

Einleitung

›Die‹ Gewalt und ›wir‹

Eine gemeinschaftliche Angelegenheit des aufgeklärten Westens?

1. Vor dem Hintergrund amerikanisch-europäischer Spannungsverhältnisse (33) |
2. Bequem mit der alles erfassenden Kontingenz arrangiert – in einer ethnozentrischen Optik? (36) |
3. Für eine Kultur der Aufmerksamkeit und zur Frage, wer ›zählt‹ – eine Logik der Ausweitung (40) |
4. Erinnerung an ›wahre‹ Gemeinschaft? (50) |
5. Ausblick (68)

Das Problem besteht [...] genau darin, zu entscheiden, ob es wirklich nützlich ist, sich in einem ›Wir‹ zu platzieren, um die Grundsätze, die man billigt [...], durchzusetzen.¹

1. Vor dem Hintergrund amerikanisch-europäischer Spannungsverhältnisse

So tief viele in der Schuld all jener Amerikaner zu stehen glaubten, die für die Befreiung unseres Landes bis 1945 ihr Leben gegeben haben, so radikal fiel ihre Kritik der amerikanischen Außenpolitik aus, die sich nach den Atombombenabwürfen auf Hiroshima und Nagasaki, infolge des Korea-Krieges und des vietnamesischen Desasters ihrerseits tief in exzessive Gewalt verstrickt hatte. Aber diese Kritik nahm bei den Betreffenden nur deshalb vielfach überaus scharfe Formen an, weil sie nach dem vom sogenannten Dritten Reich zu verantwortenden Zusammenbruch Europas alle kosmo-politischen bzw. im Geiste Kants welt-bürgerlichen Hoffnungen auf demokratisch und rechtsstaatlich befriedete Lebensverhältnisse glaubte auf dieses Land projizieren zu dürfen. Nur so wird die große Anteilnahme verständlich, die den US-Amerikanern nach der Ermordung der beiden Kennedy-Brüder im ganzen Westen, vor allem aber in Deutschland zuteilwurde. Nur vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, mit welcher Beklemmung und tiefster Enttäuschung

1 Michel Foucault zit. n. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, 115 [=KIS].

man gerade hier die gegenwärtige, von schamlosen Populisten betriebene Selbstzerstörung des US-amerikanischen politischen Systems beobachtet, deren Folgen unabsehbar sind. Selbst scharfe, immer wieder des Anti-Amerikanismus verdächtige Kritiker der USA sorgen sich nun zu ihrer eigenen Überraschung um die freiheitliche Substanz dieser Nation – nicht zuletzt in Anbetracht der Möglichkeit, dass sie als globales Gegengewicht zu einer unseligen Allianz von Diktatoren, Autokraten, Nationalisten und Populisten ganz zu erodieren droht. Sache der Philosophie kann es allerdings nicht sein, sich in Voraussagen und Prophezeiungen zu ergehen, die am nächsten Tag schon Makulatur sein mögen. So hat es auch und gerade der Philosoph gesehen, dem man, ganz zu Unrecht, ein ›geschichtsphilosophisches‹ Denken zuschreibt, das angeblich vorgibt, über die Zukunft der Menschheit im Voraus Bescheid zu wissen. Gemeint ist Hegel.

An einer berühmten Stelle seiner in zwischen 1822 und 1831 gehaltenen Vorlesungen über die Vernunft (in) der Geschichte erklärte Hegel, Amerika sei das Land der Sehnsucht für alle, »welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt«. Da es die Philosophie »nicht mit dem Prophezeien zu tun« habe, gehe es jedoch keinen philosophisch Interessierten gegenwärtig viel an, wohin sich dieses »Land der Zukunft« entwickeln werde.² So empfahl Hegel seinen ungeduldigen Hörern und Lesern, abzuwarten, wie es mit der Neuen Welt (Mittel- und Südamerika einschlossen) weitergehen wird, und sich jeglicher »wahrsagenden« Geschichtsschreibung zu enthalten, die künftige Geschichte im Vorhinein für erzählbar hält.

Inzwischen sind ca. zwei Jahrhunderte vergangen, so dass wir auf die seinerzeit noch ausstehende Zukunft zurückblicken können. Nachträglich ist es, was die Geschichte der Philosophie betrifft, keine geringe Überraschung, zu sehen, wie sehr man sich in jener Welt – ungeachtet ihrer unbedingten Ausrichtung auf die Zukunft einer allein im Westen vermuteten neuen Zeit – am geistigen Rüstzeug gerade jenes von jenseits des Atlantiks aus östlichen Kontinents orientiert hat und weiterhin orientiert, den einst so viele Auswanderer endgültig hinter sich zu lassen gedachten. Vom frühen John Dewey, der bekennender Hegelianer war, über politische Theoretiker wie

2 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 1. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 209 f.

Leo Strauss und Judith N. Shklar, Samuel Huntington und Francis Fukuyama bis hin zu Adriaan Peperzak und Charles Taylor geht offenbar eine nachhaltige Faszination von Hegel'schem Denken aus. Genauer müsste man in einigen Fällen von einer Faszination dafür sprechen, was man für solches Denken hält und nicht selten bedenkenlos für Geschichtskonstruktionen in Anspruch nimmt, die Hegel selbst rigoros zurückgewiesen hatte. Von einem faktisch eingetretenen oder in naher Zukunft eintretenden »Ende der Geschichte« hatte Hegel genauso wenig gesprochen wie von einem »Ende des Menschen« (Fukuyama) oder von einem polemogenen Kampf der Kulturen um hegemoniale Vorherrschaft (Huntington). Aus prinzipiellen Gründen war er davon überzeugt, dass empirische Hypothesen über den künftigen Verlauf der Weltgeschichte geschichtsphilosophisch *überhaupt nicht* zureichend begründbar sind. Insofern ist es ironischerweise nicht abwegig, im Vergleich zu Fukuyama und Huntington den anti-idealistischen Pragmatismus Richard Rortys in größerer Nähe zu Hegel zu sehen, obgleich es ihm so fern wie nur möglich lag, etwa eine idealistische Geschichtsphilosophie beerben zu wollen. Und doch lässt sich feststellen, dass Rorty zumindest mit residualen Vorstellungen von einer besonders dem Westen attestierten Fortschrittlichkeit arbeitete, an der er auch den ›Rest der Welt‹ glaubte zu messen zu können. Das genügt ganz sicher nicht, um ihn als einen Kryptohegelianer abzutun, denn von einem der Geschichte immanenten Prozess geistiger Vernunft ist bei ihm nirgends die Rede. Jedoch verbindet ihn mit Hegel, aber auch mit Edmund Husserl und vielen anderen bis hin zu Charles Taylor, die Vorstellung, im Westen habe sich ein weltweit vorbildlicher Prozess zugetragen, der anderswo am besten nachzuahmen wäre³; und zwar – wie Rorty *anders* als die Genannten meint – vor allen in der Auseinandersetzung mit der Gewalt, die wir uns selbst zuzuschreiben haben, die wir verüben, in die wir uns verstricken und die mit unseren Lebensformen selbst einhergeht, ob wir es nun ›sehen‹ oder nicht. Rorty zeigt sich wie kein anderer überzeugt davon, dass man im Westen für diese Fragen *sensibilisiert* ist und dass man das als ein wertvolles,

3 Bei Husserl ist von einer »Europäisierung aller fremden Menschheiten« die Rede; aber so, dass scheinbar ohne Weiteres auch ein Prozess der Universalisierung gemeint sein könnte, der in keiner Weise ›okzidental kontaminiert‹ sein müsste. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1982, §7.

gemeinschaftliches Erbe verstehen sollte, das sich auszeichnet für den Export eignet. Taylor würde in diesem Zusammenhang von einer »starken Wertung« sprechen, aber gerade bestreiten, dass die von Rorty als ›gemeinschaftlich‹ gegeben beschriebene Sensibilität für jene Gewalt-Fragen schon eine *wahre Gemeinschaft* begründet. Ganz im Gegenteil glaubt er, dass die westliche Moderne weitestgehend aus dem Auge verloren hat, was die Rede von einer solchen Gemeinschaft rechtfertigen könnte. Ich gehe im Folgenden zuerst auf Rorty und dann auf Taylors entsprechende Rekonstruktion des »säkularen Zeitalters« ein, selektiv auf die Frage bezogen, wie beide den Zusammenhang zwischen der Gewalt und ›uns‹ beschreiben und welches ›Wir‹ sie dabei voraussetzen oder fordern. Dabei geht es im Kern um die Kritik einer philosophischen Selbstgerechtigkeit, die darauf hinausläuft, ›unser‹ Verhältnis zur Gewalt in erster Linie als eine gemeinschaftliche Angelegenheit des aufgeklärten Westens aufzufassen und es ihm zugute zu halten. Ganz falsch ist das zwar nicht. Doch steht alles, was man dabei für sich in Anspruch nimmt, radikal in Frage: sowohl das ›Wir‹ und die ›Gemeinschaft‹ als auch der ›Westen‹ – und erst recht die fragliche Sensibilität und die Gewalt als solche, zu deren Erkundung, Auslotung, Beschreibung und Kritik sozialphilosophisch allenfalls tangential ›Beiträge‹ zu leisten sind, niemals aber mit dem Anspruch, diesem vielleicht dunkelsten und uns am radikalsten infragestellenden ›Gegenstand‹ wirklich gerecht werden und das auch noch für sich selbst in Anspruch nehmen zu können. Im Gegensatz zu Rorty bin ich davon überzeugt, dass es gar nicht gelingen kann, die Gewalt in der unübersehbaren Vielfalt ihrer Erscheinungsformen bis hin zur Grausamkeit »von innen« kennenzulernen und zu untersuchen (KIS, 237). Wer das unternehmen wollte, käme in ihr um oder würde allenfalls schwerstens traumatisiert aus ihr zurückkehren in ein versehrtes Leben, dem auch philosophisch womöglich gar keine ›Form‹ mehr zu geben wäre.

2. Bequem mit der alles erfassenden Kontingenz arrangiert – in einer ethnozentrischen Optik?

In seinem Aufsatz über *Heidegger, Kundera und Dickens* gießt Rorty über all jene seinen nonchalanten Spott aus, die unter Umgehung

der Kontingenz der historischen Ereignisse unbeirrt nach dem »Wesen des Abendlandes« fahnden. Nachdem »platonischer Eskapismus« in eine ahistorische Ordnung der Ideen scheinbar niemanden mehr überzeugt⁴, kommt für Rorty überhaupt kein Versuch mehr in Betracht, der Zeit und dem Zufall entkommen zu wollen. Weder auf dem Wege Martin Heideggers, im Rückgang auf eine Geschichte des Seins, noch auch auf dem Weg eines Flirts mit einer Zukunft, die man aus den Ereignissen herauszulesen versucht, um in ihnen so etwas wie ein menschheitliches Ziel oder wenigstens ein allgemeines Schema künftiger Entwicklung der politischen Verhältnisse zu erkennen. Statt dessen erwägt Rorty mit Milan Kundera, ob man sich mit einer rückhaltlos kontingenten Geschichte *arrangieren* kann, ohne sich ihr allerdings je ›restlos‹ zu überantworten.⁵ Werden wir vom Alptraum der Geschichte, die erst das 18. Jahrhundert als einen Kollektivsingular erfunden hat und die man erst seit dem mit desaströsen Konsequenzen für politisch machbar gehalten hat, nicht erst dann befreit, wenn wir uns rückhaltlos der irreduziblen Vielzahl konkreter Geschichten überantworten, in die wir uns als Individuen verstrickt erfahren? Sind das nicht Geschichten ohne Wesen, ohne Ursprung und Ziel, die nur nachträglich und vorübergehend narrativ intelligibel werden, ohne sich aber je als in einer Super-Geschichte aufhebbar zu erweisen? Träumen aber nicht genau davon, eine solche Geschichte schon jetzt entwerfen zu können,

4 Um Eskapismus *muss* es sich keineswegs handeln, wenn man sich auf jene Ideen zurückbesinnt, wie das politische Denken Hermann Brochs beweist; vgl. H. Broch, *Philosophische Schriften I. Kritik*, Frankfurt/M. 1977; *Menschenrecht und Demokratie. Politische Schriften*, Frankfurt/M. 1978.

5 Vgl. R. Rorty, *Heidegger, Kundera und Dickens*, in: *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart 2002, 72–103, hier: 94, 96 [=KoZ]; M. Kundera, *Der Vorhang*, Frankfurt/M. 2008; *Verratene Vermächtnisse. Essay*, Frankfurt/M. 2014. Mit Blick auf Leo Tolstois *Krieg und Frieden* anerkennt Kundera zwar die Übermacht der Geschichte (ebd., 281 ff.), aber er sympathisiert viel zu sehr mit Außenseitern wie Miguel de Cervantes' Don Quichotte und mit allein aus dem Leben Einzelner hervorgehender, vom modernen Roman bezeugter, in ›der‹ Geschichte niemals aufgehender »existenzieller Wahrheit«, als dass er mit einer (Heidegger unterstellten) »Flucht in die Geschichtlichkeit« oder gar in die Geschichte liebäugeln könnte. Vgl. den Exkurs (Kap. IV, 4) zur Frage *Bewegt von dem, was übrig bleibt? Robert Musils Roman ›Der Mann ohne Eigenschaften‹ mit Blick auf Hans Blumenbergs und Milan Kunderas Schriften zur Literatur*, in: Vf., *Umsonst ›gegeben‹? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, i. E.

nach wie vor alle jene, die sich an Hegel anlehnen – ungeachtet aller Beteuerungen, auf Hegel zu verzichten, wie es Michel Foucault, Jean-François Lyotard und selbst Paul Ricœur verlangt haben?⁶ Kaum noch finden sich explizite Verteidiger der Geschichtsphilosophie Hegels. Dafür aber um so mehr Autoren, die der Hegel'schen Versuchung⁷, den Sinn oder die Vernunft der Geschichte zu denken, nicht nachzugeben behaupten, jedoch dessen ungeachtet in eine Geschichtsphilosophie zurückfallen, für die Hegel selbst wenig übrig gehabt hätte.

