. Auf diese Weise geht der Begriff der Gewalt nahezu vollständig in dem der Legitimität auf bzw. wird von diesem gleichsam gedeckt. Gewalt kommt laut Weber nur noch insoweit als legitime in Betracht, »als die staatliche Ordnung sie zulässt oder vorschreibt«. Wo dies geschieht, handelt es sich um »›legitime‹ Gewaltsamkeit«⁶⁸, auf die der Staat das Monopol haben soll – kaum anders als auf Salz und Tabak, wie Freud ironisch meinte. Ist ein Staat vorhanden, so ist auch diese Gewalt(samkeit) gegeben – und das Problem ihrer ursprünglichen Legitimationsbedürftigkeit, von der her der Begriff der Legitimation überhaupt erst verständlich wird, wird quasi restlos von der Legitimität des Staates absorbiert. Erst wenn dieser ›zu weit geht‹, indem er den Untertanen oder Bürgern gegenüber – oder auch zwischen ihnen – Gewalt von einer Art und in einem Ausmaß zulässt, vorschreibt oder auch ignoriert und über-

66 In phänomenologisch-negativistischer Perspektive würde es sich anbieten, ein delegitimierendes Bestreiten der Anerkennungswürdigkeit als den eigentlichen Einsatzpunkt der Frage nach einer Gewalt aufzufassen, die man nicht hinzunehmen bereit ist; vgl. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 271, 291, 298, 317, 329.

67 Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, § 17.

68 Ebd., 93.

sieht, das ihnen nicht zumutbar, nicht begründbar, inakzeptabel usw. erscheint, bricht die Legitimitätsfrage wieder auf, die sich schließlich auch auf die Existenz des Staates selbst wie auch *aller Staatlichkeit als solcher* ausweiten kann. So hat Franz Rosenzweig den Staat, der Hegel als »die Wirklichkeit der konkreten Freiheit« schlechthin galt⁶⁹, als vermeintlich obersten weltlichen Garanten *politischer* Legitimität in Zweifel gezogen – und wandte sich im Zuge einer radikalen *ethischen* Kritik im Namen des Einzelnen dabei keineswegs nur gegen den deutschen Staat seiner Zeit, sondern gegen jegliche Staatlichkeit und deren Gewaltpotenziale als solche.⁷⁰ Spätestens *seitdem kann die Frage nach der Legitimation von Gewalt nicht mehr in der staatlicherseits legitimierten Gewalt aufgehen*. Indem der Staat Gewalt zulässt und vorschreibt, kann er nicht mehr für sich in Anspruch nehmen, die Frage nach der Legitimität von Gewalt im Zuge ihrer Monopolisierung zu absorbieren. Weit entfernt, jegliche Legitimationsbedürftigkeit in sich aufzuheben, hat sich staatliche Gewalt ihrerseits, *als solche*, als legitimationsbedürftig erwiesen. Das gilt erst recht, seit im Innern wie auch in ihren äußeren Verhältnissen verbrecherische Gewaltstaaten wie etwa (u.a.) das sogenannte Dritte Reich Hitlers und die Sowjetunion Stalins aufgetreten sind, die es erforderlich gemacht haben, *jegliche Staatlichkeit an Bedingungen ihrer – ethischen bzw. menschenrechtlichen – Legitimität zu knüpfen, ohne deren Erfüllung sie keinen Anspruch auf Achtung und Anerkennung*

69 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7 (Hg. E. Moldenhauer K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, § 260.

70 Jene Kritik klingt bereits bei Franz Rosenzweig (*Hegel und der Staat* [1920], Frankfurt/M. 2010, 47 f., 111, 177) an, wo der »Einzelmensch« als »Maß des Staates« gegen dessen »antwortlose Gewalt« in Stellung gebracht wird. Macht und Gewalt unterscheidet der Autor hier noch nicht (vgl. 344); und die Gewalt des Staates, dieser »Löwenhöhle, in die Spuren hinein, aus der aber für das Individuum keine herausführen«, wird erst im *Stern der Erlösung* (1921) radikal gegen den singulären, »abgeschiedenen« Einzelnen ausgespielt, der in keiner staatlichen oder sittlichen Totalität aufgehen kann; F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M. 1996, 59, 6, 10, 49, 76. Daran hat Levinas, mehrfach unter Berufung auf Rosenzweig, seine ethische Kritik des Politischen angeschlossen. Dabei konnte er allerdings nicht so weit gehen, diese ethische Kritik jeglicher staatlichen Legalität und Legitimität vorzuordnen, so als ob sie völlig über letztere erhaben wäre.

hat.⁷¹ Das bedeutet: ein Staat verdient seinen Titel nicht, wenn er die elementarsten, menschenrechtlich positivierten Ansprüche vor allem der Schwächsten nicht effektiv schützt. Das ist die entscheidende Lehre, die man aus der Erfahrung totalitärer Gewalt gezogen hat, die jede(n) Missliebige(n) zum ›Schwächsten‹ machen und anscheinend beliebig mit ihm bzw. ihr verfahren konnte.⁷²

Seitdem legitime Ansprüche zur Geltung gekommen und anerkannt worden sind, die von innen und außen an jeden Staat, der seinen Namen verdienen soll, gestellt werden müssen, ist die Weber'sche *Synthese* von Gewalt und Legitimität genauso endgültig zerbrochen wie Carl Schmitts *Auflösung* jeglicher politischen Legitimität in der Legalität eines letztlich dezisionistisch ›begründeten‹ Staates (der letztlich auch die Legalität in Brutalität münden lässt und so *ad absurdum* führt).⁷³ Statt Gewalt in Legitimität aufgehen zu lassen oder Legitimität auf Legalität zu reduzieren, sehen wir nun, (a) wie der Staat selbst Gewalt heraufbeschwört, für die er keinen

71 I. L. Horowitz, *Taking Lives*, New Brunswick 1976; E. Krippendorff, *Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft*, Frankfurt/M. 1985; C. Tilly, *Coercion, Capital and European States, A. D. 990 – 1992*, Cambridge 1995; *The Politics of Collective Violence*, Cambridge 2003; W. Knöbl, *State Building in Western Europe and the Americas in the Long Nineteenth Century*, in: M. A. Centeno, A. E. Ferraro (eds.), *State and Nation Making in Latin America and Spain*, Cambridge 2013, 56–75. Mindestens implizit wird die angesprochene Konsequenz überall dort sichtbar, wo eine Scheinlegalität und -legitimität entlarvt wird, wie sie im sog. Dritten Reich gleich zu Anfang mit der »Schutzhaft« einherging, die die Betroffenen tatsächlich einem radikalen Ausnahmezustand aussetzte, in dem schließlich ihre bloße Existenz schon ›illegal‹ zu sein schien. Vgl. M. Broszat, *Der Staat Hitlers. Grundlegung und Entwicklung seiner inneren Verfassung*, München ¹⁴1995, 402 ff., 407–422.

