

Epilog

Aus politischer Verzweiflung (neue) Hoffnung?

1. Kriegerische Gewalt als Anachronismus und anscheinend unabwendbare Bedrohung (738) | 2. Zur Zukunft der Zukunft als solcher – im Durchgang durch Hoffnung und Verzweiflung (752)

*Verzweiflung ist besser als die Hoffnung.*¹

Weder die im negativen Sinne herausragenden Gewalttäter noch die in der Moderne eher im Hintergrund wirkenden Organisatoren systematischer Gewalt, ihre zahlreichen Mitläufer und *bystander* sind je als solche ›fertig‹ zur Welt gekommen. Selbst die in diesen Hinsichten ›Begabten‹ mussten vielfach erst eine regelrechte »Schule der Gewalt« durchlaufen – wie im Fall des bereits kurz nach der Machtübernahme Hitlers im März 1933 eingerichteten KZ Dachau, das der Leiterin der heutigen Gedenkstätte zufolge geradezu als Modell für die SS fungiert hat.² Auch systematisches Quälen und Umbringen ›in großem Stil‹ will offenbar gelernt sein. Dabei konnten ganz unterschiedliche Motive, Umstände und Charaktere von Tätern zum Zuge kommen, vom bloß willfährigen, ja gleichgültigen Gefolgsmann und Vollstrecker bis hin zum Willkür- und Exzesstäter aus rassistischer oder totalitärer Überzeugung, wie schon Herbert Jäger gezeigt hat.³ Doch in der einen oder anderen Weise scheinen diejenigen, die sich Gewalt zuschulden kommen lassen, in der Tat ein ›Problem‹ mit der Existenz der Anderen als solchen zu haben, die ihre Gewalt erleiden müssen. So oder so, sei es in der systematischen

1 W. Weyrauch, *Die Davidsbündler*, in: B. Schmidt, H. Schwenger (Hg.), *Die Stunde Eins. Erzählungen, Reportagen, Essays aus der Nachkriegszeit*, München 1982, 140–175, hier: 173.

2 Gabriele Hammermann wird hier zitiert nach: www.welt.de/regionales/muenchen/article114642324/In-Dachau-lernten-die-KZ-Funktionaere-zu-quaelen.html; vgl. J. Balthasar, *In Dachau lernten die KZ-Funktionäre zu quälen*, in: *Welt* (21.03.2013).

3 H. Jäger, *Verbrechen unter totalitärer Herrschaft. Studien zur nationalsozialistischen Gewaltkriminalität*, Frankfurt/M. 1982; *Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt*, Frankfurt/M. 1989.

Misshandlung, sei es im Modus weitgehender Vergleichsgültigkeit des Lebens und Sterbens Anderer, muss sich die Gewalt auf Andere als solche beziehen. Daran kann sie nichts ändern: die Alterität der Anderen ist unumgänglich im Spiel, selbst wenn die Gewalt es förmlich darauf anlegt, zu beweisen, dass davon keine Rede sein kann. So hat es schon Sartre in seiner noch während des Zweiten Weltkriegs verfassten, 1943 im besetzten Paris veröffentlichten »phänomenologischen Ontologie« gesehen. Dabei konzentrierte er sich seinerzeit allerdings auf Phänomene des Hasses. Hass richtet sich demnach nicht einfach auf irgendetwas ›Hassenswertes‹ an Anderen, sondern auf sie selbst, ja auf die »Existenz schlechthin« des Anderen⁴, mit dessen Freiheit die Hassenden scheinbar nicht leben können. Dabei kann der Hass nicht umhin, implizit die radikale, unverfügbare Freiheit des und der Anderen, letztlich aller Anderen »anzuerkennen«, wie Sartre meinte. Und selbst wenn es gelingt, diese(n) eine(n) Andere(n) zu beseitigen, nichts lässt sich daran ändern, dass sie bzw. er »gewesen ist«. Für immer, so scheint es, werden diejenigen, die Anderen wie auch immer konkret Gewalt angetan haben, von deren Existenz »kontaminiert« bleiben.⁵ Insofern erweist sich der Hass als geradezu ausweglos. Er verspricht scheinbar – wie auch nicht in ›heißen‹ Hass, sondern scheinbar ganz gleichgültig oder ›kaltblütig‹ vollstreckte Untaten – radikale *Befreiung vom Anderen als solchen* und insofern eine Art Frieden: Wenn nur »die anderen verschwunden sind – so lautet die Botschaft – wird Friede herrschen; Friede wird sein, wenn die anderen – so die Konsequenz – ausgesondert, verbannt, unschädlich gemacht, über die Grenzen expediert, als ›Unruheherd‹ liquidiert sind«, wie der Historiker Karl Schlögel in seinem Buch *Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang* formuliert und damit andeutet, auch rezente andere, nicht geradewegs tödliche Formen von Gewalt könnten auf die gleiche Spur führen: auf die Spur des Ansinnens nämlich, sich auf die eine oder andere Weise Anderer als solcher zu entledigen.⁶ Der phänomenologischen Onto-

4 Vgl. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993, 716.

5 Ebd., 719; vgl. Vf., *Anderer hassen – Im Horizont weltweiter Vergesellschaftung*, in: *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*, Freiburg i. Br., München 2018, Kap. XXIX.

6 K. Schlögel, *Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang*, München, Wien 2002, 86.

logie Sartres zufolge ist es jedoch vollkommen unmöglich, den oder die Andere(n) ›restlos‹ und endgültig loszuwerden. Insofern gibt es keine »Endlösung«. Und doch sind wir mit Endlösungen ohne Ende konfrontiert.