Statt nun eine authentisch hegelianische Geschichtsdeutung gegen die vermeintlichen Gefolgsleute Hegels verteidigen zu wollen, stößt Rorty entschlossen in die Gegenrichtung vor und empfiehlt uns eine radikal ernüchterte Besinnung auf das, wovon alle Geschichte ausgeht: vom Leben von Einzelnen nämlich, die sich weder allgemeinen Begriffen noch allgemeinen Prinzipien unterwerfen. Als die beste und vielleicht einzig angemessene Form, ihrem Leben Rechnung zu tragen, habe sich die Erzählung, speziell der Roman erwiesen. Der Erzählung genüge es völlig, menschliches Leben narrativ verständlich werden zu lassen. Aber sie rufe keine Frage nach dem Wesen des Menschen, nach seinem Ursprung und Ziel auf den Plan. Stattdessen werfe sie *für eine Gesellschaft*, die sich an ihr ethisch orientiert, letztlich nur das Problem auf, »was wir tun können, um miteinander auszukommen, wie wir die Dinge ordnen können, um es uns behaglich miteinander einzurichten, und wie Institutionen geändert werden können, um die Möglichkeiten zu verbessern, damit jedermanns Recht auf Verständnis erfüllt werde« (KoZ, 96).

Was will man mehr? Vielfach werden heutige Gesellschaften nicht einmal diesen scheinbar minimalen, geradezu harmlos anmutenden Ansprüchen gerecht. Und wer sich über die offenbar bewusst banal formulierte Position Rortys mokiert, muss sich fragen lassen, ob philosophisch überhaupt mehr zu begründen ist. Genau das verneint Rorty kategorisch. Er meint sogar beweisen zu können, dass wir *überhaupt keine* anspruchsvollere politische Forderung »in letzter

6 Vgl. M. Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, 217–224; J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München ²1989; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 312–333.

7 Vgl. zur »tentation hégélienne« P. Ricœur, *La raison pratique* [1979], in: *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*, Paris 1986, 237–280, hier: 261 ff.

Instanz« begründen können. Statt dessen sollten wir uns damit begnügen, Geschichten möglich zu machen, die möglicherweise in Zukunft davon erzählt werden können, wie wir jenen minimalen Ansprüchen besser gerecht werden konnten. In diesem sehr abgespeckten Sinne wäre demnach auch Rorty noch Hegelianer. Hat Hegel nicht *die Philosophie* um die historische Erzählung bereichert, wie Rorty anmerkt?⁸ Warum sollte man in Zukunft nicht erzählen können, wie wir zuvor auf dem richtigen Weg zu sein glaubten?⁹ War nicht auch Hegel in diesem Sinne an einer *wenigstens nachträglich* zu gewährleistenden vernünftigen Erzählbarkeit der Geschichte interessiert? Liebügelt nicht auch Rorty mit einer »großen Erzählung« (Lyotard) – ohne ihr freilich vorgreifen zu wollen?

Wie dem auch sei: mit entwaffnender Offenheit bekennt sich Rorty zu einem *Ethnozentrismus*, der dieses ›Wir‹ zur Angelegenheit einer Gruppe erklärt, die alle diejenigen umfassen soll, mit deren Meinungen man genügend übereinstimmt, um ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen (SO, 27).¹⁰ Den Begriff der Gruppe fasst Rorty derart weit, dass es möglich scheint, ›uns‹ alle, die wir als »Erben der Aufklärung« im Westen leben, in sie eingeschlossen zu denken. Und wie Charles Taylor erwägt er, ob nicht die *Gemeinschaft einer Gruppe* konstitutiv für das Individuum ist.

Offenbar seinerseits nicht gänzlich frei von einem an anderer Stelle gebrandmarkten Hang zum Essentialismus (KoZ, 73), scheint sich Rorty dabei auf Walt Whitman berufen zu wollen, wo er mit Blick auf die USA schreibt: »Our essence (as a collective project) is our existence«.¹¹ Kollektives Streben nach sozialer Gerechtigkeit – auf der Basis individueller Freiheit (AC, 101) – definiert als immerzu verfolgtes Projekt demnach geradezu das Wesen der (US-)Amerikaner. Und sie können so gesehen auch Anspruch darauf erheben, dass wir (anderen) das anerkennen, allen Mängeln der tatsächlich

8 R. Rorty, *Spinoza, Pragmatismus und die Liebe zur Weisheit*, in: *Philosophie & die Zukunft*, Frankfurt/M. 2001, 101–121, hier: 110 [=P&Z].

9 R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1988, 22 [=SO].

10 Das betrifft ausdrücklich auch die Erfahrung bzw. die Frage, was als solche »zählt«, ernst genommen werden sollte und von Gewicht ist. Insofern kann das Leben des Einzelnen für Rorty niemals als Berufungsinstanz in Betracht kommen. Vgl. R. Rorty, *Philosophie als Kulturpolitik*, Berlin 2019, 28.

11 R. Rorty, *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, London 1998, 22 [=AC].

bestehenden ungerechten Verhältnisse zum Trotz – und im Widerspruch zu all jenen, die bis hin zu John Rawls und Judith N. Shklar geglaubt hatten, ein gewisser Sinn für Gerechtigkeit oder für Ungerechtigkeit sei womöglich allen Menschen eigen und ohne ihn lasse sich überhaupt nicht angeben, was ›menschliches‹ Leben als solches ausmacht, nicht nur das der Amerikaner.

Kennern der Verfassung, in der sich die USA gegenwärtig, fast zwei Jahrzehnte nach Rortys Tod, befinden, mag das als politische Ignoranz oder Hohn auf die soziale Realität dieses Landes vorkommen, in dem längst millionenfache Armut grassiert, in der ganze Landstriche zu versinken drohen, vom in keiner Weise überwundenen Rassismus, der als *White-Supremacy*-Ideologie sogar neu aufblüht, und von einer *rapacious oligarchy*¹² einmal ganz abgesehen, die im Verdacht steht, ihren kapitalistischen Imperialismus mit moralisch-republikanischer Rhetorik lediglich zu bemänteln. Von dem damit einhergehenden katastrophalen politisch-rechtlichen Ansehensverlust des Westens im Allgemeinen wirkt Rorty ebenso eigentümlich unberührt wie von radikaler Kritik, die *im Westen am Westen selbst* geübt wird, um endlich jeglicher Selbstgerechtigkeit abzusagen und sich ausgebeuteten, kolonialisierten und unterdrückten Anderen zu öffnen, die von Amerika wie auch von Europa ein weit weniger vorteilhaftes Bild haben müssen. Diese Kritik macht auch vor dieser Zielvorstellung keineswegs halt: Wäre der Glaube, sich von jeglicher Selbstgerechtigkeit gelöst zu haben, nicht der Gipfel der Selbstgerechtigkeit – zumal dann, wenn ›wir‹ uns das selbst zurechnen würden?

3. Für eine Kultur der Aufmerksamkeit und zur Frage, wer ›zählt‹ – eine Logik der Ausweitung

Dagegen scheint Rorty, dessen Schriften sich durch weitgehend unbekümmerten Gebrauch des Ersten Personalpronomens im Plural

12 Ob diese sich eines *deep state* bemächtigt hat oder nicht, bleibe dahingestellt. Auch diverse »Verschwörungstheorien« bedienen sich vielfach leichtfertig entsprechender Unterstellungen, denen ich mich hier nicht anschließe. Vgl. P. D. Scott, *The American Deep State. Big Money, Big Oil, and the Struggle for U.S. Democracy*, Lanham u. a. 2017.

und der entsprechenden Possessiva auszeichnen, wie Dewey nichts mehr zu fürchten als *stasis* (AC, 20), einen zum Bürgerkrieg führenden Aufruhr, dessen aktuelle Erscheinungsformen ihn sicher hätten daran zweifeln lassen, ob wenigstens die meisten seiner Landsleute auch glauben, dass es vor allem darauf ankommt, halbwegs verträglich (ob arm oder reich, privilegiert oder diskriminiert...) zusammenzuleben, sei es im Sinne eines *modus vivendi* (Charles Larmore), sei es auf der Basis eines *overlapping consensus* (John Rawls) oder eines moralischen Minimalismus (Michael Walzer). Inzwischen sind die USA offenbar derart tief gespalten, dass viele Amerikaner vor allem dies mit ihren Landsleuten gemeinsam zu haben glauben: dass man nichts mehr miteinander gemeinsam hat, nichts mehr teilt und nichts mehr zu teilen bereit ist. So gesehen ist *stasis* bereits eingetreten, was auch Verfechtern agonistischer und antagonistischer Hegemonietheorien zu denken geben muss, die bis vor Kurzem die Demokratien des Westens aus dem Schlaf ihrer Dissensvergessenheit glaubten reißen zu sollen.

Woran es fehlt, ist längst nicht mehr der offene Konflikt, nicht die »ungesellige Geselligkeit« (Kant) oder angeblich wie nichts anderes politische Vitalität verbürgender Kampf gegeneinander, sei es um Ressourcen, sei es um Macht und Anerkennung, sondern eine *nicht politisch selbstgerechte*, wirklich an abweichender Erwidern respektierter Anderer interessierte Kultur der Aufmerksamkeit, des Hörens und des Zuhörens, die nicht zuletzt die Bereitschaft zur *Abgabe von Macht* hoch schätzt. Benjamin Barber sprach sich in diesem Zusammenhang für eine partizipatorische *listening citizenry* aus.¹³ Bei Rorty ist in diesem Kontext von *open-mindedness* die Rede, die sich in der »Neugier auf die Meinung der anderen«, in der »Toleranz für die Existenz solcher Meinungen« und in der »Bereitschaft« manifestiert, sich von ihnen gegebenenfalls überzeugen zu lassen (P&Z, 116). Dabei hat es den Anschein, als bringe idealiter jede(r) Neugier, Toleranz und diese Bereitschaft generöserweise von sich aus Anderen entgegen, ohne dazu im Geringsten verpflichtet zu sein oder es Anderen zu schulden. Rorty beruft sich denn auch nicht etwa auf eine Moralphilosophie, aus der das abgeleitet werden könnte, sondern lediglich auf Erzählungen, aus denen hervorzuge-

13 B. R. Barber, *Strong Democracy – Participatory Politics for a New Age*, Berkeley 2004, 207.

hen scheint, dass sich vor allem Toleranz – »für uns«, wie er immer wieder schreibt – als besonders zuträglich erweise. Das Gleiche soll für eine Sensibilität gelten, die uns aufschließe für das Leid und den Schmerz Anderer (P&Z, 151); und zwar derart, dass daraus folgt, es komme auf die Minderung von Leid und Schmerz an, wo dies möglich sei (KoZ, 102). Das zu glauben, soll wiederum »für uns gut« sein (SO, 14) – zumindest solange niemand eine bessere Überzeugung vorbringt, wo und wie auch immer.

Dabei beruft sich Rorty erklärtermaßen auf keinerlei Erkenntnis oder Kriterien. Ohnehin gebe es nur »gemeinschaftliche Gewohnheiten«, die sich nach und nach herausgebildet hätten und es »uns« nunmehr erlauben, uns einem entsprechenden »Wir« zuzurechnen, das nur eine »poetische Grundlage« haben könne.¹⁴ Durch Erzählungen vergegenwärtigt man sich demzufolge, wer man ist und sein will. Jedoch veralten überkommene Vokabulare, und neue Redeweisen nehmen Gestalt an, die schließlich in Fleisch und Blut übergehen, so dass es den Anschein haben kann, als würden sie zum Ausdruck bringen, was »uns« essentiell ausmache (vgl. KIS, 151, 158 f.). Dabei handele es sich in Wahrheit aber stets nur um »kontingente« (aber keineswegs ganz beliebige) Überzeugungen. Und was jeweils als »gut« erachtet wird, sei allemal »das Gute im Hinblick auf unsere Überzeugungen« (nach einer Ausdrucksweise von William James¹⁵) – oder auch *für* unsere Überzeugungen, in denen aus Rortys Sicht stets eine Solidarität um Ausdruck kommt, die ebenfalls keine letzte, nicht-kontingente und unanfechtbare Grundlage haben kann. Im Gegenteil soll alles, was Anspruch auf »Objektivität« erhebt, von dieser Solidarität abhängen. So erklärt sich die zentrale Rolle, die der Rede von einem »Wir« in Rortys anti-philosophischer Philosophie zukommt.

Wir werden Rorty zufolge niemals wissen bzw. objektiv erkennen, was oder wer wir sind und woran wir uns orientieren sollten. Aber wir können uns entsprechende Erzählungen zu Gemüte führen und uns deren Sprache zu eigen machen, so dass es zu »anteilnehmender Identifikation« mit einer imaginären Gemeinschaft mit Anderen kommen kann, die die Dinge ähnlich sehen, wo sie von Leid und

14 SO, 21; P&Z, 86; KIS, 115, 121.

15 SO, 6; W. James, *Der Pragmatismus*, Hamburg 1977, sechste Vorlesung; C. S. Peirce, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt/M. ²1976, 157 ff., 175.