72 Deshalb (wie etwa Wolfgang Sofsky, *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt/M. 1997, Kap. I/2) von »absoluter«, ohne jeglichen Legitimationsbedarf auskommender Gewalt oder Macht zu sprechen, scheint jedoch verfehlt. Keineswegs trifft bspw. zu, dass totalitäre Macht und Gewalt jeglichen Widerstand, auf den sie trifft, zu ›liquidieren‹ vermag. Das gilt im Besonderen nicht für den ethischen Widerstand, den man wie Levinas mit dem ›Gesicht‹ (*visage*) des Anderen verknüpft gesehen hat. Dieser Widerstand widerspricht auch der Gewalt einer Reduktion auf ›bloßes‹ bzw. ›nacktes‹ Leben, wie sie Giorgio Agamben (*Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002) beschrieben hat. Kritisch dazu: Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, 359, 367.

73 Wie noch in der *Theorie des Partisanen* erkennbar ist (C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin 1963, 83 ff.).

Legitimitätsglauben in Anspruch nehmen kann (den er vielmehr im Grenzfall ganz zerstört), (b) wie er nicht einmal die Gewalt, die er zu monopolisieren trachtet, im Griff hat, so dass er mehr und andere Gewalt hervorbringt und in sich birgt, als ihm legitimerweise zugestanden wurde, und (c) wie er zudem Gewalt übersieht, die staatlicher Aufmerksamkeit entgeht.

Das vor allem seit Hobbes mit der Existenz neuzeitlicher Staaten einhergehende Versprechen interner Pazifizierung der politischen Verhältnisse setzte allemal voraus, dass der Staat auch die Gewalt *feststellen kann*, die er durch Monopolisierung aufheben sollte, um sie sodann zu begrenzen, zu untersagen, unter Strafe zu stellen, usw. Heute sehen wir deutlicher, dass der Staat und die Vielzahl staatlicher Instanzen, mit denen wir es mittlerweile zu tun haben, ständiger, aufmerksamer Kontrolle bedürfen, die uns insbesondere vor der Illusion bewahren muss, er hebe alle Gewalt, als legitimierte, in sich auf und *delegitimiere* im gleichen Zug jegliche andere Gewalt, um sie zu untersagen, zu sanktionieren und strafrechtlich zu verfolgen. Nicht nur ist der Staat selbst als Urheber illegitim erscheinender Gewalt in Verdacht geraten und permanent Gegenstand entsprechender Kritik in seinen äußeren und inneren Verhältnissen.⁷⁴ Ihm wird auch vorgehalten, jene ›andere Gewalt‹ nicht einmal adäquat als solche zu erkennen und deshalb auch nicht für Abhilfe sorgen zu können. Von Rechts wegen mag er offenkundige Verleumdung, üble Nachrede, Rufmord usw. unter Strafe stellen. Sowohl *strukturelle*, den gesellschaftlichen Verhältnissen vielfach innewohnende Gewalt, als auch *subtil* ausgeübte Gewalt entgeht jedoch weitgehend seiner Aufmerksamkeit – nicht aber, oder doch weit weniger, der

74 Wobei sich diese Kritik vielfach gegen jegliches ›ideologische‹ Verkennen staatlich bedingter Gewalt wendet und dabei ins Utopische ausgreift. Auch wo sie das nicht tut, arbeitet sie aber mit imaginären Entwürfen von *anders Möglichem* bzw. mit einem »Möglichkeitssinn« (R. Musil), der sich jeglicher Reduktion auf das politisch Wirkliche widersetzt. Wo es zu einer solchen Reduktion kommt, spricht Ricœur in seinen Vorlesungen über das ideologiekritische und utopische Denken von Ludwig Feuerbach und Karl Marx über Karl Mannheim bis hin zu Jürgen Habermas von einer politischen Pathologie, die geradezu auf den Tod einer Gesellschaft hinauslaufen kann; P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, 179 f.

Aufmerksamkeit kritischer Bürger, die in sie verstrickt sind.⁷⁵ Wo etwa Diskriminierung in geschlechtlicher, ethnischer oder konfessioneller Hinsicht geschieht, wie sie sich, nicht selten »verklauusliert« und sprachlich kaschiert, zeigt, wo schlichte Nichteinbeziehung und stille Ächtung zu radikaler Exklusion führen, gegen die keine Menschen- und Bürgerrechte etwas ausrichten, wenn sie nicht zivilgesellschaftlich zum Vorschein gebracht wird, all das muss der Aufmerksamkeit jedes Staates entgehen, der Gewalt nach dem Schema Webers allein als von ihm einerseits zu monopolisierende, andererseits unter Strafe zu stellende kennt.

Inzwischen hat die erst seit einigen Jahren differenziert entfaltete Gewaltforschung eine Vielzahl von Gewaltphänomenen zur Sprache gebracht und näher untersucht, die es erforderlich machen, den Zusammenhang von Gewalt und Legitimität nicht mehr von vornherein nach Maßgabe letzterer, sondern umgekehrt die Frage der Legitimierbarkeit von Gewalt ausgehend von der Erfahrung aufzuwerfen, Gewalt in unterschiedlichster Weise ausgesetzt und womöglich ausgeliefert zu sein.⁷⁶ Während die von Weber her entfaltete Perspektive mit dem soziologischen Befund doxisch *gegebener Legitimität* einsetzt und die Gewalt quasi zu deren abhängiger Variablen macht, ohne sie überhaupt eigens zu untersuchen, geht die neuere Gewaltforschung genau umgekehrt vor, indem sie aufweist, wie diverse, höchst unterschiedliche Formen von Gewalt allererst die Frage nach deren Legitimierbarkeit aufwerfen.⁷⁷ Dabei kommt Gewalt wie auch Schmerz *prima facie* immer schon als subjektiv

75 Allerdings sind diese Bürger ihrerseits in Gewaltverhältnisse verstrickt, die sie sich nicht im Ganzen transparent machen können. Wohl auch deshalb spricht Bourdieu von einer unbewussten Ratifizierung inkorporierter Zwänge, die zu »doxischer Unterwerfung« auch unter diese Verhältnisse beiträgt und jeder schlichten Gleichsetzung von Legitimität und »Unterwerfung ohne Zwang« widerspricht (Bourdieu, *Über den Staat*, 263, 308). Weitgehende Verstrickung in diese vielfach *normalisierten* Verhältnisse hat im Übrigen zur Folge, dass man sie kaum je *im Ganzen* delegitimieren kann; vgl. P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris 2001, 311.

76 Entsprechende theoretische Weichenstellungen wurden allerdings bereits früher verlangt; vgl. K. Horn et al., *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, Frankfurt/M. 1974.