Immer von neuem geht man gegen Andere erst diskriminierend, früher oder später dann mit eskalierender, exzessiver und radikaler Gewalt vor, wenn es vollkommen unmöglich erscheint bzw. infolge entsprechender Propaganda überhaupt erst unmöglich gemacht wurde, noch weiter mit ihnen zu leben bzw. zu ko-existieren, wo- zu man aber dieser Ontologie zufolge auf Gedeih und Verderb verdammt ist. Besser wäre es demnach, sich damit endlich zu arrangieren und alle Versuche ganz und gar aufzugeben, die Existenz des bzw. der Anderen als solchen (ganz gleich, wie man ihn bzw. sie im Einzelfall ›bestimmt‹, ›definiert‹ und ›kategorisiert‹ hat) beseitigen zu wollen. Aber wie sollte das je möglich sein, wenn es immer wieder Einzelne, von vielen Anderen Ermächtigte gibt, die weit über individuellen Hass hinaus dazu in die Lage versetzt werden, ganze Ethnien, Völker, Länder und sogar Staatensysteme gegeneinander aufzubringen, wie es auch die jüngsten neo-imperialen Autokraten tun? Muss ihnen nicht unter allen Umständen das Handwerk gelegt werden, bevor sie größeren Schaden anrichten können – aber ohne selbst in die Logik des Eliminierens hineinzugeraten? Müsste nicht in alle politischen Lebensformen Sicherungsmaßnahmen dagegen eingebaut werden, dass es überhaupt erst zur Ermächtigung einiger Weniger kommt, die nach einschlägiger Erfahrung dann als »Führer« die Gewalt in großem Stile entfesseln oder überhaupt erst hervorbringen? Wie wenig man auf diesem Wege bislang erreicht hat, wird in der politischen Gegenwart offenkundig. Nicht zu beschönigen ist daher die selten offen ausgesprochene, aber nicht zu leugnende Drohung radikaler Enttäuschung aller Erwartungen, die menschlichen Verhältnisse nachhaltig befrieden zu können – eine Enttäuschung, die in Verzweiflung am Politischen selbst münden könnte. Wird man »trotz allem«, wie es Paul Ricœur mehrfach formuliert hat, weiterhin auf eine politisch-rechtliche, demokratische Pazifizierung der menschlichen Lebensverhältnisse bauen bzw. unweigerlich zählen müssen, weil gar nichts anderes übrig bleibt, als darauf zu hoffen, oder ist diese Verzweiflung längst bei vielen eingetreten und erfasst schonungslos auch diese Hoffnung? Und wird sie derart um sich greifen, dass sie in anti-politischen Defaitismus

umschlägt, der auf seine Weise zum Andauern der herrschenden unfriedlichen Verhältnisse beiträgt? Oder ist vielmehr gerade der Verzweiflung zuzutrauen, dem Verlangen nach dauerhafter Befriedung globaler menschlicher Ko-Existenz neue Energie zuzuführen? Beides, die Verzweiflung und eine vielleicht gerade aus ihr hervorgehende und ihr standhaltende Hoffnung, möchte ich in dem folgenden abschließenden Ausblick zur Sprache bringen.⁷

1. Kriegerische Gewalt als Anachronismus und anscheinend unabwendbare Bedrohung

Bis zu dem Tag im Februar des Jahres 2022, als Vladimir Putins Russland die Ukraine zu überfallen begann⁸, begriff man sich im europäischen Westen international weitestgehend entfremdet und allenfalls noch »von Freunden umzingelt«.⁹ Und man erwartete, dass sich eine pazifizierte europäische Nachbarschaft auch jenseits der eigenen Grenzen als unwiderstehlich attraktiv erweisen würde. Zwar war man weiterhin bis an die Zähne bewaffnet geblieben, beklagte

7 Dabei geht es allerdings nicht schlicht darum, etwa Hoffnung »zu machen«, wie es manche versuchen, die Anderen auch ungefragt »gut zureden« wie philosophische Priester, sondern um eine *Untersuchung* der fraglichen Begriffe und der Erfahrungen, für die sie stehen. Das »ermutigende« Predigen bleibe anderen überlassen.

8 Bekanntlich nach längerem Vorlauf. Die russische Aggression hat in militärischer Form spätestens 2014 eingesetzt. Es kann abgesehen davon keine Philosophie der Gewalt im Allgemeinen und des Krieges im Besonderen geben, die grundsätzlich über gewaltsamen und kriegerischen Ereignissen stünde oder sie adäquat vorwegzunehmen vermöchte. So wissen wir auch nach bereits über zwei Jahre andauernder russischer Aggression nicht, wohin dieser Krieg demnächst führen wird. Vom Sturz des Moskauer Potentaten – sei es auf dem Weg eines Tyrannenmords, sei es auf dem Weg eines von Oligarchen, die um ihre Profite fürchten, initiierten Putsches – bis hin zum Atomkrieg erscheint vielen alles möglich. Unter dem Vorbehalt unvermeidlicher Vorläufigkeit steht denn auch weiterhin alles, was im Folgenden, in aller gebotenen Kürze, vor dem Hintergrund des Teils A dennoch zur Frage beizutragen ist, ob die Abschaffung des Krieges als eines monströsen Anachronismus auf der politischen Agenda steht oder ob sich diejenigen, die uns das glauben machen, über den Krieg geradezu täuschen, wenn wir ihn als permanente und unabwendbare Bedrohung aufzufassen haben.