Schmerz sowie von Praktiken der Demütigung, Diskriminierung, Erniedrigung und Sklaverei berichten. Welche Formen diese Identifikation annimmt, beschäftigt Rorty nicht. Darf sie sich die Erfahrungen Anderer auch rhetorisch-opportunistisch zu eigen machen wie ein FIFA-Präsident, der sich in Katar umstandslos zum Afrikaner erklärte und als *gay* ausgab, wenn auch nur für den einen Moment seiner höchst arroganten Rede? Und liegen nicht auch in einer Überidentifikation Gefahren, die das Selbst der sich Identifizierenden und miteinander (möglicherweise auch gegen ihren Willen) Identifizierten ›restlos‹ vereinnahmt? Haben sich dagegen nicht Politiken der Des-Identifikation gewandt, die radikal in Frage stellen, wer überhaupt (wie) für wen sprechen darf im Namen eines ›Wir‹, das anmaßenden Wortführern nur allzu leicht zum Opfer fällt?

So kann es allerdings auch lakonisch-menschenfreundlich sich gebenden Philosophen wie Rorty ergehen, die erleben müssen, wie die vermeintlich gesicherte und zur Grundlage einer ganzen Nation gewordene Solidarität wieder erodiert, ohne dass man sich noch auf jene »Wir-Intentionen« (Wilfried Sellars) stützen oder gar berufen könnte, die man mit Anderen, der gleichen solidarischen Gemeinschaft Zugehörigen, geteilt zu haben glaubte – im Gegensatz zu »Menschen von der falschen Sorte« (KIS, 307), für die es nicht ›klar‹ ist, dass man jeder und jedem gegenüber tolerant sein und unnötiges Leid, vor allem aber Grausamkeit vermeiden sollte. Optimistisch glaubte Rorty, der in diesem Punkt an Shklar anknüpft, dass es schließlich auch weltweit gelingen werde, »immer mehr zu sehen, daß traditionelle Unterschiede (zwischen Stämmen, Religionen, Rassen, Gebräuchen [usw.]) vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung«. ¹⁶ Dabei gehe es um »die Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu ›uns‹ zu zählen« (KIS, 310). Wie sollte nicht das eigene, offenbar schon vorhandene ›Wir‹, das wenigstens durch die allseitige Anerkennung dieser Ähnlichkeit zu charakterisieren wäre, nach und nach ausgeweitet werden können, um bislang Fremde einzubeziehen, die dann ebenfalls davon profitieren dürften, zu ›uns‹ zu zählen?

16 Dem entsprechend äußert sich Rorty auch zur Sklaverei: P&Z, 164, 174; KIS, 310.

Dieses ›Zählen‹ entscheidet bei Rorty darüber, wer als ›Gegenstand‹ von Solidarität in Betracht kommt und wer nicht – wie anscheinend all jene, mit denen man nicht durch die besagten Wir-Intentionen verbunden *ist* oder verbunden *wird*, wenn entsprechend ›gezählt‹ wird. Wer wen wie ›zählt‹ oder zu ›zählen‹ befugt ist, beschäftigt Rorty genauso wenig wie die Frage, inwieweit Andere überhaupt ›zählbar‹ sind. Philosophen wie Kierkegaard oder auch Levinas, die im Zeichen einer unberechenbaren »passion of the infinite« oder einer unkalkulierbaren »infinite responsibility« auf der Spur waren, verweist er aus dem Politischen überhaupt und rät dazu, jegliches Übermaß eigener und fremder Ander(s)heit zumindest solange zu ignorieren, wie sich nicht jemand darüber beschwert.¹⁷

In dieser *Logik der Ausweitung* eines vermeintlich bereits gesicherten ›Wir‹ (KIS, 316), das durch die Stimme des liberalen Philosophen zum Ausdruck kommt, müsste es demnach vor allem darauf ankommen, Fremde empfindsamer zu machen und ihnen irgendwie (etwa durch »Überredung«) nahezubringen, dass es ›gut‹ ist (wie schon ›für uns‹), davon auszugehen, dass jede(r) verletzbar ist und dass es sich empfiehlt, darauf Rücksicht zu nehmen: »Für uns besitzen Männer und Frauen aller Zeiten und Breiten keinen anderen gemeinsamen Kern als ihre Verletzbarkeit durch Schmerz und Erniedrigung« (P&Z, 25, 40). Die entsprechende moralische Überzeugung und auf sie sich stützende Identität soll aus der geschichtlichen Erfahrung der eigenen (in diesem Falle vor allem der US-amerikanischen) Bürgerschaft hervorgegangen sein, der es in Zukunft darauf ankommen müsse, das »Versprechen« der eigenen Nation zu erfüllen, jenem Kern auch praktisch gerecht zu werden.

Hier mündet Rortys anti-philosophische Philosophie direkt in eine nationale, wenn nicht nationalistische, das eigene Land vor allen anderen Nationen auszeichnende »rhetoric of commonality«, die sich entschieden dagegen verwahrt, *differences* und irgendwelche *otherness* überzubewerten und womöglich gegen ein identitäres ›Wir‹ auszuspielen, wie es seines Erachtens Fürsprecher jener Minderheiten tun, die sich als lange Zeit versklavte, diskriminierte und verachtete bis heute nicht ›gesehen‹ und anerkannt fühlen (AC, 100 f.). Sich etwa auf eine Gegen-Identität zu versteifen, könne nur auf ein politisches Desaster hinauslaufen, denn Mehrheiten seien so

17 Vgl. AC, 77, 79 f., 91, 96, 100, 114, 123.

niemals zu gewinnen. Genau darauf komme es praktisch in erster Linie an; und deshalb müsse ›uns‹ daran gelegen sein, »Ausschau nach marginalisierten Gruppen [zu] halten«, die ›wir‹ – leider – »instinktiv immer noch unter ›sie‹ einordnen, nicht unter ›wir‹«, d.h. unter ein gemeinschaftliches *ethnos* (KIS, 316, 319).

Nicht aufgrund einer ohnehin unerkennbaren menschlichen Natur, einer noumenalen Wesensart oder intelligiblen Subjektivität, sondern schlicht aufgrund vergleichsweise glücklicher Umstände gehören ›wir‹ demnach bereits einer solchen ethnischen Gemeinschaft derart an, dass man ›uns‹ nicht mehr eigens erklären muss, warum es vielleicht gut ist, Andere als nicht zuletzt vermeidbarem Schmerz und Leid ausgesetzt zu begreifen, infolgedessen wenigstens die darin liegende Grausamkeit zu vermeiden und wieder Anderen im Übrigen Toleranz entgegenzubringen, etc. Fremde dagegen muss man davon wenn nicht zu überzeugen, so doch zu überreden versuchen; und zwar mit dem Ziel, sie in ein ›Wir‹ einzugemeinden, das idealiter alle Menschen einschließen können sollte, so dass keine »von der falschen Sorte« mehr übrig bleiben. Auf eine mehr oder weniger harte Probe gestellt wird man demzufolge immer dann, wenn man es mit Gewalttätern zu tun bekommt, die sich offenbar nicht im Geringsten um die Verletzbarkeit Anderer scheren oder sie sogar genießen, um auf allen ihren Registern zu spielen und ›Politik‹ damit zu machen. Solche Leute werden wir demnach, so scheint es, lediglich außerhalb des imaginären ›Wir‹ antreffen; und dann stellt sich im Grunde nur noch die Frage, mit welcher Form (legitimierter) Gewalt ›wir‹ gegen sie vorgehen, wenn sie sich nicht dazu überreden lassen, sich ›unseren‹ Überzeugungen anzuschließen.

Rorty stimmt in den Chor all jener ein, die in einem ethnisch zunächst sehr begrenzten Ethos, in Sitten, Gebräuchen, Üblichkeiten, Gewohnheiten, so kontingent sie sein mögen, die einzig verlässliche Basis privaten und politischen Lebens sehen, das sich auf der Höhe der eigenen Zeit ›menschlich‹ zu bewähren verspricht.¹⁸ Dabei vertraut er offenbar darauf, dass zumindest aus der Geschichte der eigenen Nation bzw. des Westens zwar nicht letztlich begründbare, aber nunmehr doch quasi-evident erscheinende Orientierungsmar-

18 Nach ›1945‹ ist der Weg einer solchen Berufung auf Üblichkeiten und Gewohnheiten aller konservativen ›Rehabilitierungsversuche‹ gemeinschaftlicher Identität speziell in Deutschland allerdings verbaut.

ken hervorgegangen sind, die sich kollektiv im Verständnis menschlichen Lebens als eines vielfältig verletzbaren überzeugend niedergeschlagen haben, dem in keiner Weise, schon gar nicht ›grundlos‹ und mutwillig, Gewalt angetan werden sollte.¹⁹ Es soll sich wenigstens in diesem beschränkten Rahmen gezeigt haben, dass es ›gut‹ ist, die Dinge so zu sehen, ohne sich etwa auf ein unbeweisbares Faktum der Vernunft, auf ein Wesen des Menschen oder auf angeblich jedermann einsichtige und insofern zwingende Gründe berufen zu können.

Auf den ersten Blick stellt sich das als eine überaus zeitgemäße Beschränkung philosophischer Aufgaben dar, nachdem jenes Faktum in seiner radikalen Kontingenz erkannt, das Projekt einer universalen Anthropologie nicht mehr plausibel zu machen und keine Letztbegründung mehr überzeugend zur Geltung zu bringen ist. Vieles fordert uns Rorty denn auch fortan zu unterlassen auf: die Suche nach verlässlichen Fundamenten unseres Daseins ebenso wie das Fragen nach einer alle Menschen verbindenden Natur, nach einem Wesen der menschlichen Gattung sowie nach einer allgemein und allein durch Argumente überzeugenden Vernunft. All das erscheint ihm irreführend und ganz und gar aussichtslos. Ohnehin wird man auf keinem dieser Wege diejenigen erreichen, auf die es am meisten ankäme: fremde Subjekte rücksichtsloser Gewalt, denen der Schmerz und das Leid, das sie selbst bei Anderen verursachen, nichts bedeutet, was sie in ihrem Tun irgendwie ethisch oder moralisch zu berücksichtigen hätten (falls sie es nicht zufällig sogar genießen).

Umso besser, scheint es, steht es um ›uns‹ selbst, jenes imaginäre ›Wir‹, das Rorty immerfort beschwört, ohne allerdings zu untersuchen, wie es praktisch, in rhetorischen Formen der Inanspruchnahme etwa, funktioniert. Dabei behauptet er, *er* sei »einer von uns« und könne als solcher nicht nur über ›uns‹, sondern auch ›für uns‹ sprechen; sei es auch nur als *Neubeschreiber* dessen, wer wir sind, sein oder werden können, bzw. wie sich die Wer-Frage

19 Von Quasi-Evidenz möchte ich nur in dem Sinne sprechen, dass vom Gegenteil auszugehen – also davon, dass Anderen durchaus ›grundlos‹, mutwillig und ohne jegliche Rechtfertigung Gewalt angetan werden kann – von vorherin geradezu derart abwegig und inakzeptabel erscheint, dass jede(r), die bzw. der das anders sehen würde, die Beweislast gegen sich hat.

überhaupt noch stellen und gegebenenfalls auch beantworten lässt, nachdem wir den Ballast einer mit ihrem offenbar notorischen Essentialismus weitgehend in die Irre führenden philosophischen Überlieferung abgeworfen haben. Zeitgemäß ist die Wer-Frage für Rorty allenfalls noch vermittelt dezentrierter Netze von kontingenten Überzeugungen zu beantworten, die unter anderen Umständen womöglich ganz anders ausgefallen wären. Kann die Vermeidung von Schmerz und Leid nicht in der Tat nur in sogenannten post-heroischen Gesellschaften überzeugen, wohingegen weitgehend auf kriegerischen Konflikt ausgerichtete Lebensformen wie etwa die der nordamerikanischen Crow-Indianer noch bis ins 20. Jahrhundert hinein nur Verachtung dafür gehabt hätten?²⁰

Aus heutiger Sicht, wenige Jahre nach Rortys Tod im Jahre 2007, erstaunt es, wie sehr die Schriften dieses Autors durch die Zukunft seiner eigenen Nation konterkariert werden, die in ihrer gegenwärtigen Verfassung nichts so sehr verdeutlicht wie den Befund, dass aus der gemeinsamen US-amerikanischen Geschichte *keine* Klarheit hinsichtlich der Bedeutung von Schmerz und Leid hervorgegangen ist. Das Beispiel der Grenzpolitik der USA beweist, wie weitgehend man im Gegenteil dazu bereit war, Andere aus dem moralischen Horizont derer, die im beschriebenen Sinne ›zählen‹, auszuschließen, um ihr politisches Schicksal weitgehend zu vergleichsgültigen (die im Norden Amerikas von ihren Eltern getrennt internierten Flüchtlingskinder inclusive).²¹

Keine Rede kann davon sein, es gelte nur, die eigene, sich selbst attestierte Sensibilität Fremden zugutekommen zu lassen oder sie zu ihr zu überreden, um das eigene ›Wir‹ auf diese Weise nach und nach zu erweitern. Im Gegenteil entspricht das, was bei Rorty als Apologie menschlicher Sensibilität aufgefasst werden kann, heute allenfalls einer Minderheitsposition, die zumindest für Außenstehende nicht erkennbar eng mit nationaler Identität zusammenhängt. Die Rhetorik des *America first!* mag weniger zu hören sein, praktisch setzt sich die entsprechende Politik weiterhin fort. In der fraglichen Grenzpolitik führt sie allzu oft zu einer Praxis *fortgesetzter Desensibilisierung* für das Schicksal der Betroffenen, gegen die eine Philoso-

20 Vgl. J. Lear, *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung*, Berlin 2021.

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

phie der Sensibilität, wie sie zumindest anklingt bei Rorty, wenig einzuwenden haben dürfte, die sie weitgehend auf die eigene Ethnie oder Nation beschränkt und eine Erweiterung über deren Horizonte hinaus nur von sich selbst ausgehend, aber nicht unabhängig von ihnen von fremden Anderen verlangt denken kann.