77 Noch für Hegel war dies offenbar keineswegs »klar« bzw. selbstverständlich, wenn man bedenkt, wie er im *Anhang zur Jenaer Realphilosophie* (1803/4) zu der Einsicht gelangte, Individuen *müssten unvermeidlich* einander verletzen,

Übles, als *malum*, und insofern als wenn nicht schlechterdings ›böses‹, so doch Widriges und vielfach Widerwärtiges in den Blick.⁷⁸ Schließlich widerfährt sie pathisch bzw. pathologisch Subjekten, die, so scheint es, *nicht wollen können*, von ihr getroffen zu werden, und sie eben deshalb immer schon als mindestens verletzende oder als verwundende, wenn nicht gar als vernichtende erfahren, wenn auch vorerst nur als entsprechend bedrohliche.⁷⁹ Wäre Gewalt als solche allerdings unvermeidlich als subjektiv ›böse‹ einzustufen, wäre sie überhaupt nicht zu rechtfertigen, wenn es denn stimmt, dass das Böse das Nichtzurechtfertigende *par excellence* darstellt, wie Jean Nabert und Paul Ricœur übereinstimmend angenommen haben⁸⁰ – und erst recht nicht zu legitimieren. So einfach verhält es sich allerdings keineswegs.

5. Zur notorisch unzureichenden Legitimation von Gewalt

Unbestreitbar vorliegende Formen von Gewalt-Legitimation – vom Recht auf Widerstand gegen ungerechte, despotische oder totalitäre Herrschaft und anarchistische Kritik am Staat als solchem über Apologien revolutionärer Gewalt bis hin zu anti-imperialistischen, anti-kolonialistischen und anti-rassistischen Behauptungen eines Rechts zu gewaltsamer Befreiung aller Menschen von jeglicher Gewalt – zeigen hinlänglich, dass Gewalt (in höchst unterschiedlichen Erscheinungsformen) mitnichten längst allgemein als ›böse‹ bzw. als unbedingt zu Vermeidendes, zu Unterdrückendes oder zu Überwindendes gilt.⁸¹

Ohne jene Formen von den Bürgerkriegen der Antike und den Aufständen der frühen Neuzeit über die beiden großen Revolutionen des 18. Jahrhunderts, Karl Marx' und Friedrich Engels' Apologie

ohne dass er daran sogleich ein Legitimationsproblem knüpfte (G. W. F. Hegel, *Frühe politische Systeme*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1974, 322).

78 G. Canghulhem, *Das Normale und das Pathologische*, München 1974.

79 B. Marx (Hg.), *Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung*, Leipzig 2010.

80 Ricœur, *Histoire et vérité*, 292; *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 707 f., 718.

81 Einschlägig dazu immer noch: F. Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt/M. 1968, sowie J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, Berlin 1993.

proletarischer Gewalt als Movens fortschrittlicher Geschichte bis hin zu Georges Sorels Ruf nach dem Generalstreik und Frantz Fanons Appell an die Adresse der »Verdammten dieser Erde«, sich endlich zu erheben, hier im Einzelnen diskutieren zu können, ist jedoch festzuhalten, dass die jeweils legitimierte Gewalt ihren zwischen Widrigem, Üblem, Widerwärtigem und Bösem changierenden Charakter stets behalten hat und nicht etwa einfach ablegen konnte. *Wo Gewalt legitimiert wird, wird stets und unvermeidlich Verletzendes, Verwundendes und möglicherweise Vernichtendes gebilligt; und zwar nicht nur nachträglich, sondern auch für eine mehr oder weniger ungewisse Zukunft.* Damit verdoppelt sich gewissermaßen die Schwierigkeit: wird es schon für höchst problematisch (wenn nicht gar, wie im Fall Arendts, für gänzlich ausgeschlossen) gehalten, bereits vorgefallene Gewalt zu legitimieren, so muss es erst recht bedenklich erscheinen, *künftige* Gewalt im gleichen Zug *mit* zu legitimieren. Wenn die gegenwärtig legitimierte Gewalt legitim sein soll, wird es künftig wiederholte Gewalt von der gleichen Art auch sein. *Weitere* Verletzung, Verwundung, ja sogar Vernichtung wird also im Vorhinein gleich mit legitimiert. Und das, obgleich die unvermeidliche Nicht-Indifferenz, mit der wir widerfahrener bzw. erlittener Gewalt immer schon leibhaftig abwehrend begegnen, sie *prima facie* als nicht zuzumutende (weil verletzende...) einzustufen zwingt. Das auf den ersten Blick *nicht* Zuzumutende wird also legitimiert; und zwar als *erneut* Zuzumutendes.

Dass Gewalt, als Verletzendes, Verwundendes oder Vernichtendes, zunächst als Nichtzuzumutendes *par excellence* erfahren wird, legt wie gesagt bereits die physische Reaktion auf sie nahe: Der von ihr getroffene Körperteil sucht sich ihr augenblicklich zu entziehen, wie auch der ganze Leib eines Menschen, der sich ihr (normalerweise) keinen Moment länger ausgesetzt sehen will, als es unvermeidlich erscheint. Insofern liegt im Gewalterleiden selbst ein spontanes »Nein« dazu, ihr überhaupt oder gar länger und wiederholt ausgesetzt zu sein oder ausgeliefert zu werden.⁸² Warum sonst sollte überhaupt nach Erklärungen, nach Entschuldigungen, nach Rechtfertigungen oder Legitimationen der fraglichen Gewalt verlangt werden? Letztere antworten nicht nur auf einen zuvor gegebenen Legitimationsbedarf; sie haben auch Adressaten: diejenigen

82 Vgl. dazu das Kap. IX in diesem Bd.

nämlich, die als ›Objekte‹ wiederholter Gewalt in Betracht kommen; und zwar im Rahmen einer gewissen institutionellen Ordnung, für die die fragliche Legitimation gilt. Nach diesem Verständnis erfolgt überhaupt keine Legitimation je ohne einen gewissen Ordnungsbezug. Und keine Gewalt-Legitimation lässt sich ohne Weiteres auf eine andere Ordnung übertragen.⁸³ Jede Art der Legitimation muss bestimmte Verhaltensweisen, Zuständigkeiten, Befugnisse usw. in gewissen Grenzen, für relevante Fälle, mit Bezug auf Berechtigte usw. auszeichnen und kann dann nur denjenigen gegenüber gelten, die an der jeweiligen Ordnung partizipieren, sei es als Schüler:innen, sei es als Beamte, Soldat:innen etc., die unter bestimmten Umständen bspw. mit Sanktionen zu rechnen haben. Das berechtigt diejenigen, die sie zur Anwendung bringen, dazu aber nur innerhalb der jeweiligen Ordnung – wobei die fragliche Legitimation niemals exakt vorzugeben vermag, wie ihr praktisch Rechnung zu tragen ist.