9 Nach einem dem ehemaligen Bundespräsidenten Johannes Rau, aber auch anderen zugeschriebenem Diktum.

noch am gleichen Tag aber die angebliche ›Rückkehr‹ des Krieges nach Europa – offenbar in dem Glauben, er habe sich längst endgültig anderswohin, in den Mittleren Osten, nach Afrika und Asien zurückgezogen. Sollten nicht zwei Weltkriege genügt haben, um wenigstens die europäischen Staaten angesichts der unvergessenen Folgen endgültig davon abzuhalten, je wieder etwas Ähnliches heraufzubeschwören? Erscheint uns dieser Krieg nicht als krasser Anachronismus, der uns dazu zwingt, frustrationsresistent am normativ als richtig Erkannten festzuhalten – d.h. *wenigstens* am seit 1928 geltenden Verbot des Angriffskrieges (Briand-Kellogg-Pakt)? Oder haben wir uns etwa irenischen Illusionen einer nachhaltigen europäischen Pazifizierung hingegeben und nicht begriffen, dass Krieg weiterhin auf diesem Kontinent und überall auf der Welt eine permanente Bedrohung darstellt – nicht nur dank der unseligen, die Ost-West-Verhältnisse im Kalten Krieg prägenden und bis heute keineswegs obsoleten Doktrin der *mutually assured destruction* (MAD), sondern auch aus ethnischen und machstrategischen Gründen, die angeblich aus den sogenannten ›Interessen‹ von Staaten und Imperien selbst hervorgehen? Werden deren konfligierende Interessen nicht auch in Zukunft immer wieder drohenden Krieg heraufbeschwören müssen? Ist es nur klug und realistischerweise politisch geboten, sich darauf im Vorhinein einzustellen? Wer das wie zahllose ›Realisten‹ behauptet, hat der aber nicht die Unabwendbarkeit unseres Bedrohtseins durch Krieg bereits affirmiert und radikalen Widerstand gegen den Krieg aufgegeben?

Doch was kann und muss es heute bedeuten, radikalen Widerstand gegen ›den‹ Krieg aufzubieten? Genügt es, sich im Geiste Kants weiterhin auf »Ewigen Frieden« zu verpflichten, dessen Früchte allenfalls erst viel später Lebende werden genießen können, wenn überhaupt je jemand? Wie sollte man sich in der Zwischenzeit mit unzähligen weiteren Opfern kriegerischer Gewalt und mit der andauernden Bedrohung durch Krieg abfinden, noch lange ohne jede Aussicht darauf, ihn gänzlich abschaffen zu können? Mit einer Vielzahl inzwischen unter dem Oberbegriff *armed conflicts* subsumierter und im gleichen Zug semantisch normalisierter sogenannter *Neuer Kriege*, die anderswo geführt werden, hatten sich viele arrangiert. Und darin konnten sich all jene bestätigt sehen, die immer schon gewusst haben wollen, dass die Menschen seit jeher im Zeichen des Krieges leben mussten und dass die Staaten der

Neuzeit sowie die Imperien der Moderne gar nicht anders konnten, als die ihnen zur Verfügung stehenden Gewaltpotenziale ins schier Unermessliche zu steigern, da sie von ihren Gegnern auch nichts anderes zu erwarten hatten. Bestätigen das nicht bis heute auch alle Mächte, die über den prestigeträchtigen Besitz der Atombombe verfügen oder in ihn zu gelangen versuchen?

Vor dieser Lage stehen wir nach wie vor; daran hat der Krieg gegen die Ukraine grundsätzlich anscheinend nichts geändert. Nur muss er uns in den Augen der Realisten jetzt die letzten Illusionen über eine wenigstens innerhalb von Europa ›endgültig‹ gelungene Befriedung austreiben. Das könnte auch die gefährlich resignative Konsequenz zur Folge haben, dass wir glauben, es sei so gut wie nichts erreicht worden, wenn es keine pazifizierende Pädagogik, keine rechtliche Befriedung und kein internationales Institutionengeflecht (angefangen bei der UNO) effektiv zu verhindern vermag, dass *einer* kraft souveräner Entscheidung mit der Unterstützung einer zuvor gleichgeschalteten Presse und einer willfährigen Armee wie jüngst in Russland *alles* zu ruinieren drohen kann. Insofern scheinen wir nach wie vor dem Krieg als einer permanenten Bedrohung ausgeliefert und ihm geradezu »verfallen« zu sein (wie es der tschechische Philosoph Jan Patočka ausgedrückt hat¹⁰), zumal wenn sich auch unser Denken ganz und gar dieser Bedrohung unterwirft. Handelt es sich um ein seit jeher und bis heute dem Krieg verfallenes Denken?

Seit alters lebten die Menschen in Konflikten, im Kampf miteinander und im Krieg gegeneinander. Und bis heute verteidigen diverse Autoren die Auffassung, das sei, wenn nicht bellizistisch geradezu zu bejahen, dann doch schlicht unvermeidbar. Demnach wäre es ganz unrealistisch, kriegerische Gewalt ›endgültig‹ überwinden zu wollen – statt Krieg nur immer wieder aufzuschieben, d.h. ›auf später zu vertagen‹. Mehr steht uns ohnehin gar nicht zu Gebote, behaupten die Realisten. Nachweislich hat allerdings erst die Moderne einen Militarismus hervorgebracht, der es darauf anlegte, das politische Leben »in jeder Minute«¹¹ rückhaltlos auf künftige Kriege hin auszurichten – sogar nach dem Desaster des Ersten Weltkriegs,