Jeden Gedanken an *außerordentliche* Ansprüche, die von ihnen aus in das eigene politische Leben hineinwirken und es von innen herausfordern könnten²², verbaut Rorty, da er mit Blick auf Kierkegaard und Levinas eine Überforderung, radikale Hyperbolik und Entgrenzung des Politischen fürchtet, die es ganz und gar ausschließen müsste, dass man im Rahmen einer mehr oder weniger abgeschotteten Lebensform »behaglich« mit sich selbst zufrieden wird. Ohne gleich jegliche (Selbst-)Zufriedenheit zu verachten, muss man sich doch fragen, ob Rorty nicht einen hohen, allzu hohen Preis für sie zu zahlen bereit war mit seinem Ansinnen, jegliche Überforderung durch radikale Hyperbolik und Entgrenzung allenfalls noch einer weitestgehend privatisierten Spiritualität vorzubehalten und sie als solche politisch unschädlich machen zu wollen.

Für die von Rorty in Anspruch genommene Sensibilität könnte sich das als fatal herausstellen, sofern anzunehmen ist, dass man sie grundsätzlich verfehlt, wenn man sie sich selbst bescheinigt und wie einen exportierbaren, generalisierbaren Wert abhandelt, statt sie *radikal als im Verhältnis zu Anderen infragestehende* zu begreifen.²³ Nicht wir bringen Fremden die frohe Botschaft einer Sensibilität, die wir »uns« selbst bereits zugutehalten, um ihnen sodann abzuverlangen, unserem vermeintlich schon so überaus guten Beispiel zu folgen; vielmehr sind sie es, denen wir Sensibilisierung als eine Herausforderung zu verdanken haben, die uns nicht zu Gebote steht. Allenfalls *werden wir* zunächst sensibilisiert und verhalten uns dann sekundär auch sensibel dazu. Doch sobald wir uns *die dabei stets*

22 Was in rezenten Diskussionen um den Begriff der Lebensform zu wenig oder gar nicht gesehen wird; was Taylor angeht, vgl. dessen *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1985, ch. 4; *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, London 1992.

23 Weitgehend unbezüglich auf Andere fällt auch fast alles aus, was Rorty zu narrativer Identität zu sagen hat, die statt Selbsterkenntnis Selbstbereicherung und -erweiterung möglich machen soll (KIS, 49, 51, 55), dabei aber kaum deutlich werden lässt, ob eine entsprechend offene Zukunft auch Andere etwas angeht, für die wir ggf. »jemand« sein werden.

fragliche Sensibilität zu *eigen* machen und sie gar in eine gegen Andere zu erhebende Forderung ummünzen, beginnt sie in Ideologie umzuschlagen, mit der man sich über Andere erhebt – über sie, die solange als Wesen »von der falschen Sorte« gelten müssten, wie sie nicht ›uns‹ entsprechen, ›uns‹, wie wir bereits wissen, dass wir und alle, die wir zu ›uns‹ zählen, von der ›richtigen Sorte‹ zu sein scheinen, allen gegenteiligen Evidenzen zum Trotz, die wir der jeweils eigenen Geschichte entnehmen könnten. Wie es scheint, mündet dieser Weg einer anti-philosophischen Philosophie²⁴, die erklärtermaßen in »Kulturpolitik« aufgelöst werden soll²⁵, am Ende nahezu unvermeidlich in anti-philosophische Selbstgerechtigkeit. Wenn die von Rorty so empfindlich zurückgewiesene Philosophie der Alterität ungeachtet aller Anfechtbarkeit eines für sich hat, dann wenigstens dies: uns genau davor zu warnen – obgleich längst deutlich geworden ist, dass auch sie gegen identitäre Aneignungen keineswegs immun ist, ob von rechts oder links.

Quer durch das politische Spektrum zeigt sich die Gefährlichkeit des ersten Personalpronomens im Plural in allen Facetten; zumal wenn es direkt in Hypostasierungen einer Art Gemeinschaft umgemünzt wird, die Fremde allenfalls noch als vorläufig noch nicht ins Eigene Integrierte gelten lässt. Das Beste, was man ihnen angedeihen lassen würde, wäre demnach, sie generöserweise als ›uns‹ gleich bzw. ähnlich gelten zu lassen. Daran ist verlässlich zu erkennen, wie alles Reden von kopernikanisch, evolutionär und psychoanalytisch zu begründender Dezentrierung, der sich auch Rorty explizit angeschlossen hatte (SO, 38 ff.), am Ende doch wieder in eine soziozentrische Affirmation unserer selbst als privilegiertes Selbst zu münden droht, das sich auch die Wahrnehmung und Beachtung des Schmerzes und der Demütigung Anderer noch selbst zugutehält. Doch beides widerfährt uns von ihnen her als zunächst ihnen widerfahrene Gewalt, als für sie Unerträgliches und für sie Unzumutbares. Die Frage ist, ob sich ein nicht dem Westen und der Gewaltgeschichte, aus der er hervorgegangen ist, exklusiv vorbehaltenes ›Wir‹ vorstellen lässt, das sich dem entsprechend dem *páthos* des Anderen stellt, ohne es sich identitär auf die eine oder andere Weise anzueignen und auf

24 Vgl. die Rezension d. Vf., von R. Rorty, *Pragmatismus als Antiautoritarismus*, Berlin 2023, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 76, Heft 2 (2023), 125–136.

25 S. o. Anm. 10.

diese Weise in der Selbstgerechtigkeit des Eigenen geradezu zum Verschwinden zu bringen. Sowohl in der Optik Rortys als auch Taylors dominiert dagegen die Sorge um ein kollektives, möglichst gemeinschaftliches Selbst, dessen Identität verloren zu gehen droht, wenn es vergisst, worauf es geschichtlich gründet: sei es auf *kontingenten* Überzeugungen, sei es auf einer *wahren* Gemeinschaft, wie sie Taylor im Gegensatz zu Rorty verteidigt.

4. Erinnerung an ›wahre‹ Gemeinschaft?

Mit einer Fundierung westlicher Identität auf kontingenten Überzeugungen kann sich Taylor nicht zufrieden geben, sucht er doch nach einer *wahren* (geschichtlichen und künftigen) Gemeinschaft, nicht nach Zugehörigkeit zu *irgendeiner*. Auch Taylor mag allerdings auf ein erzählendes, sich jetzt schon bewährendes Geschichtsdenken nicht verzichten. Notfalls auch gegen Hegel, der bekanntlich betont hatte, die Philosophie komme wie die Eule der Minerva stets zu spät, wenn das zu Erzählende bereits der Vergangenheit anheimgefallen ist.²⁶ Doch wer lehrt, was wahre Gemeinschaft ist? Wer ist ›wir‹ im Sinne der Zugehörigkeit zu ihr? Auf sehr bemerkenswerte Art und Weise scheiden sich an dieser Stelle die Geister. Für Taylor kann sich menschliche Gemeinschaft in Wahrheit niemals darauf beschränken, »Toleranz und behagliches Miteinander« (s.o.) auf die eigenen Fahnen zu schreiben, ohne sich dabei auf einen letzten Grund in einer unanfechtbaren Überzeugung zu berufen. Während Rorty behauptet, das, was Gemeinschaft ausmache, sei niemals in einem schlichten Sinne zu entdecken, hält Taylor wahre Gemeinschaft bereits für religiös bezeugt. Während Rorty einer progressiven Entschärfung kultureller Differenzen umwillen einer immer umfassenderen menschlichen Gemeinschaft das Wort redet (P&Z, 174), plädiert Taylor für energische Rückbesinnung auf eine scheinbar nur im Westen gedachte wahre Gemeinschaft, der ›wir‹ aber untreu geworden seien. Dafür ist Taylor offenbar den Preis einer polemogenen Verschärfung kultureller, religiöser und politischer Differenzen im Verhältnis zu all jenen zu zahlen bereit, die

26 Vgl. C. Taylor, *Hegel*, Frankfurt/M. 1978, Kap. XV.

sich in eine solche Gemeinschaft nicht eingemeinden lassen können oder wollen. Jedoch kaschiert er diese Differenzen im unentwegten Gebrauch, den er von einer Rhetorik des *Wir*-Sagens macht. Demzufolge waren »wir« einst in Wahrheit vergemeinschaftet; »wir« haben aber infolge des Eintritts in ein säkulares Zeitalter diese Gemeinschaft weitgehend bereits eingebüßt oder befinden uns zumindest in dieser Gefahr. Und sie kann nur abgewendet werden durch eine Wiedervergemeinschaftung, die »uns« vor einem Säkularismus zu bewahren verspricht, in dem »wir« »unsere« Seele und jeglichen Sinn unseres Lebens einzubüßen drohen.²⁷ Während Rorty sich in seiner Apologie der Toleranz und der Sorge für ein komfortables Leben auf bloße Gewohnheiten »bei uns im Westen« berief und sich in *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America* (1998) sogar auf den national-staatlichen Rahmen der USA zurückzog²⁸, greift der kanadische Hegel-Kenner Taylor entschlossen ins Weltgeschichtliche aus, wenn er das gegenwärtig vorherrschende säkulare Zeitalter als eine fatale Verirrung brandmarkt, aus der »wir« »uns« auf dem Weg der Erinnerung an die Vorgeschichte der Moderne befreien müssten. Nur so seien letztlich auch die verheerenden Wirkungen einer einseitigen Modernisierung korrigierbar, die sich anderswo im Wesentlichen als eine säkulare Verwestlichung weiterhin auswirke.

In dieser Perspektive breitet Taylor vor seinen Lesern ein Panorama der Moderne aus, in dem sie sich offenbar als vom Sinn ihres Lebens Entfremdete oder ihn Verratende wiedererkennen sollen. Die in *Ein säkulares Zeitalter* entfaltete Nach-Erzählung der Geschichte des Westens zielt kritisch auf einen gewissen Humanismus, dem Taylor die Hauptschuld an dieser Entfremdung und an diesem Verrat gibt. An diesem Humanismus übt er rigorose Kritik im Namen

27 Zur Kritik an derartigem Wiedervergemeinschaftungsdenken vgl. F. Trautmann, *Nichtmitmachen. Zur Negativität der Gemeinschaft*, in: Vf., A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile Negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*. Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2011, 181–200; E. Gräb-Schmidt, F. G. Menga (Hg.), *Grenzgänge der Gemeinschaft. Eine interdisziplinäre Begegnung zwischen sozial-politischer und theologisch-religiöser Perspektive*, Tübingen 2016.

28 AC, 97, 121. Rorty wäre von der neueren, populistischen Entwicklung der USA gewiss negativ überrascht, die doch sehr am von ihm unterstellten Vorbildcharakter der dortigen politischen Verhältnisse zweifeln lässt.

der historischen, nahezu ganz verlorenen, aber dringend wiederherzustellenden Identität eines »Wir«, für die er repräsentativ zu sprechen meint, wobei die Tonlage zwischen nüchterner Diagnostik und gelegentlich unheilvoller Prophetie schwankt. Was wird aus »uns«, fragt Taylor, wenn die fällige Rückbesinnung auf diese Identität unterbleibt? Die Aussichten sind offenbar finster, wenn es stimmt, dass »wir« in diesem Fall nur weitgehenden »Verlust so vieler maßgeblicher Werte«, zunehmende »Oberflächlichkeit«, »Leere«, »Fragmentierung«, »Überdruß« sowie »Verlust der Tiefe« zu erwarten haben, der schließlich ein »atonales Geheul der aufkommenden Egomanie« und »Kakophonie [...] an die Stelle von Sinn« treten lassen müsste, wie Taylor offenbar meint.²⁹ In diesem Stil begegnet uns hier zum wiederholten Male eine transatlantische Geschichtsphilosophie, die nicht darauf verzichten kann und will, künftige Geschichte wenigstens in düsteren Umrissen auszumalen, um Auswege aus einer für verfehlt gehaltenen säkularen Moderne zu weisen.