So, wie kein Gesetz der Welt seine eigene Anwendung regelt, so lässt sich überhaupt keine Legitimation denken, die *erschöpfend* das Verhalten zu lizensieren vermöchte, zu dem sie berechtigt. Infolgedessen erweist sich *jedes* legitimierte Verhalten unter dem Aspekt als anfechtbar, ob es sich überhaupt (noch) im Rahmen einer gegebenen Legitimation bewegt oder bereits illegitim ist. Das gilt – beispielsweise – für die ›Strenge‹ des Lehrers, der seine Schüler:innen zur Ordnung ruft und dabei seine ihm im Rahmen der Schule legitimerweise zustehende Rolle womöglich bereits missversteht, ebenso wie für die Sach- und Amtsautorität einer weisungsbefugten,

83 Das hier nur zu streifende Problem der Pluralität sozialer, unterschiedlich zu ›rahmender‹ Ordnungen wird regelmäßig unterbelichtet, wo von *einer* »Legitimation der sozialen Ordnung« im Ganzen die Rede ist, die man vielfach allein durch den Staat verbürgt sieht (Bourdieu, *Über den Staat*, 285, 325). So nahtlos können Ordnung, Herrschaft und Legitimation keinesfalls mehr zusammengehen. Schließlich gibt es viele soziale Ordnungen, deren Struktur gar nicht durch ›vertikalen‹, in der Form von geltenden und anerkannten Gesetzen legitimierten Zwang, durch vertragliche Übereinkunft sowie durch darauf sich gründende Herrschaft zu bewerkstelligen ist. Infolgedessen werfen sie auch andere Legitimationsfragen auf, die sich nicht im »law-bound character of political obligation« erschöpfen, der sich auf »legitimate government« bezieht, das herrschen bzw. regieren *sollte*, wie es in der überwiegend vertragstheoretischen Literatur von Epikur über Rousseau bis hin zu Rawls gedacht wurde. Vgl. J. N. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago 1998, 58 f., 219; Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, 23; J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 2003, 317, 327.

insofern legitimierten Vorgesetzten, die ihre ›Untergebenen‹ anleitet, und die Befehlsmacht eines Offiziers, der seine Mannschaft diszipliniert und dabei seine innerhalb des Militärs legitimierten Befugnisse überschreitet. In jedem Fall liegt normalerweise eine Legitimation zur Ausübung von Befugnissen, Zuständigkeiten, Bevollmächtigungen usw. vor; und in jedem Fall hat diese Legitimation gewisse Grenzen. Andernfalls hätte man es mit einer Art Freibrief zu tun, d.h. mit gar keiner Legitimation. Wo diese Grenzen aber genau und im Einzelfall liegen bzw. zu ziehen sind, wo sie bereits auf eine Weise übertreten werden, die für die davon Betroffenen Gewalt heraufbeschwört, wird sich in praktischer Hinsicht stets und unvermeidlich als anfechtbar erweisen können. *Streng genommen kann es so gesehen überhaupt keine praktisch zureichende Legitimation geben.* Keine Gewaltlizenz kann bzw. darf eine Art Persilschein oder Blankovollmacht ausstellen oder, alternativ, ihre jeweiligen Grenzen in unanfechtbarer Art und Weise bestimmen. Das Ansehen derjenigen, deren Stellung sich auf legitimierte Befugnisse etwa stützt, beginnt bereits in dem Moment zu zerfallen, wo sie diese ausüben, ohne ihre unvermeidlich *problematischen* Grenzen im Blick zu haben.

Zugespißt gesagt: *Legitime* Legitimität weiß um ihre Grenzen und deren Unbestimmtheit; d.h. sie realisiert, dass sie diese niemals durch Legitimierung im Vorhinein exakt zu bestimmenden Grenzen der Legitimität in der Auseinandersetzung mit Anderen ausloten muss; und das wiederum bedeutet, dass auch jede ›selbstkritisch‹ in Anspruch genommene Legitimität darum wissen muss, gegebenenfalls ihre Grenzen zu verletzen. *Nicht* derart ›selbstkritisch‹ aufgefasste und insofern als illegitim erscheinende, gleichwohl beanspruchte Legitimität – dieses Oxymoron ist an dieser Stelle nicht zu umgehen⁸⁴ – steht von vornherein im Verdacht, zum Problem ihrer Delegitimation kein rechtes Verhältnis zu haben, über die sie sich nur mit Bezug auf Andere Klarheit wird verschaffen können. Mit anderen Worten: ›Wirklich‹ legitime Legitimität nimmt diese

84 Vgl. Wilfried Hinsch, der feststellt, dass bspw. eine Regel »im normativen Sinne legitim sein« kann, »obwohl sie mehrheitlich für illegitim gehalten wird und umgekehrt«. So kommt es zu illegitimer (bzw. als illegitim erscheinender oder geltender) Legitimität und zu legitimer (bzw. als legitim erscheinender oder geltender) Illegitimität. Vgl. W. Hinsch, *Legitimität*, in: S. Gosepath, W. Hinsch, B. Rössler (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Bd. 2, Berlin 2008, 704–711, hier: 708.

gerade nicht einfach für sich in Anspruch, sondern öffnet sich für ihre Anfechtbarkeit durch diejenigen, denen gegenüber sie legitimerweise beansprucht werden soll. *Legitimität ist unabdingbar Anderen gegenüber in Anspruch genommene und durch sie auch anfechtbare Legitimität, die realisiert, sich als solche niemals selbst genügen zu können.*⁸⁵ Das gilt grundsätzlich; allerdings erst recht, wenn das zu Legitimierende die ›Adressaten‹ der Legitimität derart radikal betrifft wie eine Gewalt, die sie verletzen, verwunden und vernichten kann.

Sollte das aber überhaupt (nachträglich) zu rechtfertigen und darüber hinaus (für die Zukunft) zu legitimieren sein? Oder ist Gewalt allenfalls zu entschuldigen, zu erklären⁸⁶, aber niemals wirklich zu legitimieren? Ist womöglich jeder Versuch, besonders staatliche Gewalt zu rechtfertigen oder zu legitimieren, der Anfang aller Unmoral, wie Levinas argwöhnte?⁸⁷ Sollte man, wenn es sich so verhält, jeden Versuch unterlassen, besonders staatliche Gewalt – von polizeilicher Repression über die Inhaftierung bis hin zur Todesstrafe – zu rechtfertigen und zu legitimieren? Ist das aber überhaupt aussichtsreich?

Die weit zurückreichende Geschichte der Auseinandersetzung mit Gewalt legt auf diese Frage eine entwaffnende negative Antwort nahe; und das sogar für die extremsten bzw. zum Äußersten tendierenden Formen der Gewalt, die wir unter den Oberbegriff des Krieges fassen. Bis heute ist nicht einmal diese Form der Gewalt vollständig delegitimiert worden. Im Gegenteil: *just war theories* und *new theories of just war* feiern fröhliche Urständ.⁸⁸ Dennoch hat die Geschichte der Auseinandersetzung mit moralischen, politi-

85 So wird der Begriff der Legitimität ethisch vor einer juridistischen Verengung bewahrt, die darauf hinauslaufen würde, die diskutierte Legitimitätsfrage im System des Rechts zu absorbieren. Es würde den verfügbaren Rahmen allerdings bei weitem sprengen, zu untersuchen, wo eine ethisch-selbstkritische Legitimitätsfrage, die um ihre Anfechtbarkeit seitens Anderer weiß, ihren Ort hat und wie sie konkret im Sinne einer Ethik der Demokratie auszutragen wäre (vgl. Ricœur, *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences* 4, 25).