10 Siehe Kap. II, Anm. 47 in diesem Bd.

11 S. Zweig, *Ein Wort von Deutschland* [1914], in: *Die schlaflose Welt. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1909–1941*, Frankfurt/M. 1990, 30–33, hier: 30.

in dessen Ausgang der nächste bereits angelegt war.¹² In seinem aufrüttelnden Text *Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das zwanzigste Jahrhundert als Krieg* beschränkte sich Patočka jedoch nicht auf Fragen der Gegenwartsdiagnostik; vielmehr schien er sagen zu wollen, dass seinerzeit keineswegs nur Deutschland oder Europa, sondern *das Denken im Allgemeinen* weitgehend dem Krieg verfallen war, auch das der Philosophen. Und dabei signalisierte seine eigene Kritik daran *zugleich* eine Distanz, die mit dieser Diagnose nicht leicht zu vereinbaren ist. Einerseits berief sich Patočka auf Heraklit, der bekanntlich behauptet hatte, der Krieg (*pólemos*) beherrsche als *König* alle Dinge oder bringe sie als deren *Vater* selbst hervor.¹³ Andererseits wollte er offenbar ein gänzlich *entwaffnetes Denken* entfalten – ausgehend von der Solidarität der *im* und *durch* den Krieg »Erschütterten«, die, wie er meinte, »nein« sagen müssten »zu allen Mobilisierungsmaßnahmen, die den Kriegszustand verewigen« – sei es auch nur dadurch, dass sie den ›Ausbruch‹ neuer Kriege lediglich vertagen.¹⁴

Patočka affirmierte keineswegs eine *Herrschaft* des Krieges, um sich mit unabänderlicher Unterwerfung unter sie einfach abzufinden. Tatsächlich kann es ohne solche Maßnahmen nicht zu länger anhaltendem Krieg oder gar zu einer Polemokratie kommen. Dazu bedarf es nicht zuletzt einer lügnerischen Propaganda, die ein Publikum, dem man die Wahrheit gezielt vorenthält, glauben macht, in der Vernichtung von Feinden liege die Lösung aller dringendsten Probleme; und es bedarf dazu immer neu angefachten Hasses, effektiver Waffenproduktion in großem Stil und nachhaltiger Logistik etc. Krieg, heißt das, *herrscht* niemals bloß von sich aus, ohne unser eigenes Zutun.

Seit ›1945‹, im Zeichen der Atombombe, scheint es kein Denken mehr geben zu können, das sich nicht wenigstens im Schatten permanent drohenden Krieges befinden und sich nicht *auch* dazu verhalten müsste. Seitdem umfasst die Bedrohung durch Krieg tatsächlich die ganze Welt, so dass insofern Distanz *zum Krieg*, wie sie

12 S. Zweig, *Das Feuer* [1917], in: *Die schlaflose Welt*, 90–111, hier: 101.

13 Vf. (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges*. Bernhard H. F. Taurecks *Theorie des Krieges in interdisziplinärer Diskussion*, Baden-Baden 2021; ders. (ed.), *Philosophical Theories of War*, in: *Labyrinth* 23, Nr. 2 (2021).

14 J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 158.

Patočka verlangt, nur noch *im Krieg* bzw. *im Schatten permanenten Drohens von Krieg* möglich ist. Diesen Begriff müsste man demnach in der Tat so weit fassen, wie es Kant getan hat, als er den *Kriegszustand* als einen Status der »Läsion« durch *ständiges Bedrohtsein mit Krieg* beschrieben hat.¹⁵ Doch dieses Bedrohtsein setzen wir als so oder so zum Krieg Mobilisierte selbst ins Werk. Insofern fällt die Herrschaft des Krieges auf uns selbst zurück – auf uns, die wir uns ihr unterwerfen, indem wir uns für Krieg mobilisieren lassen, so dass Andere (wenn nicht wir selbst) Krieg überhaupt erst führen können – einen Krieg, der allerdings früher oder später jede Illusion zerstören muss, er sei wie ein bloßes Mittel führbar, ohne dabei die Gefahr heraufzubeschwören, jeglicher Kontrolle zu entgleiten und dabei dem jeweiligen Angreifer zunehmend ähnlicher zu werden, wenn man immer massiveren, exzessiveren und radikaleren Einsatz militärischer Gewalt gegen ihn in Betracht zieht.

Gegenwärtig stellt man die Zukunft der westlichen Gesellschaften, in denen sich eine anachronistisch anmutende Remilitarisierung auch des politischen Denkens abspielt, weitestgehend auf diese Gefahr ab. Deutliche Hinweise darauf sind unschwer der öffentlichen Diskussion um Fragen der Resilienz demokratischer Lebensformen, um allgemeinen Zivilschutz nach dem Vorbild Finnlands und um milliarden schwere Rüstungsinvestitionen zu entnehmen. Dabei geht es offenbar um die Ertüchtigung eines tatsächlich »allgemeingefährlichen Zustand[s] der Wehrhaftigkeit«¹⁶ – mit der Aussicht auf völlige gegenseitige Vernichtbarkeit, wie sie Stefan Zweig, den ich hier zitiere, in den 1930er Jahren allerdings noch nicht voraussehen konnte.

Zweig, im Jahre 1942 freiwillig aus dem Leben geschieden, hat die Abwürfe der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki im Jahre 1945 nicht mehr erlebt. Bis heute, nach deutlich über 70 Jahren, sind wir immer noch mit der Frage beschäftigt, was diese Jahreszahl abgesehen von der formellen Kapitulation der Achsenmächte bedeutet¹⁷, die das Ende des Zweiten Weltkriegs besiegelte. Dessen ungeachtet beschwört die politische Rhetorik bei unzähligen Anläs-

15 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795], in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 191–251, hier: 203.