Dabei zeichnet sich auch Taylors Buch durch einen besonders unbedachten Gebrauch des ersten Personalpronomens im Plural aus. Auf diese Weise vollzieht es rhetorisch eine ständige Eingemeindung aller, die sich dem sogenannten Westen zurechnen, in ein Wir oder (wenn es nach Rorty geht) in ein *ethnos*, das nur gewaltsam als einheitliches auszugeben ist. Dessen ungeachtet sollte Taylors Buch optimistisch stimmen – nach der Devise: »wir« hatten die richtigen Einsichten, »wir« waren auf dem richtigen Weg; wenn »wir« uns nur daran erinnern, wird das auch für Andere weltweit wegweisend sein. So wird eine komplette Geschichtsphilosophie geliefert, die allerdings nicht reine Vernunft oder den (Hegel'schen) absoluten Geist westlicher Prägung zum Export anbietet, sondern gerade daran erinnern will, was die okzidentale Rationalität hat vergessen lassen: nämlich wie »wir« in Wahrheit eine menschliche Gemeinschaft bilden. Für Taylor kann das offenbar nur heißen: eine katholische Gemeinschaft, von der man sich auf den ersten Blick die allermeisten Menschen ausgeschlossen denken muss. Doch hier geht es weniger um eine Soziologie der Religionszugehörigkeit, sondern darum, das polarisierende Potenzial eines Denkens deutlich zu machen, das man in sozialphilosophischer Hinsicht als für den Westen

29 C. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* [2009], Berlin 2012, 632, 638, 920 [=EsZ].

repräsentatives ausgegeben hat. Die Frage ist allerdings, ob man das gelten lassen kann.³⁰

Schon die ersten Seiten von Taylors Buch *Ein säkulares Zeitalter* machen deutlich, dass sich die wie ein Panorama vor den Lesern ausgebreitete »Gesamtsicht« des Lebens im säkularen Zeitalter einer spezifischen Perspektive verdankt, die in der erstaunlichen Unbekümmertheit zum Ausdruck kommt, mit der sich Taylor – ganz ähnlich wie Rorty in diesem Punkt – an ein bestimmtes »Wir« wendet, ohne es konsequent in Anführungszeichen zu setzen. »Wir«, das sind diejenigen, »die wir im Westen leben«, dann aber auch »unsere« Vorfahren, für die (angeblich) ein »transzendenter Realitätsgrund« (EsZ, II) und das Streben nach einer Transformation, die über das normale menschliche Gedeihen hinausgeht, noch durchgängig präsent war, und zugleich diejenigen, die inzwischen die Transzendenz dieser »Realität« aus dem Auge verloren haben und gleichwohl unter ihrem Verlust leiden. So werden alle Menschen des Westens in eine implizit soziologisch diagnostizierte, aber empirisch nicht belegte Pathologie der Säkularisierung integriert, die sie alle um das Wesentliche gebracht zu haben scheint: Woran »wir« glauben, das haben »wir« v. a. durch die moderne Wissenschaft verloren, die eine immanente Ordnung der Natur erfunden hat und ein sinnindifferentes Universum beschreibt, das sich zu Fragen des Glaubens neutral verhält.³¹ War einst jene »Realität« derart präsent, dass es schier unmöglich (d.h. auch: *sozial unmöglich*, nämlich nicht geduldet) schien, *nicht* an sie zu glauben, so leben »wir« heute angeblich nur noch in einer immanenten Ordnung, die »uns« gegen jene

30 Vgl. etwa die mit Antonio Gramsci und Ernesto Laclau von politisch links ansetzende agonistische Programmatik Chantal Mouffes, die im Namen einer hegemonialen, sich gegen ›den‹ Neo-Liberalismus wendenden Machtstrategie ganz andere Konfliktlinien politischer Vergemeinschaftung zieht, die sie einerseits für notwendig und unvermeidlich hält, andererseits aber von jeglichem unbedingten Wahrheitsanspruch ausnimmt; C. Mouffe, *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin 2014.

31 Hier treten unverkennbare Reminiszenzen einer vor und nach dem sogenannten Dritten Reich im deutschsprachigen Raum weitgehend konsequent durchgehaltenen konservativen Kulturkritik zu Tage (man denke nur an Gottfried Benn), deren Vorgeschichte die jüngeren Adepten Taylors, die auf seinen Spuren einen der Moderne, den modernen Wissenschaften und einer technischen Rationalität zur Last gelegten Werte- und Weltverlust diagnostizieren, offenbar kaum bemerken.

»Realität« abschottet. »Wir« wussten einst um diese »Realität«; jetzt, im Lichte der modernen Wissenschaften, können »wir« sie auch in einem buchstäblich u-topischen Jenseits nicht mehr lokalisieren.³² Und das, so scheint es, ist der ultimative Verlust, der niemals hätte eintreten dürfen, wenn es denn stimmt, dass von ihm jeglicher (Richtungs-) Sinn menschlichen Lebens und Handelns ›letztlich‹ abhängt.

Aber hat es jenes »Wir« je gegeben? Wenn ja, handelte es sich um eine gewaltförmige Zwangsintegration, in deren Rahmen »man es unmöglich als Sache des einzelnen auffassen [konnte], wenn er ausscherte« und so scheinbar zur »Bedrohung für jeden« wurde (EsZ, 80)? Wirklich für jeden? Wer bedrohte hier eigentlich wen? Lag (und liegt noch heute) eine Bedrohung nicht gerade darin, gar nicht oder womöglich nur um den Preis der Einstufung als »Ungläubiger« und »Heide« ausscheren zu dürfen und gewaltsame Konsequenzen fürchten zu müssen? Taylor bedient sich auch dieser Begriffe wiederholt, ohne sie konsequent in Anführungszeichen zu setzen, so als fürchte er gar nicht, Leser zu verlieren, die sich mit einem derart polemogenen Sprachgebrauch nicht so leicht anfreunden werden, der unmissverständlich darauf aufmerksam macht, dass sich in jenes »Wir« weder vor der Moderne noch gar heute alle, »die im Westen leben«, gewissermaßen eingemeinden lassen konnten bzw. können. Eingemeindung ist hier das treffende Wort, denn Taylor lässt keinen Zweifel daran, dass er beansprucht, für »die Gemeinschaft der in Gemeinschaft existierenden Menschen« zu reden, die »also [!] durch die [katholische] Kirche« vergemeinschaftet sind (EsZ, 475). So affirmiert Taylor ein in Wahrheit, wie er meint, nur christlich (bzw. katholisch) zu vergemeinschaftendes ›Wir‹, das es in seiner Sicht offenbar unwillen westlicher Zivilisation *wieder zu vergemeinschaften* gilt, wenn die Pathologie des säkularen Zeitalters überwunden werden soll.

Jenseits dieses ›Wir‹ kann es diesen Prämissen zufolge überhaupt keine wirklich ›menschliche‹ Gemeinschaft geben, nur eine äußer-

32 So wird der modernen Wissenschaftsgeschichte die Hauptschuld am weitgehend als Verfallsgeschichte begriffenen Säkularisierungsprozess gegeben; welchen Anteil dagegen besonders die politische Gewaltgeschichte an der Zerstörung menschlicher Gemeinschaft gehabt haben mag, wird auf diese Weise ausgeblendet.

lich integrierte Gesellschaft von Individuen, die primär nur an ihrem eigenen guten, besseren oder noch besseren Leben und Fortkommen interessiert sind.³³ Der in der Kunst der Renaissance zum Ausdruck kommenden Individualisierungstendenz, die, verstärkt durch die Reformation, schließlich auch einer Intensivierung individuellen Glaubens zugutekommen konnte, gewinnt Taylor am Ende wenig ab, denn er spricht von einer »beispiellose[n] Vorrangstellung« des Individuums in der Moderne, die er ganz und gar negativ versteht, wo er sie in eine »heidnische« Selbstbehauptung bzw. -bejahung münden sieht (EsZ, 252, 260, 822). So wird das bloß noch innerweltliche Individuum geboren, das, wie Taylor meint, der modernen Gesellschaft zugrunde liegt und sich jener Gemeinschaft entzogen hat, die ihren Titel verdient. In der Öffentlichkeit reklamiert es Gleichheit für sich und wird so – ungeachtet seiner expressiven Individualität – den Anderen in einer scheinbar homogenen Gesellschaft immer ähnlicher, die nur noch durch Individuen und *für* Individuen funktioniert.³⁴ Dass eine solche Gesellschaft immerhin mit einer längst weit über die von Kant geforderte »Hospitalität« hinausgehenden³⁵, gastlichen Bereitschaft zur nicht-identitären Einbeziehung Fremder einhergeht³⁶, ändert nichts an Taylors suggestiver Frage: Interessiert man sich nicht nur noch für ein erbärmliches Behagen, das womöglich nur Leere zurücklässt, wenn es befriedigt ist (EsZ, 966 f., 1000, 1003)? Derartige Leere scheint Rorty demgegenüber weder zu

33 Vgl. A. N. Whitehead, *Die Funktion der Vernunft* [1929], Stuttgart 1974, 9.

34 Vgl. die aktuelle Bestandsaufnahme bei R. Casale, H.-C. Koller, N. Ricken (Hg.), *Die Sozialität der Individualisierung*, Paderborn 2016.

35 Gemeint ist bei Kant (im Entwurf *Zum ewigen Frieden*) zunächst nur das weltbürgerliche Recht eines/r jeden, anlässlich der Ankunft auf dem Boden Anderer »nicht feindselig« behandelt und nur abgewiesen zu werden, wenn das ohne Gefahr für Leib und Leben geschehen kann. Zur inzwischen vielfach diskutierten Frage, was darüber hinaus auf der Höhe unserer Zeit zu bedenken wäre, vgl. Vf., *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008; ders., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016.

36 Die übrigens auf eine Praxis der Aufnahme zurückgeht, wie sie auch im Verhältnis zu Neugeborenen (wenn auch anders ausgeprägt) festzustellen ist. Taylor hat offenbar keinen Blick für solche genealogischen Dimensionen der Gastlichkeit, so sehr erweist er sich fokussiert auf die Diagnose dessen, was er für einen weitgehenden kulturgeschichtlichen Degenerationsprozess zu halten scheint. Vgl. demgegenüber T. Shchytsova (Hg.), *In statu nascendi. Geborensein und intergenerative Dimension des menschlichen Miteinanderseins*, Nordhausen 2012.

ahnen noch gar zu fürchten. Und er vermisst weder die von Taylor reklamierte »Tiefe« menschlichen Lebens, noch sorgt er sich um jene Kritiker auf Nietzsches Spuren, die für das komfortable Leben all jener nur Verachtung übrig haben, die sich mit ihrem saturierten Glück ohne Weiteres zufrieden geben und darüber hinaus gar nichts zu vermissen scheinen; schon gar nichts wahrhaft Fehlendes.

Genau daran soll aus Taylors Sicht aber ein »ausgrenzender Humanismus« (EsZ, 41 ff.) die Hauptschuld tragen, der es sich im buchstäblich sinn-losen Universum der modernen Wissenschaften bequem macht (gegebenenfalls auch in Verbindung mit einem Camus'schen Heroismus des Absurden³⁷ oder auch durch einen geschmeidigen Pragmatismus à la Rorty). Hat er »uns« nicht auf derartige, bloß utilitaristisch disponierte Individuen reduziert und womöglich sogar damit zufrieden gemacht, ohne noch einen Sinn dafür zu haben, was in Befriedigungen gleich welcher Art niemals aufgehen kann? Hat er nicht die Substanz jenes »Wir« angegriffen und vielleicht zerstört? Hat er sich nicht in dieser Sicht der *Gewalt* schuldig gemacht, jeglichen von einer »transzendenten Realität« abhängenden Sinn zu zerstören?

Mit diesem Humanismus tritt Taylor freilich nicht in ein Gespräch ein. Man weiß nicht recht, wer gemeint ist, wenn auch nur als Repräsentant, den man stellvertretend für die humanisierende bzw. humanistische Tendenz der Moderne, d.h. für die *Gewalt ihrer Transzendenz-Indifferenz oder -Leugnung* anklagen könnte. Allzu viele und heterogene Kandidaten kommen in Betracht: Pico della Mirandola mit seiner Apologie des freien und schöpferischen Menschen; Thomas Hobbes mit seiner Lobrede auf die sterbliche Gott-

37 Für nicht ganz falsch hält Taylor die aus Camus' metaphysischer Revolte abzuleitende Maxime, sich angesichts einer sicheren Niederlage für das Richtige zu engagieren (EsZ, 978). Und zwar im »gleichgültigen Universum« (EsZ, 611, 624 f., 635) der post-galileischen Wissenschaft (EsZ, 904, 925, 946). Demnach sind wir eine vergängliche Lebensform auf einem sterbenden Planeten (EsZ, 950), der keine Richtschnur mehr hergibt, sondern jeglichen Anspruch auf Sinn und Erfüllung negiert (EsZ, 970, 974) und zur Selbstermächtigung einer autonomen, »von allem exogenen Sinn erlöst[en]« Sinngebung verführt (EsZ, 980). Das erinnert an Theodor Lessings »Sinngebung des Sinnlosen« (vgl. EsZ, 972), schließt aber dritte Wege aus, wie sie in einer Phänomenologie der Sinnbildung eruiert worden sind – nicht zuletzt mit Blick auf ein Leben von Anderen her und auf Andere hin, das in der Fixierung auf die Zerstörung des Kosmos nicht in den Blick kommt.

heit des *Leviathan* und mit ihm all jene Theoretiker einer von den Menschen selbst einzurichtenden staatlichen Ordnung von Hugo Grotius über John Locke bis hin zu Jean-Jacques Rousseau; der moderne Utilitarismus, der sich von Jeremy Bentham bis hin zu Bertrand Russell primär für das menschliche Wohlergehen interessiert; Immanuel Kant mit seiner Beschränkung der Religion auf die Grenzen der »bloßen Vernunft«; Friedrich Nietzsche mit seiner Apologie eines endlich ganz und gar zu sich selbst befreiten und sich selbst genügenden Menschen, dem als solchem gar nichts mehr fehlen würde – oder am Ende all jene, die wie angeblich die modernen Wissenschaftler davon ausgehen, wir hätten es nur mehr mit einer sinn-indifferenten Welt zu tun, mit der man (technisch) verfahren könne, wie man wolle.