86 S. Cotta, *Why Violence?*, Gainesville 1985.

87 E. Levinas, *Zwischen uns*, München 1995, 126.

88 B. Paskins, M. Dockrill, *The Ethics of War*, London 1979; M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* [1977], New York 42006; W. Hinsch, *Die Moral des Krieges*, München 2017; C. T. Schneider, »Krieg?«, Münster 2017; L. May (ed.), *The Cambridge Handbook of The Just War*, Cambridge 2018.

schen und rechtlichen Ansprüchen, die an ›legitime‹ kriegerische Gewalt zu stellen sind, inzwischen bis zu einem Punkt geführt, wo deren so außerordentlich hartnäckig verfolgte und immer wieder begründete Legitimierbarkeit vollständig zusammenzubrechen scheint. Abschließend möchte ich anzugeben versuchen, wohin uns dieser Zusammenbruch nunmehr führt, um dann auf die Legitimierbarkeit anderer (nicht-kriegerischer) Gewalt zurückzukommen.

6. Legitimation von nicht zu Legitimierendem?

Rückblickend auf die Geschichte der Gewalt muss man feststellen, dass es nicht immer schon ›klar‹ war, dass Gewalt *überhaupt* der Rechtfertigung oder der Legitimation bedarf. Archaische Formen der Menschenjagd, der Verteidigung gegen feindliche Nachbarn und des Angriffs bis hin zur Ausrottung haben sich vermutlich lange Zeit außerhalb eines ›moralischen‹ Horizonts abgespielt, in dem wir heute jegliche Form der Gewalt ansiedeln – sogar dann, wenn sie als virtuelle niemandem direkt Schaden zuzufügen scheint. In diesem Fall fürchtet man mediale Rückwirkungen von weitgehender Desensibilisierung bis hin zur Verrohung und Nachahmung offenbar höchst attraktiver Gewalt, der man sich auf digitalen Wegen hingibt – um sich wenigstens so noch jeglicher Rechtfertigungszumutung zu entziehen. In den digitalen Medien lyncht, ›kilt‹ und liquidiert man offenbar nach Herzenslust. Man kann das Blut Anderer möglichst ›realitätsnah‹ vergießen, wie es heißt, und sie Bestien zum Fraß vorwerfen. Allerdings nicht mehr so, wie man es im alten Rom getan hat, wo man grausame Gewalt auf spektakuläre Art zur Schau gestellt und gefeiert hat.⁸⁹ Derartige Untaten können heute selbst Diktatoren nicht mehr ohne Weiteres zur öffentlichen Demonstration ihrer Macht dienen. Sobald sie bekannt werden – wie im pathologischen Fall Saddam Husseins –, rufen sie weltweit Abscheu hervor. Dabei hat die Zeit, der er noch angehörte, die Moderne, ihrerseits unerhörte Gewaltpotenziale hervorgebracht und dann entfesselt – von massenhaftem willkürlichem ›Verschwindenlassen‹ bis hin zum genozidalen Vernichtungskrieg.

89 P. Veyne, *Der Eisberg der Geschichte*, Berlin 1981, 8 f.

Was immer man jeweils vor dem ›Ausbruch‹ kriegerischer Gewalt zu ihrer Legitimation gesagt haben mag⁹⁰, sie entglitt regelmäßig denjenigen, die Krieg ›führen‹ wollten und gestattete allenfalls noch eine nachträgliche Rechtfertigung, dann aber vielfach derart wohlfeil, dass das nicht gerade zum Ansehen von Gewaltrechtfertigungen beitragen konnte. Darüber konnten auch aufwändige Versuche der Legitimation von Gewalt nicht hinwegtäuschen, in denen die Rechtfertigung nicht mehr *ad hoc* und nachträglich, sondern systematisch und für die Zukunft erfolgte. Während die Rechtfertigung von Gewalt ihr überwiegend hinterherhinkt, eilt ihr die Legitimation teils weit voraus – und steht eben deshalb ihrerseits im Verdacht, nicht etwa nur eine bereits vorliegende Gewalt mit allerlei ›guten Gründen‹ zu versehen, sondern in Zukunft neue Gewalt freizusetzen. So weist möglicherweise jede *Legitimation von Gewalt* eine *Gewalt der Legitimation* selbst als Kehrseite auf. Problematisch erscheint das aber nur deswegen, weil inzwischen jede Form von Gewalt als rechtfertigungs- und legitimationsbedürftig gilt.⁹¹ Und das gilt weithin als ein Fortschritt von gattungsgeschichtlicher Signifikanz. Befinden wir uns etwa nicht auf dem Weg der Überwindung einer hunderttausende von Jahren währenden Naturgeschichte der Gewalt, in der sie die längste Zeit überhaupt keiner Rechtfertigung und Legitimation zu bedürfen schien, zumal Fremden gegenüber nicht, denen man gar nichts schuldig zu sein glaubte?⁹² Stehen uns nicht goldene Zeiten weitgehender Gewaltlosigkeit bevor, zu der man Kinder und

90 Siehe dazu den Exkurs in Kap. IV, 5 in diesem Bd.

91 Auch dann, wenn sie vermeintlich bloß privat und ohne direkte Gewalteinwirkung auf Andere virtuell ›genossen‹ wird wie im Fall jener Terrabyte von Bildern, die man auf Computern von ›Pädophilen‹ gefunden hat. (Von der Frage einmal ganz abgesehen, wie es zur Proliferation solchen Materials kommen konnte.)

92 Wie im Krieg (*pólemos*) gegen Barbaren in der Antike – woran sich erst im Laufe von Jahrhunderten etwas zu ändern begann, wie es die Geschichte kosmopolitischen Denkens beweist, das sich noch zur Zeit der spanischen Spätscholastik schwer damit tut, auch der indigenen Bevölkerung Südamerikas und Afrikas Rechte zuzuerkennen, die es erforderlich machen, alles eigens zu legitimieren, was letztere zu verletzen droht. Dass bspw. auch Indianer davon überzeugt sein konnten, Fremden und vor allem ihren Feinden seien sie nichts schuldig, was auch immer ihre eigene Kriegerehre sie gelehrt haben mag, zeigt eindrücklich Jonathan Lear, *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung*, Berlin ³2021, 32–48.

Jugendliche in den Schulen ja tatsächlich bereits erzieht? Wenn aber Gewaltlosigkeit tatsächlich praktikierbar sein sollte (was als höchst umstritten gelten muss⁹³), wie sollte dann überhaupt noch weiterhin irgendeine Form der Gewalt zu rechtfertigen oder zu legitimieren sein? Kämen dann nicht allenfalls noch *Entschuldigungen* für bereits begangene Gewalt in Betracht⁹⁴, niemals mehr aber Formen ihrer Begründung, die sie im Vorhinein für die Zukunft legitimieren könnten?