16 S. Zweig, *Nehmt allen die Waffen weg, allen...* [1932], in: *Die schlaflose Welt*, 181–184, hier: 183. Inzwischen ist deutlicher von »Kriegsfähigkeit« die Rede.

17 Vgl. Vf. (Hg.), *Geschichtskritik nach »1945«. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023.

sen eine durch Putins Krieg eingetretene »Zeitenwende«, ohne dass schon klar wäre, wohin uns diese Wende ›wendet‹. Etwa *zurück* in Zeiten einer Militarisierung, die das politische Denken ganz und gar in eine kollektive polemogene Dynamik zwischen politischen Mächten verstrickt hat, welche auf Kosten anderer immer mehr Macht anstreben und schließlich keine andere ›Lösung‹ mehr erkennen lassen als ›finalen‹ Sieg oder endgültige Niederlage?

Tatsächlich schien die Europäische Gemeinschaft wenigstens in ihren inneren Verhältnissen diese Logik überwunden zu haben – während alle Europäer zugleich wissen mussten, dass ihre außenpolitischen Verhältnisse weiterhin von der abschreckenden Aussicht auf gegenseitige Vernichtbarkeit bestimmt blieben. An dieser Konstellation der nuklearen Supermächte hat sich ungeachtet diverser zwischenzeitlicher Abrüstungsabkommen bislang nichts geändert. Vor diesem Hintergrund bedeutet der auf Geheiß Putins erfolgte Angriff auf die Ukraine ein dramatisches politisches, ökonomisches, rechtliches, aber auch europäisch-nachbarschaftliches Versagen. Den keineswegs ganz überraschend vom Zaun gebrochenen, vielmehr nach den Vorgängen in Tschetschenien, Georgien und Syrien sich bereits abzeichnenden Krieg hat nichts verhindern können, keine Wirtschaftspolitik zum gegenseitigen Vorteil mit der Aussicht auf pazifizierende Abhängigkeiten voneinander und kein verbindliches Memorandum wie das von Budapest (1994), in dem Russland die territoriale Integrität der Ukraine zu achten versprochen hat, die im gleichen Zug ihrerseits bereit war, die nach dem Zerfall der Sowjetunion im Land verbliebenen Atomwaffen ins östliche Nachbarland abtransportieren zu lassen. Während sich die Ukraine von dem mit diesen Waffen verbundenen apokalyptischen Vernichtungspotenzial loszusagen vermochte, hat Russland es als Mittel ultimativer Einschüchterung in der Hand behalten, um imperiales Machtkapital daraus zu schlagen.

Eine Folge dieses Versagens ist die gegenwärtig zu beobachtende Remilitarisierung – nicht nur in der Form von bereits erfolgten Waffenlieferungen und längerfristigen, extrem kostspieligen Aufrüstungsplänen, sondern auch des politischen Denkens selbst. Drohen wir infolgedessen auf längst überwunden geglaubte Gewalt- und Machtpolitik zurückzufallen, von der kein noch so besonnenes Denken Distanz zu wahren versteht? Gewiss: die Ukraine wurde durch den russischen Angriff zunächst in eine Notwehrsituation versetzt,

die nach allgemeinem, auch völkerrechtlich kodifiziertem Verständnis dazu berechtigt, sich mit aller Kraft gegen fortgesetzten Beschuss, Bombardierungen und Verwüstungen aller möglichen Lebensgrundlagen wie auch der zivilen Infrastruktur zu wehren. Von niemandem ist zu verlangen, dergleichen wehrlos über sich und andere ergehen zu lassen.¹⁸ Doch wer sich wehrt, läuft auch Gefahr, sich in eine Dynamik gegenseitiger Gewalteskalation zu verstricken, die schließlich *das Äußerste* heraufbeschwört, wie es schon die Kriegstheorie von Clausewitz beschrieben und analytisch differenziert hat. Allerdings konnte Clausewitz nicht ahnen, welche Zukunft der Bedrohung durch neue Formen von Gewalt noch beschieden sein würde.

Im Zeichen der MAD-Doktrin, deren fatale Aussichten der jüngste Krieg auf europäischem Boden reaktualisiert¹⁹, erscheint uns diese Bedrohung nunmehr – nicht zum ersten Male – als vollkommen ausweglos. Zu befürchten ist, dass auch in diesem Falle sogenannte Weltmächte von einem bestimmten, im Vorhinein allerdings nicht absehbaren Punkt an nur noch eskalieren können auf dem fatalen Weg eines Machtstrebens, das sich endlos steigern muss, um paranoid der Gefahr zuvorzukommen, von einer fremden Macht unterworfen und schließlich vernichtet zu werden. Zwischen solchen Weltmächten sucht das unsanft aus seinen Pazifizierungsträumen geweckte Europa seine Rolle – zerrissen zwischen regressiven Partikularismen einerseits und neo-imperialen Phantasien andererseits, die hoffentlich niemals die Oberhand gewinnen werden. Nichts brauchen wir weniger als eine weitere Weltmacht, die andere dadurch in Schach hält, dass sie glaubhaft damit drohen kann, ›bei Bedarf‹ zu extremsten Gewaltmitteln zu greifen, um sich gegen jeden Widerstand durchzusetzen. In dieser unübersichtlichen Zwischenlage glaubt man sich im westlichen Europa

18 Schon gar nicht, muss man hinzufügen, in einer jahrelang anhaltenden Asymmetrie, in der es einem Land zugemutet wird, sich längerfristig beschießen zu lassen, ohne auch nur die Grenzregion der Angreifenden ernsthaft tangieren zu sollen. Wenn aber den Ukrainern erlaubt wird, auch die im Hinterland gelegenen Orte wirksam zu treffen, von denen die russischen Angriffe ausgehen, riskieren sie eine Eskalation, vor der sich der Westen fürchtet. So kann Putins Regime ungerührt weitermachen und die Ukraine mittelfristig in eine fatale Hoffnungslosigkeit hineintreiben. ›Die Zeit‹, sagen manche, ›spielt für ihn‹.