Wohl am ehesten treffen Taylors Invektiven Jean-Paul Sartre, der tatsächlich programmatisch einen säkularen Humanismus verteidigt hat. Aber selbst bei ihm begegnen wir vielfältigen Spuren quasi-religiöser Öffnung menschlicher Erfahrung auf eine sich ihr entziehende Alterität hin, deren »Entzug« (»retrait«) sich als für jede Erfahrung des Anderen unverzichtbar erweist, die ihren Namen verdient.³⁸ So beweisen Sartres, kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs niedergeschriebene *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, wie nahe er Emmanuel Levinas gekommen ist³⁹, der nach einem großen *Versuch über die Exteriorität* (1961) einen *Humanismus des anderen Menschen* (1972) verteidigt und damit zugleich klar gemacht hat, wie obsolet eine strikte Scheidung von Transzendenz und Immanenz, Religion und Humanismus, Glaube und Wissen im Grunde längst ist. Dessen ungeachtet statuiert Taylor jedoch im Stile einer soziologischen Zeitdiagnostik, wir seien einer Immanenz, über die hinaus es »nichts gibt«, inzwischen rückhaltlos ausgeliefert, um dagegen seine Erinnerung an eine durch den Humanismus der Moderne angeblich verlorene oder verdrängte Transzendenz zu setzen. Wenn

38 Spuren dieser Gedanken lassen sich bis hin zu François Julliens jüngster Reinterpretation des Existenzbegriffs verfolgen, der zufolge eine sich uns entziehende, auf den Spuren von Descartes und Levinas auch als »unendlich« bezeichnete Alterität in jeder Begegnung im Spiel sein muss, die ihren Namen verdient. Ihr Entzug verweist auf Fehlendes, das wir als solches nicht verfehlen sollten. Vgl. F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, 56, 187 f.

39 Vgl. J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005; E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.

letztere aber durch religiösen Glauben verbürgt *ist*, ist nicht einzusehen, warum sie durch eine Wissenschaft in Frage gestellt worden sein soll, die sich allenfalls bis »vor die religiöse Frage« (Pascual Jordan) wagen, zu ihr selbst aber gar nichts beitragen kann.⁴⁰ Statt aber die in dieser Lage offenkundig gewordene *Schwäche des Glaubens* zu bedenken, lässt Taylor sich auf hunderten von Seiten über *Andere* aus, die das Bild jenes einheitlichen, angeblich durch die Moderne verloren gegangenen »Wir« empfindlich stören. Sie haben bei Taylor ihren Auftritt als »Ungläubige«, die im Verdacht stehen, sich mit der pauschal diagnostizierten »Seichtigkeit der modernen Zivilisation« als »hohle Menschen« indifferent zu arrangieren (EsZ, 1204, 1215). *Das* sind für Taylor die eigentlichen Opfer des säkularen Zeitalters, deren Krankheit, mit Kierkegaard zu reden, gerade darin zu liegen scheint, nicht einmal die Verzweiflung zu ahnen, in die sie angesichts ihrer Lage eigentlich stürzen müssten (EsZ, 1034). Der nicht-religiöse Mensch der Neuzeit, befindet Taylor, sei nur an seiner eigenen Autonomie und an seinem eigenen Innern interessiert; daher sei er im Grunde unfähig, etwas (wie Gnade) von Außen zu empfangen. Selbst in seiner Rezeptivität bleibe er noch ganz bei sich (EsZ, 24 f.). Selbst die erst in der Moderne sich zunehmend durchsetzende Anerkennung menschlicher Quellen der Sensibilität, der *compassion*, des Mitleids (*pitié*) und der Großzügigkeit (*générosité*) läuft für Taylor nur auf die Anerkennung bloß innerzeitiger und immanenter Quellen der Wohltätigkeit und damit auf eine »Stiftungsurkunde der modernen Ungläubigkeit« hinaus, der er »die christliche Religion beziehungsweise de[n] Katholizismus als einziges Bollwerk gegen die drohende Desintegration und Unordnung« entgegensetzt (EsZ, 1215).

Spätestens jetzt wird klar, dass Taylor es ablehnt, das säkulare Zeitalter seinerseits in säkularem Geist – d.h. hier: im Geist einer Menschen jeglicher Couleur zum freien Austausch einladenden, insofern gastlichen, zunächst nur auf die Ansprechbarkeit Fremder bauenden politischen Kultur – zu behandeln und dass er sich in der Frage, ob eine der von ihm behandelten Religionen, ein Atheismus, Agnostizismus oder Humanismus als »wahr« einzustufen ist, nicht wie die meisten Religionshistoriker und -soziologen zurückzuhalten

40 P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer*, Oldenburg, Hamburg 1963.

bereit ist. Er verteidigt eine Wahrheit der Säkularisierung, die weitgehend bestimmt, was er über Formen des Unglaubens und der Irreligiosität zu sagen hat, bei denen er sich gelegentlich fragt, ob es sich um Weisen der Indifferenz handelt, die man mit Max Weber als in religiöser Hinsicht unmusikalisch bezeichnen müsste, oder ob manche ihrer Manifestationen die Einstufung als »heidnisch« verdienen.⁴¹

Nicht nur mit Blick auf Enthusiasten, die öffentlichkeitswirksam »einen Anspruch auf göttliche Inspiration erheben« und sich unter Berufung darauf zu geheiligter Gewalt gegen Andere berechtigt glauben, auch im Hinblick auf all jene, die meinen, sich in einem religionswissenschaftlichen oder -philosophischen Diskurs solcher Kategorien ohne Anführungszeichen bedienen zu dürfen, muss man sich fragen, ob sie nicht eine Gefahr für Andere darstellen (EsZ, 467). Dass heute in der religionssoziologischen Forschung der Begriff des Heidentums bzw. des Paganismus vorwiegend nicht in denunziatorischer Absicht, sondern ›wertneutral‹ verwendet wird, um damit Anhänger alter Götterkulte oder auch Nicht-Religiöse von Christen, Juden, Manichäern etc. zu unterscheiden, ohne dass damit eine Abwertung vorgenommen wird, mag sein. Und inzwischen haben sich auch Neo-Paganisten Gehör verschafft, die mit diesem Begriff gewiss keine negative Auto-Diskriminierung verbinden. Unbestreitbar schreibt sich Taylor aber in eine politische Gegenwart ein, in der nicht nur im kulturellen Horizont des Islam »Heiden« als »Ungläubige« und »Gottesleugner« aufgefasst werden, die von der »richtigen« oder »wahren« Religion ausgeschlossen sind oder von ihr nichts wissen wollen. Genau so diagnostiziert auch Taylor die säkulare Moderne als eine im Grunde ›heidnische‹ – wobei das pagane Moment hier zwischen direkter Transzendenz-Leugnung einerseits und Vergleichgültigung der Immanenz-Transzendenz-Unterscheidung selbst andererseits changiert.

41 Vgl. demgegenüber die Rechtfertigung eines »monde légitimement désacralisé« im Zeichen eines »sacré humaine« bei Paul Ricoeur, *L'aventure technique et son horizon planétaire*, in: *Esprit* [zuerst in *Christianisme social* (1958)], mars-avril (2006), 98–109, hier: 104, 107, sowie die jüngere Diskussion um religiöse Lebensformen in: K. Eberlein-Braun, D. Schotte (Hg.), *Gelingen und Misslingen religiöser Praxis. Auseinandersetzungen mit Rahel Jaeggis »Kritik von Lebensformen«*, Berlin 2020.

Mit einer solchen Moderne mag sich Taylor nicht abfinden. So diagnostiziert und beklagt er, in der Öffentlichkeit gebe es keinen Gott mehr (EsZ, 13); eine weitgehende (wenn nicht radikale) Entleerung von allem Religiösen habe um sich gegriffen. Es herrsche nur noch die säkulare Zeit, in der sich auch das gesellschaftliche Leben heute vollziehe. Außerhalb dieser Zeit-Ordnung gebe es keine andere Zeit mehr. Aber stimmt sich der – zeitdiagnostisch nur schwer zu verifizierenden – Vorherrschaft eines säkularen Zeit-Rahmens nicht seit langem eine weitläufige Zeit-Kritik entgegen? Darunter auch ›inspirierte‹ Stimmen, die die Diagnose einer von jeglicher Religiosität entleerten Öffentlichkeit Lügen strafen. Genießt ›das Religiöse‹ nicht seit dem Ende des Kalten Krieges eine bis dahin ungeahnte Aufmerksamkeit – und zwar in allen rhetorischen Registern, von der religionswissenschaftlichen Expertise, ohne die man nicht einmal die religiös Fremden im eigenen Land richtig versteht, bis hin zur ausufernden Redseligkeit psychologischer Sorge um die Seelen ungefragter Anderer? Keineswegs bedeutete die Säkularisierung und die von Max Weber beschriebene Entzauberung der Welt, die ihr angeblich jegliches Geheimnis raubt, das gewaltsame Ende der Religion, des Religiösen oder der Religiosität (EsZ, 922). Im Gegenteil genießt das Religiöse in vielerlei Schattierungen eine unerhörte, von ständigen Klagen über zuwenig Aufmerksamkeit begleitete diskursive Konjunktur, die noch dadurch angeheizt wird, dass mehr oder weniger ›Inspirierte‹ den Verlust westlicher Identität heraufbeschwören, der angeblich durch eine säkularisierte Moderne droht. Wieder muss offenbar der Untergang des Abendlands bedrohlich bevorstehen, damit Wegweiser in künftiges Geschick Gehör finden, wo das Rettende wachsen soll.

In diese Konjunktur schreibt sich auch Taylor mit einer Säkularisierungskritik ein, die ein dem Anschein nach universales »Wir« für sich in Anspruch nimmt, von dem sie gleichzeitig unzählige Andere ausschließt, die es sich gefallen lassen müssen, nur als Objekte einer Diagnostik abgehandelt zu werden, an denen man die pathologischen Folgen eines scheinbar verheerenden Sinnverlusts studieren kann, der ihnen selbst womöglich gar nicht aufgeht. Nur mit Mühe kann Taylors Diskurs daher an das Selbstverständnis dieser ›Anderen‹ anschließen, wo es nicht auf verblassten oder überhaupt unzugänglich gewordenen ›letzten‹ Sinn vorgreift und an ihm verzweifelt, um einen »Weg nach draußen«, in ein Jenseits-der-Welt, zu suchen,

sondern an der Negativität des in der Gegenwart sich entzündenden Unerträglichen, Unannehmbaren und schlechterdings Intolerablen der Gewalt Maß nimmt, um zu ermitteln, was sinnvoll und dringend zu tun ist.⁴²

Nachweislich hat das, was wir in fragwürdiger Allgemeinheit ›Religion‹ nennen, an dieser Negativität ebenfalls maßgeblichen Anteil. Vor allem im Zeichen bestimmter Erscheinungsformen von Terrorismus steht heute ›Religion‹ jedweder Art grundsätzlich unter einem generalisierten Gewaltverdacht⁴³, der dazu zwingt, die Geschichte aller Religionen daraufhin zu befragen, wie sie sich ursprünglich, in historischer Perspektive und ihrem gegenwärtigen Sinn nach zur Frage mutwilliger Verletzung Anderer verhalten. Zugleich beteuern Verteidiger insbesondere der den Westen prägenden Konfessionen deren unbedingte Verpflichtung auf eine Überwindung ›der‹ Gewalt – ungeachtet widersprechender Befunde, die kanonischen Texten zu entnehmen sind. Demgegenüber wagt sich Taylor weit in die *Naturgeschichte der Gewalt* vor, indem er über deren *biologische* Erklärbarkeit spekuliert.

Liegen die Wurzeln der Gewalt etwa in ursprünglichen, womöglich hormongesteuerte Neigungen, deren Spuren sich bis heute in kollektiven Untaten vor allem »junger Männer« zeigen? Oder handelt es sich um *archaische*, aber kulturell überformte, essentielle und untilgbare Bedürfnisse nach Unmittelbarkeit und Gemeinschaftlichkeit, die die Aussicht auf eine endgültige Überwindung der Gewalt als ganz und gar illusorisch erscheinen lassen? Gehört Gewalt also zum ›Lauf der Dinge‹? Sollten wir uns insofern nicht nur mit ihr abfinden, sondern sogar mit ihr *versöhnen*? Handelt es sich nicht bei der biologisch verwurzelten, gegebenenfalls evolutionär erklär-

42 Was durchaus damit einhergehen kann, dass das, was sich jener Negativität widersetzt und in dieser Welt nicht aufgeht, nicht einfach ›jenseits‹, sondern in ihr gesucht wird. So wäre auch der Widerstand zu begreifen, den man mit Levinas mit der radikalen Alterität des Anderen einhergehend gedacht hat. Vgl. Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*; Freiburg i. Br., München 2018, Kap. X. Auf die Frage des Intolerablen kommt das Kap. XIV in diesem Bd. zurück.

43 H. Maier (Hg.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt/M. 2000; W. Schluchter (Hg.), *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg*, Weilerswist 2003; R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/M. 1994; *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?*, Berlin 2010.

baren Gewalt um eine irreduzible Konstante? Damit will es Taylor aber nicht bewenden lassen. Denn er hält derart reduktionistische Ansätze für grundsätzlich verfehlt, insofern sie die Frage nach dem *metabiologischen Sinn der Gewalt* gar nicht aufwerfen. Diese Frage muss für Taylor aber aufgeworfen werden, bedenkt man die seines Erachtens offenkundige Anziehungskraft der Gewalt, ihre befreienden Wirkungen und die für Taylor unbestreitbare Kraft ihrer numinosen Qualität. Aber gibt es ›die‹ Gewalt überhaupt? Kann man ihr *generell*, auf den Spuren Rudolf Ottos, zuschreiben, in Affekten wie Schauer und Furcht oder Anziehung das »Wunder des Seins« im Sinne der Anwesenheit eines »gestaltlos Göttlichen« zu enthüllen? Gilt das auch für die zweifellos religiös motivierte, nach wie vor aktive rassistische Gewalt des Klu-Klux-Klan, religiöser Fanatiker und sogenannter Fundamentalisten?