Wäre Gewaltlosigkeit möglich, könnte *prima facie* überhaupt keine Legitimation von Gewalt gelingen⁹⁵; *Gewalt wäre niemals zu legitimieren* – wie das Böse, gegen das Nabert und Ricœur argumentiert haben (s.o.). Ist die Frage nach Gewalt-Legitimation am Ende nichts als Ideologie, die, weit entfernt, sich nur auf Gewalt als ihr Objekt zu beziehen, ihrerseits neue Formen der Gewalt zeitigt, gerade weil sie den irreführenden Eindruck erweckt, im Grunde nicht zu Legitimierendes doch einer Legitimation zuführen zu können?

Wenn Gewalt für diejenigen, die sie trifft, allemal ein Übel darstellt, verlangt bereits eingetretene Gewalt nach Rechtfertigung; und zwar vonseiten derjenigen, denen sie widerfahren ist. In der Erfahrung von Gewalt und im Begriff ›Gewalt‹ selbst liegt schon deren Rechtfertigungsbedürftigkeit⁹⁶; insofern ist anzunehmen, dass es gar

93. Erinnert sei nur *en passant* an die weitläufige Diskussion um Arthur Koestlers Gegenüberstellung des »Yogis« und des »Kommissars«.

94. Wenigstens versucht die Praxis der Entschuldigung die fragliche Gewalt moralisch zu limitieren und ihr nicht noch weitere Gewalt hinzuzufügen. Abgesehen davon, ob man ›sich entschuldigt‹ (so als ob damit die eigentlich erst vom Anderen her mögliche Entbindung von der fraglichen Schuld dem ›Schuldigen‹ selbst zur Disposition stehen könnte) oder ob man um Entschuldigung bittet: nur in relativ harmlosen Fällen erscheint das jedoch als unverfänglich. Sehr schnell nimmt Gewalt Formen an, die bereits beim ersten Vorfall als geradezu ›unentschuldigbar‹ erscheinen und im Wiederholungsfall praktisch jede einfach entschuldigende Weise der Entschuldigung unmöglich zu machen drohen.

95. Es sei denn man unterstellt mit Nietzsche, wir hätten zwischen einem Leben ohne Gewalt und einem gerade durch Gewalt sich intensivierenden und steigenden Leben zu wählen. Wer sich für die zweite ›Option‹ entscheiden würde, könnte sich auf diese Weise allerdings nicht einfach der Legitimationsbedürftigkeit ausgeübter Gewalt in den Augen Anderer entziehen.

96. An dieser Stelle berufe ich mich gerade nicht sogleich auf das Kantische Faktum der Vernunft, sondern zunächst auf die leibhaftige Verfassung derer, die der Gewalt ausgesetzt sind und sie unmöglich indifferent einfach hinnehmen können. Daraus entspringt der Rechtfertigungsbedarf, auf dem man dann auch

keine Gewalt gibt, jedenfalls keine, die sich zwischen Menschen abspielt, welche nicht der Rechtfertigung bedürfte – vorausgesetzt, sie ist dessen überhaupt fähig bzw. würdig. Es ist keineswegs klar, dass das, was als Gewalt nach Rechtfertigung verlangt, auch gerechtfertigt werden *kann*. Jedoch müssen diejenigen, die für Gewalt verantwortlich gemacht werden, deren Rechtfertigung *versuchen* – es sei denn, sie entziehen sich der Rechtfertigungszumutung selbst, vergleichgültigen, überhören oder negieren sie auf andere Weise (was wiederum auf Gewalt hinauslaufen würde). Nicht nur *nicht gerechtfertigte* Gewalt ist, als solche, d.h. gerade *insofern sie nicht gerechtfertigt wird oder erscheint*, Gewalt; auch die *Verweigerung jeglicher Rechtfertigung* ist als solche Gewalt (insofern sie Andere verletzt).⁹⁷ Wer die ihm zugeschriebene Gewalt überhaupt zu rechtfertigen versucht, macht sich immerhin nicht *weiterer Gewalt* dadurch schuldig, dass er sich dem Rechtfertigungsanspruch entzieht, ihn ignoriert oder mit Füßen tritt. Er scheint zu akzeptieren, dass er Anderen eine Rechtfertigung *schuldet*; und zwar auch dann, wenn nicht von einem *Recht* auf Rechtfertigung im engeren, juristischen Sinn, sondern nur von einem *Anspruch* auf Rechtfertigung auszugehen ist.⁹⁸

Ob die Rechtfertigung gelingt und von denjenigen, an die sie adressiert wird, akzeptiert wird, ist wie gesagt eine andere Frage. Und wieder eine andere Frage ist, was dann erreicht wäre. *Die Dramatik von Gewalt-Legitimationen liegt darin, dass sie es nicht mit einer nachträglichen Rechtfertigung bewenden lassen, sondern die fragliche Gewalt für die Zukunft affirmieren*. So soll die legitimierte, in womöglich ›exemplarischer‹ Form vollstreckte Strafe, die vielleicht ›übertrieben‹ erscheinen mag, ihren abschreckenden Zweck nicht zuletzt in der Zukunft erfüllen können. Insofern hat sie einen zweischneidigen Sinn: Als ›berechtigterweise‹ verhängte lässt sie bereits an ihre gegebenenfalls sogar verschärfte Wiederholung für den Fall denken, dass der entsprechende Anlass erneut vorliegt.

›vernünftigerweise‹ bestehen kann. Insofern gehören Leibhaftigkeit und Rationalität zusammen. Doch wir sind weit davon entfernt, diesen Zusammenhang bereits genau genug zu verstehen.

97 Das Gleiche gilt *prima facie* für verweigerter Legitimationsversuche.

98 Worauf sich ein solches Recht im engeren Sinne gründen soll, bleibt in einer juristischen Interpretation des Arendt'schen Ausdrucks ›Recht auf Rechte‹ rätselhaft, die entweder auf eine Art Naturrecht setzen muss oder in einen Regress zu geraten droht.