19 Von militärischen Einzelheiten wie der geplanten Dislozierung von Hyperschall-Raketen und Marschflugkörpern mittlerer Reichweite, die im Grunde die Problematik des NATO-Doppelbeschlusses der späten 1970er Jahre wieder auf die Tagesordnung setzen, ist hier ganz abzusehen.

gegen diverse Imperialismen mit Resilienz und ökonomischer Unabhängigkeit, mit Panzern, Drohnen, Raketen und gegebenenfalls zu reaktivierenden Bunkern im Dienste des Zivilschutzes für den Fall wappnen zu können, dass es gar nichts mehr zu schützen gibt, weil draußen bereits alles zerbombt, bio-chemisch verseucht und atomar verstrahlt ist.

Für welchen Krieg will man sich im Ernst präventiv rüsten? Vergisst man, wie verwundbar gerade technisch hoch entwickelte Gesellschaften wie die westeuropäischen sind, die bereits durch wenige gezielte Schläge gegen ihre elektronische Infrastruktur weitestgehend schachmatt zu setzen sind, so dass kein Lebensmittelmarkt mehr öffnen, keine Bank mehr auszahlen kann und keine administrative Funktion weiter auszuüben ist? Sind Kriege in immer mehr digitalisierten Gesellschaften überhaupt noch führbar, ohne dass diese binnen kurzem auf ein primitives Niveau reduziert zu werden drohen, auf dem weder sauberes Trinkwasser noch ausreichende Nahrung noch auch beheizbares Obdach oder ausreichende medizinische Versorgung verfügbar wäre? Statt *nur* einer furchtbaren, auf jeden Fall unberechenbaren Zukunft vorzugreifen, um sich nach Kräften gegen sie zu schützen und die Angriffe des jeweiligen Feindes überleben zu können, müsste man sich viel mehr fragen, was bereits jetzt mit uns selbst geschieht auf der Suche nach Antworten auf die Herausforderung durch neo-imperiale Feindschaft, wie sie uns gegenwärtig angetragen wird.

Wird man sich im gefährlichen Sog von Gewalt und Gegengewalt vom jeweiligen Feind »das Gesetz geben« lassen (Clausewitz), d.h. sich vorgeben lassen, dass man sich symmetrisch gegen ihn zur Wehr setzen muss, mehr oder weniger mit den gleichen Mitteln, am Ende auch mit biologischen, chemischen und nuklearen? Drohte man auf diesem Wege nicht dem Angreifer immer ähnlicher zu werden, ohne sich in der Anwendung jeder verfügbaren Gewalt schließlich noch von ihm unterscheiden zu können? Müssen von russischer Seite ausgestoßene atomare Drohungen, die uns einschüchtern und politisch lähmen sollen, am Ende darauf hinauslaufen?

Dagegen mag vorläufig helfen, sich so weitgehend wie nur möglich auf eine militärische Defensive zu beschränken (wie es ethisch geboten erscheint) und dafür im Rahmen des Möglichen Sorge zu tragen, dass Dritte sich aus dem jeweiligen Konflikt heraushalten, um ihn an unkontrollierbarer Ausweitung zu hindern – was

ebenfalls ethisch das Richtige ist, einmal abgesehen von der Frage, ob Beihilfe nur zur Selbstverteidigung unter Notwehrbedingungen nicht auch dann geboten ist, wenn es aussichtslos erscheint, sich konsequent auf defensive Aktionen zu beschränken, und wenn man hinnehmen muss, dass der Gegner die Mittel der Eskalationsdominanz in der Hand behält.²⁰

Nicht zu vergessen ist unabhängig von allen taktischen und strategischen Überlegungen, die nun landauf, landab in militarisiertem Ton angestellt werden, allerdings die *Aussicht auf eine Nachkriegszukunft*, in der mit verfeindeten Ethnien, mit einem fremden Staat und dessen Bevölkerung wieder *nachbarschaftlich zusammenzuleben* wäre, wenn auch nicht mehr mit den aktuell Kriegführenden, denen ihr eigener Tod früher oder später ihr destruktives Handwerk legen wird. Diese Zukunft gerät völlig aus dem Blick, wenn man jegliche Verbindung mit dem Feind abbrechen will – was zur Konsequenz haben kann, dass sich die Vorgeschichte gegenseitiger Verfeindung auf allen Seiten bis in die künftigen Generationen der Kinder und Kindeskinde hinein fortsetzt, ohne dass diese jemals gefragt werden könnten, ob sie einwilligen würden, ihr Leben unter derart destruktiven Vorzeichen ›geschenkt‹ zu bekommen. Die Unversöhnlichen der Gegenwart nehmen mit anderen Worten zukünftige Generationen in eine Art Geiselhaft.