Taylor versucht sich so weit wie möglich einer moralistischen Pauschalverurteilung jeglicher Gewalt zu entziehen und gibt unumwunden zu, wie tief nicht nur »primitive« Religionen in Gewalt verstrickt waren, sondern bis heute »die Religion [!] in ihrer historischen Gegebenheit [...] von Gewalt durchsetzt ist« (EsZ, 1062). Mit Blick auf René Girard stellt er fest: »Es gibt nichts Befriedigenderes als ein heiliges Gemetzel«, denn es verbinde zwei Strategien zur Bewältigung des Schreckens: es reduziere »das Wilde« der Gewalt und nehme sie in die eigene Hand, um sie gegen Andere zu richten.⁴⁴ Bleibt es dabei nicht unumgänglich bis heute? Vor allem im Kampf gegen »Ungläubige« und »Heiden«, die Gott nicht fürchten? Wenn man sich von ihnen derart distanziert hat, dass es »keine Kompromisse mehr« geben kann, wie sollte man dann zögern, Gewalt gegen sie als göttliche zu affirmieren? In diesem Sinne gibt es »nach wie vor heilige Gewalt«, so dass die Gefahr auf der Hand liegt, »daß Greuelthaten geschehen, die im Namen Gottes vollbracht werden«, wie sie im Alten Testament berichtet werden.⁴⁵ Tatsächlich sind »wir [!] im Christentum [...] rückfällig geworden, was vielleicht nicht völlig vermeidbar war. Es gibt also nach wie vor den Segen der Gewalt« (EsZ, 1109). Das mag einigen Christen »Unbehagen« bereiten (von Opfern ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede). Aber besteht nicht eine »logisch-metaphysische Notwendigkeit zur

44 EsZ, 1076; Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, 319.

45 Erstes Buch Samuel, 15. *Neue Jerusalem Bibel*, Freiburg i. Br. 1985, 358.

Bestrafung der Verweigerer« des rechten Glaubens? Liegt das nicht unbestreitbar im Sinn einer göttlichen »Pädagogik« (EsZ, 1111)? Was sollte dann die »Rechtgläubigen« daran hindern, diese selbst einen Genozid wie den Völkermord an den Amalekitern nicht ausschließende Pädagogik in die eigenen Hände zu nehmen, um sie auf der Basis einer solchen »strafrichterlichen Anschauung« zu beschleunigen? Warum nur entwickelt sich diese Pädagogik ihrerseits in der Geschichte so, dass zumindest einige Formen der Gewalt, »die heutzutage völlig ausgeschlossen sind, früher eher entschuldbar waren, wie zum Beispiel heilige Kriege oder sogar Menschenopfer« (EsZ, 1116)? *Für wen* waren sie *wirklich* entschuldbar? Hat sich etwa ein Anspruch unbedingter Schonung auch des radikalen Feindes im Sinne einer *Humanisierung der Religion* nach und nach Geltung verschafft? Oder warum sonst erscheinen diese Formen der Gewalt heute völlig ausgeschlossen – so faszinierend sie manchen auch im Hinblick auf ihren numinosen Charakter nach wie vor anmuten mögen? Warum ist eine »Leugnung göttlicher Destruktivität«, eine Zurückweisung irreversibler Verdammnis und ein Niedergang der (Theologie der) Hölle festzustellen⁴⁶, zu der man die Feinde – nicht nur rhetorisch – allerdings nicht selten nach wie vor schicken möchte?

Ist wirklich schon ein Punkt erreicht, wo zumindest in einigen Religionen für Gewalt gar kein Platz mehr ist, wie Taylor meint, so dass der frühere Zusammenhang von Religion und Gewalt nachgerade unverständlich zu werden beginnt und eine Auskehr aus immer neuen Gewaltverkettungen denkbar wird? Mussten die fraglichen Religionen nicht versprechen, den ›Anderen‹, der ihnen nicht anhängt, unbedingt vor der *in ihnen selbst liegenden* Gewalt zu bewahren? Sollte es etwa so sein, dass tatsächlich der *Tod des Anderen als des Anderen* ihnen zu denken gab und sie vor dem Chauvinismus einer Selbstgerechtigkeit mehr und mehr bewahrte, die selbst im Krieg und im Genozid noch ein ›religionspädagogisches‹ Moment erkennt? Interessanterweise verweist Taylor zum Beleg auf die einschlägigen Forschungen von Philippe Ariès, die zeigen, wie der Tod des Anderen erst seit dem 19. Jahrhundert als solcher, in zunehmend

46 G. Steiner, *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 62 ff. Theologisch mag die Hölle außer Kurs geraten sein; in Redensarten wie »war is hell« hat sie überlebt.

säkularisierter Zeit, zum Vorschein gekommen ist⁴⁷ – aber nicht nur als endgültige Trennung eines bzw. einer Geliebten (was Taylor für den »schlimmsten Tod« hält), sondern auch als Tod eines anonymen Anderen – schließlich auch des »unbekannten Soldaten«.⁴⁸

Hatten sich nicht die in Europa vorherrschenden Religionen bis weit in die Zeit hinein, die auch unbekannten ehemaligen Feinden die Ehre erwiesen hat, an der Mobilisierung zum Krieg gegen sie beteiligt? Ist *ihnen* die gebieterische Forderung zu verdanken, der Gewalt ein Ende zu bereiten, wie Taylor suggeriert? Wer an dieser Stelle auf das Gebot der Feindesliebe verweist, sollte nicht übersehen, wie sehr eben diese Religionen ihr eigenes Erbe verraten haben. Worin auch immer der von Taylor gesuchte metabiologische Sinn der Gewalt liegen mag – es sind ihre extremsten, radikalsten und exzessivsten Erscheinungsformen im 20. Jahrhundert⁴⁹ gewesen, die zu der unbedingten Forderung geführt haben, auch Feinde jeglicher Couleur vor der vernichtenden Gewalt *ihrer Feinde* zu bewahren; und zwar in der aktuellen politischen Gegenwart, jetzt, und nicht erst in einer eschatologischen Perspektive der Überwindung jeglicher Gewalt.

Mit Recht macht Taylor darauf aufmerksam, dass auch zivilisatorischer Fortschritt in der Einhegung, Bändigung, Regulierung sowie schließlich der Kriminalisierung und Untersagung von Gewalt mit neuen Gewaltpotenzialen einherging. Bedient man sich nicht gerade im Zeichen solchen Fortschritts mit bestem Gewissen aufs Neue massiver Gewalt? Kehrt so nicht die älteste Gewalt, wie sie uns im Mythos vom Sündenbock überliefert ist, wieder? Je höher die Standards, an denen man sich und Andere misst, desto größer scheinen die Verachtung und der Hass in dem Fall ausgeprägt zu sein, dass ihnen nicht entsprochen wird. Die Religionen stehen hier vor dem gleichen Problem wie Spielarten eines säkularen, *prima facie* irreligiösen Humanismus: Wie können sie sich dagegen wehren,

47 Siehe Anm. 44 zu Kap. V in diesem Bd.

48 P. Ariès, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München 1981; R. Koselleck, M. Jeismann (Hg.), *Der politische Totenkult*, München 1994; S. Plotke, A. Ziem (Hg.), *Sprache der Trauer*, Heidelberg 2014.

49 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich ³1993; E. Traverso, *Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah*, Hamburg 2000; *Im Bann der Gewalt. Der europäische Bürgerkrieg 1914–1945*, München 2008.

dass »das Unterdrückte« wieder auftaucht, nämlich vor allem der Sündenbockmechanismus, der schließlich dahin führt, den Feind auf höchst selbstgerechte, chauvinistische und moralistische Art und Weise radikaler, vernichtender Gewalt auszuliefern, in der irrigen Meinung, sich vom *malum*, das er verkörpert, ein für allemal befreien zu können? Wie können sie *der Versuchung der Reinheit widerstehen*, die darin liegt, das Abgelehnte, in diesem Fall die Gewalt, unter keinen Umständen mehr mit sich selbst in Verbindung bringen zu wollen und es in Folge dessen auf Andere zu projizieren? Lässt sich eine derartige Reinheit nicht allemal nur durch (illusorische) Praktiken der Reinigung herstellen, denen diese Anderen zum Opfer fallen müssen? Wer sähe nicht, dass man auch im Zeichen der Achtung der Menschenrechte in die Falle einer solchen Ideologie der Reinheit geraten kann, mit der Folge, dass die Gewalt sich eine neue Basis verschafft und um so unerbittlicher, unbarmherziger und gründlicher auszuüben ist!⁵⁰

Taylor spricht in diesem Zusammenhang von rationalisierter Gewalt mit falschem gutem Gewissen, gegen die weder Religionen, die nach Überwindung der Gewalt streben, noch auch säkulare Ideologien und Humanismen gefeit sind. So stehen wir vor dem Paradox einer ständig drohenden Wiederkehr von Gewalt⁵¹ gerade durch diverse Varianten der Vorstellung, sich endgültig von ihr befreien zu können. D.h. nicht, dass man sich mit der Unmöglichkeit, damit zum Ziel zu kommen, leichthin arrangieren könnte. Denn man bedient sich der Gewalt, wie schon Maurice Merleau-Ponty in seinem Buch *Die Abenteurer der Dialektik* festgestellt, hat, mit umso weniger Bedenken, als sie angeblich den Dingen innewohnt.⁵²

Jede derartige ›Feststellung‹ von Gewalt läuft auch Gefahr, sie *festzuschreiben* und sie zu *affirmieren*, so dass man daraus geradezu einen Freibrief ableiten könnte, sich ohnehin unvermeidlicher Gewalt auch zu bedienen. Dagegen hilft wiederum weder religiös noch humanitär motivierte rigorose Abwehr einer als schlechterdings ›böse‹ eingestufte Gewalt, denn sie droht einer Aggressivität freien Lauf zu lassen, die gerade aus der vermeintlichen Überlegenheit einer Rechtschaffenheit keimt, die ganz und gar der Gewalt-Kritik

50 Vgl. H. Broch, *Menschenrecht und Demokratie*, Frankfurt/M. 1978.

51 C. Taylor, *Gewalt und Moderne*, in: *Transit* 23 (2002), 53–72.

52 M. Merleau-Ponty, *Die Abenteurer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1974, 113.

verpflichtet ist. So »entdecken wir zu unserer Überraschung und zu unserem Schrecken, daß wir das Böse reproduzieren, das uns doch ex negativo zur Selbstdefinition gedient hat« (EsZ, 1229).

Nicht einzusehen ist aber, dass der von Taylor zurückgewiesene Humanismus von den Abgründen der Selbstgerechtigkeit so wenig Ahnung haben kann, dass er sich solcher Aggressivität blindlings ausliefern müsste. Zweifellos lassen sich dafür, dass diese Gefahr nicht von der Hand zu weisen ist, ohne Weiteres Beispiele angeben. Aber ist säkularen Gewalt-Konzeptionen darum grundsätzlich weniger Fähigkeit zur Selbstkorrektur zu attestieren als diversen Religionen, die bis in die politische Gegenwart hinein das traurige Schauspiel radikaler Gewalt gegen reale und phantasierte Feinde aufführen? Immerhin haben solche Konzeptionen von der höfischen *courtoisie*, die bereits der Unterdrückung exzessiver Gewalt diente, über die bürgerliche Zivilität, mit der sich *jedes* Mitglied einer Gesellschaft anfreunden sollte, bis hin zur Achtung der Menschenrechte, die niemandem zu verwehren sind (auch radikalen Feinden nicht⁵³), aus den Desastern kollektiver Gewalt politisch deutliche Konsequenzen gezogen, die auch die Zurückweisung eines absoluten Souveränitätsanspruchs der modernen Staaten einschließen. Seitdem gibt es keine unverfänglichen »inneren Angelegenheiten« mehr, die es staatlicher Gewalt gestatten würden, nach eigenem Gutdünken mit »eigenen« Bürgern oder mit Fremden zu verfahren. Diese Konsequenzen sind historisch nur auf der Folie einer progressiven Sensibilisierung für den ohne Rücksicht auf Zugehörigkeit zu einer partikularen politischen Gemeinschaft oder Gesellschaft ins Spiel kommenden Anspruch des Anderen zu verstehen.