In diesem doppelten Sinne befinden sich die Adressaten der Gewalt-Rechtfertigung in der Rolle, nicht nur hinnehmen zu müssen, dass ihnen Gewalt widerfahren ist und dass diese gerechtfertigt wird (ob auf für sie akzeptable oder nicht hinnehmbare Art und Weise); sie wird ihnen allein durch Legitimation darüber hinaus als künftig wiederholbare vorgezeichnet. Dabei stützt sich die Gewalt-Legitimation typischerweise auf *institutionelle Formen*, mit denen unvermeidliche Asymmetrien zwischen Subjekten und Adressaten der Rechtfertigung einhergehen. Wer *Gewalt als wiederholbare rechtfertigt und legitimiert*, hat eine *dazu ermächtigte Position* (oder maßt sie sich an). Ob Eltern, Pädagog:innen in öffentlichen Einrichtungen oder Amtsträger wie Polizist:innen und Richter:innen: Ihnen steht, wenn sie Gewalt rechtfertigen, die mit ihrer Position einhergeht und sich wiederholen kann, eine *institutionalisierte Macht* zu, die als solche ihrerseits gerechtfertigt werden kann; sei es in der Form bloßer *Legalität*, wenn sie bereits etablierten Normen entspricht, sei es in der Form einer *Legitimierung*, die auch dort noch Bestand haben kann, wo man an Grenzen der Legalität gerät. Idealerweise gilt legale Machtausübung als grundsätzlich auch legitime (wenn sie Teil eines allseits akzeptierten Gemeinwesens ist) – was allerdings *nicht* besagt, Legalität stelle eine Art Freibrief zu jeglicher, auch gewaltsamer Ausübung entsprechender Befugnisse dar. Im Gegenteil steht in einem idealiter allseits als legitim erachteten Gemeinwesen auch jede legale Machtausübung, die mit Gewalt einhergeht, grundsätzlich unter dem kritischen Anspruch, als legitime erscheinen zu sollen. Warum ist das so? Weil ein solches Gemeinwesen *jeden Einzelnen* als jemanden achtet, dessen gewaltsame Verletzung, Verwundung (von der Vernichtung nicht zu reden) *niemals* ›selbstverständlich‹ (im Sinne von: nicht der Rechtfertigung und Legitimation bedürftig) sein kann bzw. darf – um das Mindeste zu sagen. Das gilt auch dann, wenn es zutreffen sollte, dass überhaupt keine Aussicht auf wirklich ›gewalt-freies‹ Zusammenleben besteht, wie wir heute annehmen müssen – nach allem, was wir inzwischen über strukturelle, subtile und kaschierte Formen der Gewalt wissen, deren Allgegenwärtigkeit die Forschung zu belegen scheint, so dass sich nur schwer ausmachen lässt, wo Gewalt wenigstens nicht ›herrscht‹.

Ob und inwiefern Gewalt vorliegt, darüber befinden zunächst allerdings stets diejenigen, die sie trifft, ob man ihrem Verständnis von Gewalt, ihren Gewalt-Deutungen und -Interpretationen nun zu-

stimmen mag oder nicht.⁹⁹ Auseinandersetzungen um diese Fragen müssen stets an diejenigen anknüpfen, denen Gewalt widerfährt, ob auf subtile oder eklatante, strukturelle und kaschierte oder unverhüllt brutale Art und Weise. Doch Gewalt kann nicht in jedem Fall als ›evidente‹ Gegebenheit aufgefasst werden und verlangt deshalb vielfach nach einer dissensuellen Austragung miteinander konfligierender Deutungen und Interpretationen.¹⁰⁰ Das gilt sowohl für unangemessen erscheinende Klagen über Gewalt seitens derer, die im Wohlstand leben, wo sie ihrem Misanthropismus, ihrem Negativismus, Narzissmus oder selbstgerechten Populismus frönen, als auch für die radikale Gewalt, welche gerade den Wehrlosesten widerfährt, die sie aus eigener Kraft nicht einmal artikulieren können, wie die aktuelle Diskussion um Fragen sogenannten Kindes»missbrauchs« beweist, der in ungezählten Fällen nichts anderes als *Folter* bedeutet, die als solche überhaupt nur *durch Dritte* zum Vorschein zu bringen ist. Auch in diesen Fällen ist die Frage, ob und inwiefern Gewalt vorliegt, zunächst stets von denjenigen her (gegebenenfalls stellvertretend in deren Namen) aufzuwerfen, denen sie widerfährt. Denn Gewalt verletzt, verwundet und vernichtet Andere. In deren leibhaftiger Existenz liegt allererst die Wirklichkeit dessen vor, was wir mit dem Hyperonym ›Gewalt‹ bezeichnen.

Darin liegt eine für jede Rechtfertigung und Legitimation von Gewalt unüberwindliche Asymmetrie. Denn Rechtfertigung und Le-

99 Dem geht allemal ein vom durch Gewalt affizierten Subjekt zu beklagendes Geschehen voraus, das *als zu rechtfertigendes* überhaupt erst einmal ›gelten gelassen‹ werden muss, damit es zu einer wie auch immer gearteten Rechtfertigung kommen kann. Worum es sich dabei genau handelt, kann sich schon auf der Ebene eines einfachen Beschreibungsversuchs, der vorläufig jegliches Beklagten und Rechtfertigten suspendiert, als strittig erweisen. Der ›einfache‹ Schlag ins Gesicht verletzt nicht nur physisch und demütigt; ihm kann zusätzlich besondere symbolische Gewalt zukommen, wenn er in der Öffentlichkeit unter den Augen Dritter erfolgt, um den Betroffenen ggf. moralisch zu vernichten, ohne dass das aber offen zutage treten müsste. Der zu rechtfertigende Sachverhalt stellt sich keineswegs wie von selbst als solcher eindeutig und so dar, dass die erfahrene Gewalt und der Gegenstand der nachfolgenden Rechtfertigung ohne Weiteres zusammenfallen könnten. Offensichtlich kommt es entscheidend auf die spezifische Form und den Kontext der Gewalt an, wenn es um darum geht, was jeweils überhaupt das zu Rechtfertigende ist, dem die Rechtfertigung Genüge tun soll.

100 Vgl. die Kap. IX und X in diesem Bd.

gitimation können sich zunächst nur nachträglich zu dieser oder jener Form von Gewalt verhalten, die Andere bereits getroffen hat; sei es auch nur im Modus der Drohung.¹⁰¹ Typischerweise verhält es sich so, dass die Zumutung, Gewalt zu rechtfertigen und zu legitimieren, von jenen ausgeht, denen die fragliche Gewalt widerfahren ist und sie Anderen zurechnen müssen. Dabei geht es jedoch niemals um Gewalt im Allgemeinen. Es kann keine pauschale Gewalt-Legitimation geben. Denn der Begriff der Legitimation verlangt nach der Angabe von *etwas* zu Legitimierendem, in bestimmter Hinsicht, unter gewissen Bedingungen, und mit Rücksicht auf bestimmte Adressaten. *Jemandem gegenüber* kann man oder muss man versuchen, etwas *Bestimmtes* zu rechtfertigen; und zwar in mehrfach spezifizierter Form; sei es in Bezug auf bereits Geschehenes, sei es mit Blick auf vorläufig Zukünftiges, wie es bei Legitimationen geschieht.

Statt zu versprechen, uns ganz und gar vor der Wiederholung von Gewalt zu bewahren, bestätigt deren Legitimation sie noch – ohne aber im Vorhinein Kontrolle über die zu legitimierende Gewalt haben zu können. Selbst wenn die legitimierte Gewalt von denjenigen, die sie akzeptieren sollen, hingenommen wird, ist niemals im Vorhinein klar, ob sich die legitimierte Gewalt an die Grenzen ihrer Legitimation halten wird. Darüber entscheiden zudem niemals die Gewalt Ausübenden allein, sondern wesentlich die Adressaten ihres Tuns¹⁰² mit – und zwar sogar primär, wenn wir daran festhalten, dass sich das Vorliegen von Gewalt zunächst immer an denjenigen bemessen muss, die sie trifft.