So wenig Adolf Hitler mit Deutschland, Benito Mussolini mit Italien oder Francisco Franco mit Spanien, so wenig war Josef Stalin mit der Sowjetunion identisch. Das Gleiche gilt für Vladimir Putin: Putin ist nicht Russland – wie es der aus Petersburger Gangs hervorgegangene, vor allem in geheimdienstlichem Denken geschulte Autokrat glauben machen will, indem er behauptet, der Westen sei schlechthin antirussisch gepolt, und suggeriert, wir lehnten selbst die Literatur eines Fjodor Dostojewski oder Leo Tolstoi, die Musik eines Peter Tschaikowski, Alexander Skrjabin, Sergej Rachmaninoff, Sergej Prokofjef oder Dimitri Schostakowitsch wie auch die Malerei eines Wassili Kandinsky, Serge Poliakoff oder Kasimir Sewerinowitsch Malewitsch ab. So will ein in tschekistischer Tradition stehender ehemaliger Angehöriger des FSB, dessen Moskauer

20 Das scheint gegenwärtig, was den neuen Pseudo-Zaren im Kreml angeht, so oder so der Fall zu sein, ganz gleich, auf welche Waffentypen man sich seitens des Westens beschränkt, um ihn nicht übermäßig zu reizen... – in der schwachen Hoffnung, auf diese Weise das Schlimmste verhüten zu können.

Hauptquartier, die berühmte Lubianka, nicht als Institut für die Pflege russischer Kultur, sondern als Folterzentrale bekannt geworden ist, seine Landsleute gegen uns aufbringen, um auf diese Weise das Wasser solcher Polemik auf die Mühlen seiner schäbigen und brutalen Gewaltpolitik zu leiten.

Was auch immer man gegen einen derart bewusst in Kauf genommenen Abbruch aller interkulturellen, internationalen und intertextuellen Beziehungen zwischen Ost und West erfolgreich unternehmen wird, es sollte von der Hoffnung auf ein anderes Russland getragen sein, mit dem man in guter Nachbarschaft leben können, vorausgesetzt, es basiert selbst auf einem demütigen Geschichtsverständnis – vor allem im Verhältnis zur Ukraine, zu Polen und zum Baltikum, wo man wie auch in Russland selbst zig Millionen Opfer kommunistischer und stalinistischer Gewaltherrschaft zu beklagen hatte. In diesem Sinne ist es vielleicht auch und gerade in Zeiten eines bedrohlich eskalierenden Krieges nicht völlig deplatziert, darauf zu hoffen, *dass Russland* eines Tages wieder *leben möge* – ohne sich dabei aber weiterhin fatalen Machtphantasmen hinzugeben, für die andere wie in den Zeiten dieser Herrschaft erneut einen desaströsen Preis bezahlen müssten.

Letzteres schließlich wissen wir in Deutschland aus eigener Erfahrung als die Nachfahren jener, deren sogenanntes Drittes Reich vor allem die Erinnerung an Exzesse der Gemeinheit, an die Zerstörung guter nachbarschaftlicher Europäität und an die rassistische Apologie eines Lebens hinterlassen hat, das nur den Tod zu feiern wusste. Das Ergebnis war ein lang anhaltender und vielleicht niemals mehr ganz zu überwindender Verlust des Vertrauens in dieses Land, aber auch in das Vermögen einer Demokratie wie der Weimarer Republik, aus der es hervorgegangen war, ein derartiges Desaster zu verhindern.

Bis heute sind die entsprechenden Nachwirkungen besonders dort zu spüren, wo sie radikal daran zweifeln lassen, ob sich überhaupt eine politische Lebensform vorstellen lässt, die allein kraft demokratischer Formen politischer Willensbildung²¹ dagegen gefeit wäre, autokratischen und diktatorischen Versuchungen nachzugeben. Auch

21 Die in der von Jürgen Habermas dominierten Generation der sog. Kritischen Theorie ganz und gar im Vordergrund des Interesses stehen. Alles andere wird einem anscheinend unvermeidlich »trostlosen« Leben überantwortet. Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zu einer Diskurstheorie des Rechts*

das ist weniger gewiss denn je. Zweifellos sind diese Formen kein politisches Allheilmittel – zumal sich überhaupt keine liberale, demokratische oder republikanische Lebensform denken lässt, die sich nicht permanent selbst gefährden würde. Die entsprechenden Lehrstücke haben wir von Washington über Sao Paulo und Budapest bis Tel Aviv gegenwärtig vor Augen.

Was speziell demokratische Lebensformen vor diesem Hintergrund *wenigstens* auszeichnen sollte, ist (wie im Fall von Wahlinderlagen üblich) geregelter Verzicht auf Machtausübung – statt einer Macht, die zu freiwilliger Abgabe von Macht nicht bereit oder fähig ist und nur eines will: mehr Macht – um jeden Preis. Autokraten, Diktatoren und Tyrannen wollen offenbar ewig leben. Ihre eigene Sterblichkeit kommt in ihrem politischen Tun in gewisser Weise gar nicht vor, es sei denn in ihrer Absicht, auch die Erinnerung der später Lebenden für unabsehbare Zeit beherrschen und so ›in die Geschichte eingehen‹ zu wollen.