So gesehen zeichnet Taylor ein Zerrbild eines neuzeitlichen und modernen Humanismus, dem er unterstellt, nur ein sich gegen die Welt und Andere abschottendes Selbst hervorgebracht zu haben, das scheinbar kein »wesentlich soziales Leben« mehr führen kann, wie es angeblich in der »verzauberten [...] Welt unserer Vorfahren« noch möglich gewesen sein soll (EsZ, 79). Ist im Zuge des Prozesses der Entzauberung der Welt wirklich auch das Gefühl der Verwundbarkeit verschwunden (wie Taylor meint), ohne das es ein soziales Leben nicht geben kann (EsZ, 70)? Haben wir es im Gegenteil nicht jetzt erst mit diversen Versuchen zu tun, die Bedeutung dieses Be-

53 Vgl. das Kap. XV in diesem Bd.

griffs für soziales und politisch-rechtlich verfasstes Zusammenleben auszuloten?⁵⁴

Gewiss hatten die neuzeitlichen Staaten bereits ein unvergleichliches, wenn auch ständig prekäres Ausmaß an innerer Pazifizierung erreicht, bis sie im Desaster der beiden Weltkriege die Infragestellung ihrer ganzen politischen Substanz erfahren mussten.⁵⁵ Zugleich hat es gerade diese relative Sicherheit überhaupt erst erlaubt, sich für Rechtsverletzungen weltweit aufgeschlossen zu erweisen, wie es schon Kant in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) beschrieb. Hat die Moderne nicht Spielräume einer weit über das Samariter-Gleichnis (das bereits die gerade nicht spezifisch religiös fundierte Empathie für den Fremden vor Augen führt⁵⁶) und Antigones Trauer um Polineikes⁵⁷ hinaus gehenden Sensibilisierung für den Anderen als Fremden bzw. als Feind gezeitigt?⁵⁸ Und lässt sich diese Sensibilisierung nicht gerade als Register der Verletzbarkeit durch die Verletzung verstehen, die dem Anderen widerfährt?⁵⁹

Stimmt es, dass »das Zeitalter von Auschwitz und Hiroshima«, wo es *Amnesty International* und *Médecins Sans Frontières* hervorgebracht hat, »natürlich [!] tiefgreifende christliche Wurzeln« – und *nur solche* Wurzeln – offenbart (EsZ, 622)? Erklären sich die UN-Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes (1948) und die aus dem gleichen Jahr stammende Allgemeine Erklärung der Menschenrechte nicht aus der schieren Negativität radikaler, exzessiver und extremer Gewalt, der man jetzt erst wie im Deutschen Grundgesetz die ›unantastbare‹ Würde jedes Anderen entgegensetzt? Unter Verweis auf den anti-modernistischen *Syllabus* Pius IX. bestreitet auch Taylor nicht, dass nachdrückliche Zweifel an jedem Versuch angebracht sind, die fragliche Sensibilität für Gewalt nachträglich ›katholisch‹ für sich selbst in Anspruch nehmen zu wollen. Doch er zieht nicht genug in Betracht, ob sie ihre Quelle

54 Siehe dazu die Kap. VIII und IX in diesem Bd.

55 W. Lienemann, *Gewalt und Gewaltverzicht*, München 1982.

56 Vgl. W. Jens (Hg.), *Vom Nächsten. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter heute gesehen*, München 1984.

57 J. Butler, *Antigone's Claim*, New York, Chichester 2000.

58 J. Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?*, London, New York 2009.

59 Vgl. Vf. (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.

nicht in der Gegenwart verletzbarer, von Gewalt heimgesuchter und sich ihr widersetzender Subjekte selbst haben könnte, seien sie nun ›gläubig‹ (wie auch immer), ›ungläubig‹ oder in dieser Hinsicht unentschieden, abstinent oder indifferent. Der Auseinandersetzung mit unerträglicher und inakzeptabler Gewalt leistet gewiss einen Bärenienst, wer die Sensibilität für entsprechende Verletzungen nur bestimmten Überlieferungen und Traditionen exklusiv vorbehalten sehen möchte – um den Preis, sie Anderen im Grunde abzusprechen, solange sie sich nicht in einem eindeutig religiös inspirierten ›Wir‹ integrieren lassen, ohne das es menschliche Gemeinschaft in Wahrheit angeblich nicht geben kann, die der Gewalt so weit wie nur möglich entsagt – nachdem sie deren religiös-pädagogischen Sinn gebilligt hat.

5. Ausblick

Wer heute, im globalen Horizont, diese Auseinandersetzung voranbringen möchte, muss, scheint mir, das genaue Gegenteil tun: jene Sensibilität jenseits aller vorausgesetzten Gemeinschaft und unabhängig von jeglicher Politik der Eingemeindung Fremden zutrauen, anbieten und zumuten; und zwar in der Hoffnung, sie für eine Kritik und Politik der Gewaltreduktion fruchtbar machen zu können, die sich in keiner Weise von einem ›Wir‹ abhängig machen darf, das man zuvor für sich selbst exklusiv beansprucht hat. Taylor verschweigt seinen Lesern, wie sehr sich gerade im Rahmen einer säkularen, jeglichen exklusiven Besitzanspruch jener Art preisgebenden politischen Kultur eine Sensibilisierung für die Gewalt gezeigt hat, die Anderen widerfahren ist – eine Sensibilität, die auf die Spur *ihrer* Anspruchs führt, der fraglichen Gewalt nicht unterworfen zu werden. Davon abgesehen hat Taylors Mahnung Gewicht, dass jede Kritik der Gewalt, die darauf abzielt, sie sich endgültig vom Halse zu schaffen, Gefahr läuft, sie sich *a tergo* in der eigenen Selbstgerechtigkeit, im exzessiven Moralismus und in der Projektion auf Feinde wieder zuzuziehen. Das gilt selbst dort, wo man im Zeichen unbedingter Achtung angesichts des Anderen den Anspruch auf Gewaltlosigkeit in kaum mehr überbietbarer Art und Weise verschärft hat. Gerade dieser Anspruch, der stets nur einem Anderen

unter vielen *anderen* Anderen gelten kann, droht in eine maßlose, ihrerseits gewaltträchtige Überforderung umzuschlagen, wie die Gewalt-Kritik im Anschluss an Walter Benjamin, Emmanuel Levinas und Jacques Derrida bis hin zu Alain Badiou, Jacques Rancière und vielen anderen gezeigt hat.⁶⁰

Aber auch hier gilt, dass sich eine säkulare, keineswegs jeglicher Rückbindung (*religio*) an den Anspruch des Anderen abschwörende politische Kultur⁶¹ längst für diese Kritik geöffnet und in ihrem Sinne engagiert hat, statt nur einem bornierten Wohlergehen verhaftet zu bleiben, wie es Taylor und Rorty beschreiben. Es handelt sich nicht, wie Taylor es sehen möchte, um eine von allen Anderen und von allem Anderem ungerührte, kalt bleibende und desengagierte, sondern um eine erst angesichts extremer, exzessiver und radikaler Gewalt sensibilisierte Vernunft⁶², die letztlich auch für den radikalen Feind eintritt und sich auf diese Weise nicht zuletzt selbst davor bewahrt, in schiere Vernichtungspolitik umzuschlagen, in der die Gewalt auch über eine Politik triumphieren würde, die sich ihrer Überwindung verschrieben hat.

Taylor präsentiert sich uns weniger als Beobachter, denn als un-nachsichtiger Kritiker eines säkularen Zeitalters, das er als Diagnostiker einer Verlustgeschichte rekonstruiert, gegen die er eindeutig Partei ergreift.⁶³ Dabei ist sein Hauptgegner ein für unerträglich

60 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, Frankfurt/M. 2¹⁹⁷¹; Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*; J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991; A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt/M. 1994; J. Rancière, *Das Unvernehmen*, Frankfurt/M. 2002; A. Badiou, *Ethik*, Wien 2003; P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005; M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, München 2014.

61 Vgl. Vf., *The human person: vulnerability and responsiveness. Reflections on human dignity, religio and the other's voice*, in: Naharaim. *Journal of German-Jewish Literature and Cultural History* 4, nr. 1 (2010), 47-66; *Unconditional Responsibility in the Face of Disastrous Violence. Thoughts on religio and the History of Human Mortality*, in: *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019), 191-212.

62 Vgl. B. Keintzel, Vf. (Hg.), *Hegel und Levinas*, Freiburg i. Br., München 2010.

63 Den Begriff der Säkularisierung versteht Taylor weniger wie andere Autoren vor ihm von der Enteignung kirchlichen Eigentums her oder als »Verweltlichung der Welt«, sondern im Lichte der Herrschaft einer säkularen Zeit, die scheinbar jedes andere Zeitbewusstsein weitgehend verdrängt hat. Das erinnert an die

oberflächlich gehaltener Humanismus, gegen den er den Vorwurf erhebt, von einer transzendenten »Realität« nichts mehr wissen zu *wollen* und infolge dessen von wahrer menschlicher Gemeinschaft nichts mehr wissen zu *können*. Gerade im Namen einer solchen Gemeinschaft spricht Taylor aber für ein »Wir«, das, wie er offenbar meint, geradezu die Substanz des Okzidents repräsentiert, der sich seit langem im Zuge der Säkularisierung selbst zu ruinieren droht. So arbeitet Taylor an einer identitären Geschichte des Westens, die er katholisch in Beschlag nimmt. Infolge dessen bezahlt er in mehrfacher Hinsicht einen hohen Preis: (a) den Preis einer verkürzten Rekonstruktion einer säkularen Moderne, deren eigene, vor allem auf Gewalt-Kritik gemünzte Beiträge zur politischen Gegenwart er so nicht angemessen würdigen kann; (b) den Preis der Behauptung einer exklusiven Gemeinschaft, außerhalb derer es scheinbar gar keine wahre Gemeinschaft geben kann; auch nicht infolge einer solidarischen Gewalt-Kritik; (c) den Preis, den Westen auf eine Gemeinschaft zu verpflichten, die Fremden nur eine Eingemeindung anzubieten hat, nicht aber eine gastliche Begegnung zwischen im Verhältnis zueinander Fremden, die einander nichts voraus zu haben behaupten. Erneut laufen wir so Gefahr, in das schon vielfach, auch von Rorty variierte Schema »Der Westen vs. der Rest der Welt« zurückzufallen, wobei die Frage allein zu interessieren scheint, wie Andere »uns« nachfolgen können, wo »wir« längst auf dem richtigen Weg – diesmal der Vergemeinschaftung im Zeichen jener »transzendenten Realität« – waren. So wird zum wiederholten Male der Geist einer gastlichen Begegnung verspielt, die nur unter konsequentem Verzicht auf jegliche identitäre Aneignung der exklusiv in Anspruch genommenen Überlieferung für Fremde wird attraktiv sein können. Und man befleißigt sich einer Rhetorik exklusiver, Fremde *allenfalls* *generös* einbeziehenden Gemeinschaft, die gerade davon am allerwenigsten verrät, worin Gemeinschaft bestenfalls gründet: in der gastlichen Vergemeinschaftung mit Anderen, die als solche niemals in einer exklusiven Gemeinschaft werden aufgehen können und zu deren unverfügbarem Anspruch sie sich responsiv verhält. Das

zeitontologische Kritik Michael Theunissens, der in seiner *Negativen Theologie der Zeit* (Frankfurt/M. 1991) die Negativität des Ausgeliefertseins an die lineare Zeit der Moderne vom Verlust einer aionischen, anderen Zeit bzw. *des Anderen der Zeit* her rekonstruiert hat.

jedenfalls lehrt ein radikal revidiertes Gemeinschaftsdenken von Helmuth Plessner und Georges Bataille über Maurice Blanchot und Jacques Derrida bis hin zu Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito und Elena Pulcini.⁶⁴

Weniger denn je scheinen die atlantischen Frontlinien derart einfach zu verlaufen, wie es noch für Hegel den Anschein hatte, als er feststellte, die Neue Welt könne zum Kontinent der Sehnsucht für all jene werden, die das alte Europa nur noch langweilt. In diese Welt hat man auch viel Überholtes importiert, darunter Versatzstücke einer erzählenden Geschichtsphilosophie und eines Gemeinschaftsdenkens, das den Europäern durch kollektive Gewalt verleidet worden ist, die ihren alten Kontinent verwüstet hat. Das heißt freilich nicht, dass man diesseits des Atlantiks Anderen viel voraus hätte und dass ›wir‹ schon eine angemessene Vorstellung davon hätten, wie die Geschichte des Westens im globalen Horizont *anders* zu entwerfen wäre. Auch der Geist des Verzichts auf jegliche identitäre Aneignung der Lehren, die man aus der fraglichen Gewalt gezogen hat, sollte jedenfalls nicht wieder in ein Besitzdenken zurückfallen, das ›uns‹ als leuchtendes, anderswo nur noch nachzuahmendes Beispiel dafür präsentiert, was menschliche Gemeinschaft und Geschichte angeblich in Wahrheit ausmacht. So, wie Taylor aber in seiner transatlantischen Säkularisierungskritik genau das vor Augen führen will, unterminiert er eben jenes *Wir*, von dem er fahrlässig selbstgerechten Gebrauch macht.⁶⁵ Die Frage, vor die uns Rorty und Taylor stellen, lautet daher, wie ›wir‹ das vermeiden können,

64 J.-L. Nancy, *Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des ›Kommunismus‹ zur Gemeinschaftlichkeit der ›Existenz‹*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 167–204; R. Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin 2004; E. Pulcini, *Das Individuum ohne Leidenschaften. Moderner Individualismus und Verlust des sozialen Bandes*, Berlin 2004; M. Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007; J.-L. Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007; Vf., *Ausgesetzte Gemeinschaft – unter radikalem Vorbehalt. Fragen zur aktuellen Kritik jeglicher Vergemeinschaftung mit Blick auf Helmuth Plessner und Jean-Luc Nancy*, in: Vf. et al. (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie*, 55–76; J. Spitta, *Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee*, Bielefeld 2013; M. Gutjahr (Hg.), *Orte des Negativen. Sprache, Bild und Gemeinschaft bei Maurice Blanchot* (i. E.).

65 In der aktuellen Auseinandersetzung mit C. Taylor (wie auch in seinen Antworten auf sie) bleibt dieser Zusammenhang weitgehend unterbelichtet; vgl. C.

ohne ganz und gar auf ein Reden und Schreiben in der ersten Person Plural verzichten zu müssen, in dem wir zu ermitteln versuchen, was in Anbetracht der eigenen Geschichte *nicht zu verwerfen* ist: eine nicht selbstgerechte, nicht für sich selbst vorrangig oder exklusiv in Anspruch genommene Kritik der Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen, die sie allererst von denen her zu entfalten hätte, die ihr unterworfen waren und sind.

Taylor, *Replik*, in: M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011, 821–861.