So gesehen liegt im Zukunftsbezug jeder Gewalt-Legitimation *unvermeidlich* der Verdacht begründet, *sie legitimierte zuviel*, insofern sie die Grenzen ihrer Legitimation nicht kennt, die stets auch von denjenigen abhängen, welche als erste deren Überschreitung erfah-

101 Ich gehe nicht so weit, zu behaupten, dass Gewalt gar keiner Rechtfertigung bedürfte, wenn Andere nicht nach ihr verlangen würden. (Es kann sehr wohl sein, dass wir, als Gewalttäter, auch uns selbst mit einer Rechtfertigungszumutung konfrontiert sehen, ohne dass es dazu Anderer bedürfte. Dass hier das Gewissen als Stimme des Anderen bzw. stellvertretend für diese ins Spiel kommen kann und vielleicht muss, sei nur *en passant* vermerkt.).

102 Von Dritten wie Mittätern, Mitläufern, Augen- und Ohrenzeugen sowie von der (grenzüberschreitenden) Öffentlichkeit einmal ganz abgesehen.

ren werden.¹⁰³ Abgesehen davon, ob nicht *jede Form der Gewalt »zuviel« ist*, wenn es zutrifft, dass jegliche Gewalt von vornherein subjektiv als rechtfertigungsbedürftiges »Übel« erfahren wird, muss man sich fragen, ob nicht *jede Legitimation von Gewalt ein »Zuviel« an Gewalt legitimiert und so ihrerseits unter Gewaltverdacht geraten muss*.

Es mag ein gewisser Fortschritt darin liegen, dass wir das kritisch sehen, weil Gewalt in keiner Hinsicht mehr als etwas schlicht Hinzunehmendes gelten kann. Doch der Fortschritt wird nicht darauf hinauslaufen können, *Gewaltfreiheit* in Aussicht zu stellen. Vorläufig liegt er vielleicht nur darin, der Gewalt in ihren vielfältigen Erscheinungsformen, darunter nicht zuletzt strukturelle, subtile und selbst im Recht, das sie befrieden sollte, kaschierte¹⁰⁴, auch dort auf die

103 In diese Richtung zielt auch ein jüngerer Versuch, die »Legitimationsschwelle für »gerechte« Gewalt« in Anlehnung an das Modell des gerechten Krieges definitorisch durch eine Reihe konkreter Kriterien festzulegen. Dieser Versuch muss am Ende eingestehen, dass man so über eine *Prima-facie*-Rechtfertigung (die von Legitimation hier nicht unterschieden wird) nicht hinauskommt, die sich im Konkreten in jeder Hinsicht jederzeit als anfechtbar erweisen kann. Zu diesen Kriterien zählt, dass eine Verletzung eines grundlegenden Rechtes vorliegen muss, gegen die man sich nur verteidigt; und zwar mit Hilfe einer öffentlichen Erklärung, die Gewalt nur als letztes, angemessenes Mittel in Betracht zieht, aber niemals zu *mala in se* greift, usw. All das läuft auf eine Art Notwehr-Paradigma hinaus, das man auch im Fall »interpersonaler« (öffentlich vielfach gar nicht sichtbarer) Gewalt in Formen nachträglicher Rechtfertigung anerkennen wird. Legitimationen von Gewalt gehen im Hinblick auf die Zukunft darüber allerdings weit hinaus. Vgl. D. Meßelken, *Gerechte Gewalt?*, Paderborn 2012, 233 f.

104 Spätestens seit Rousseau wissen wir, dass die rechtsstaatliche Legitimation von Gewalt nicht zu einer für alle Betroffenen gleichen Rechtllichkeit geführt hat. Der sogenannte (fiktive) Gesellschaftsvertrag muss seitdem im Zeichen des Verdachts verstanden werden, die Reichen gelangten durch ihn auf betrügerische Weise in den Besitz der Macht des Eigentums und des Rechts, wohingegen den Armen nur die Ohnmacht ihres Rechts bleibt. Habermas spricht zuletzt ziemlich unbestimmt von einem bleibenden »Gewaltkern« keineswegs immer bewusster »nackter Abhängigkeit«, der vergesellschaftetes Leben selbst unter Bedingungen seiner weitgehenden Verrechtlichung bis heute präge; Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 580. Es ist ein Desiderat, angesichts solcher Einsichten die von Habermas immer wieder favorisierte Perspektive »postkonventioneller« Verrechtlichung darauf hin prüfen, inwieweit sie tatsächlich dem Anspruch der Minimierung von Gewalt gerecht werden kann. (Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 98, 552.) Immerhin ist sich Habermas in diesem Anspruch mit einem Kontrahenten wie Derrida offenbar

Spur zu kommen, wo sie durch Rechtfertigungen und Legitimationen, die in großer Zahl vorliegen, geradezu unsichtbar und am Ende renaturalisiert zu werden droht. So münden die hier angestellten Überlegungen in die abschließende Frage, ob wir dies vermeiden und mit einer offenbar unaufhebbaren Gewalt leben können, der keine Legitimation je gänzlich Herr zu werden verspricht.¹⁰⁵ Das Gegenteil glauben zu machen, hieße, jegliche Gewalt-Legitimation mit der unerkannten Hypothek einer Schein-Legitimation zu belasten. Eine sozialphilosophische Diskussion, die sich – für manche (wie etwa Ernst Bloch und Hannah Arendt) skandalöserweise – *überhaupt* darauf einlässt, Praktiken der Gewalt-Legitimation in Betracht zu ziehen, sollte jedoch keinesfalls dazu führen, tatsächlich fortbestehende Gewalt unkenntlich zu machen. Nur unter dieser Voraussetzung kann Gewalt weiterhin als das gelten, als was sie auch erfahren wird: als Zumutung des im Grunde Unzumutbaren, als Stachel im Fleisch des Sozialen.

einig, der freilich von einem viel weiteren, letztlich jegliches Erscheinen und Verhalten betreffenden Gewaltverständnis ausgeht, wie der in dieser Hinsicht höchst folgenreiche Levinas-Aufsatz (J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121–235) beweist.

- 105 Vgl. P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, in: M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique*, Paris 1989, 141–153, zum im ›normalen‹ Leben weitgehend vergessenen Grundmotiv, trotz aller Widrigkeiten und Gewaltsamkeiten, die keine Lösung (*dialysis*) zulassen, zusammen leben zu wollen. Dieses Motiv klingt auch bei Loraux (*L'invention d'athènes*, Paris 1993; *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl [Hg.], *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64) und bei Arendt an, an die Ricœur anknüpft.