Genau davon sollten sich Demokratien westlichen Typs definitiv verabschiedet haben. Zwar lassen besonders Vorgänge wie der Sturm aufs Washingtoner Kapitol, der inzwischen einige Nachahmer gefunden hat, entschieden daran zweifeln, ob ihnen dies wirklich durchgreifend gelungen ist. Doch diese Demokratien sollten sich auch unter der Drohung autokratischer, diktatorischer und neo-imperialer Gewalt niemals mehr zur Hybris eines derartigen Machtverständnisses hinreißen lassen. Und sie sollten darüber hinaus dazu beitragen, dass anderswo das Phantasma nur zu steigender, niemals freiwillig abzugebender Macht abgebaut wird, soweit das von ihnen zu beeinflussen ist.

Ein solches Phantasma ist allemal Ausdruck einer Gesellschaft, die sich aus ihrer inneren Schwäche heraus in Machtvorstellungen flüchtet, welche ihnen ein ›Führer‹ leider erfolgreich vorgaukelt. Wohl auch deshalb hat Putin die zivilgesellschaftliche Organisation *Memorial* verboten; erinnerte sie doch an die eigene, russische Vergangenheit bislang kaum eingestandener Verbrechen, um der eigenen Gesellschaft und dem eigenen Staat endlich deren rückhaltlose Anerkennung abzuverlangen. Eine Anerkennung, in der eine

und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/M. 1998; *Der gesplante Westen*, Frankfurt/M. 2004, 139; Vf., B. H. F. Taureck, *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg 2021.

ganz andere, nicht machtsstaatlich oder imperial zu vereinnahmende Stärke liegt: die Stärke der Demut angesichts dessen nämlich, was man angerichtet hat. Die Arbeit dieser Organisation ist nur so zu verstehen, dass sie davon ausgeht, dass sich ein Staat überhaupt erst im Geist bezeugter Demut angesichts eigener Gewaltgeschichte, für die man historische Verantwortung übernimmt, Achtung verdienen kann. Und nur so kann er möglicherweise davor bewahrt werden, sich Machtphantasmen hinzugeben, die vor allem eines nicht gestatten: die eigene Gewaltgeschichte demütig in Erinnerung zu rufen. Genau das tut bzw. tat *Memorial*. Und deshalb ist das Verbot dieser Organisation konsequent im Geist eines autokratischen Regimes, das nur an der imperialen Steigerung eigener Macht, auch um den beliebig zu erhöhenden Preis massiver Gewalt, interessiert ist und die eigene Bevölkerung glauben macht, genau darin liege womöglich die Lösung auch ihrer ›normalen‹ politischen Probleme.

Vom ersten, an den Nama und Herero ehemals Deutsch-Südwest-Afrikas verübten Genozid des 20. Jahrhunderts über den Völkermord an den Armeniern und das Kambodscha Pol Pots bis hin zum ruandischen Desaster, Srebrenica und Darfur gilt für alle Staaten – angefangen bei dem, dem ich selbst mehr oder weniger zufällig angehöre, aber eben auch für Russland –, dass am Beginn aller Achtung verdienenden Politik das unumwundene Eingeständnis dessen stehen muss, *was Anderen angetan worden ist*; sei es ›im eigenen Namen‹, sei es von Vorgängern, für die man historisch-politische Verantwortung übernimmt. So sind an die Macht und Stärke eines Staates strenge Maßstäbe anzulegen (allerdings nicht in moralistisch-belehrender Art und Weise). Stark ist ein Staat nicht als Machtstaat, dem überlegene Gewaltmittel zur Verfügung stehen, um seine Nachbarn, innere und äußere Gegner, Vasallen und Feinde einzuschüchtern und gegebenenfalls tödlich zu bedrohen. Als in Anbetracht der *jeweils eigenen*, zu verantwortenden Gewaltgeschichte ›stark‹ wird ein Staat niemals mehr gelten dürfen, wenn seine Repräsentanten nicht die Verbrechen eingestehen, die in seinem Namen begangen worden sind.

Nicht zuletzt *Memorial* beweist, dass Russland selbst auf dem Weg in ein solches, von nationalistischen, kolonialistischen und imperialistischen Machtphantasmen sich lösendes Staatsverständnis war, das auch den Krieg um sein bisheriges Prestige bringen musste. In der exzessiven und radikalen Gewalt alter oder neuer Kriege kann

weder eine Ethnie noch auch ein Staat oder ein Imperium eigene, allen anderen überlegene Stärke beweisen. Im Krieg scheitert vielmehr alle Politik; und zwar so, dass sie selbst in einer radikalen Praxis der Vernichtungspolitik dieses Scheitern noch kaschiert.²² Eine solche Politik, die für andere nur Verwundung, Vergewaltigung und schließlich völlige Zerstörung übrig hat, zerstört sich unvermeidlich auch *als Politik* selbst. Sie kann sich als Politik nicht selbst überleben. Vielleicht liegt darin eine gewisse, minimale Hoffnung: dass man sich ›danach‹ auf das unabdingbare Erfordernis aller aner kennenswerten Staatlichkeit zurückbesinnt: die selbst zu verantwortende Gewalt einzugestehen.

Die Hoffnung darauf, in tiefgreifende Konflikte Verstrickte, die sich für den Krieg so mobilisieren lassen, dass er bis auf Weiteres ›herrschen‹ kann, könnten die ›Absurdität‹ einer geradezu auf Selbstzerstörung angelegten Politik *rechtzeitig* einsehen lernen, mag sehr schwach sein. Sie ist aber in dem Maße nicht gänzlich aussichtslos, wie wir uns auf ein Denken besinnen, das sich auch unter Notwehrbedingungen niemals der *Herrschaft* des Krieges zu unterwerfen bereit ist. Solches Denken wäre insofern *kriegsdienstverweigerndes Denken*²³, statt bloß eine Form der Intelligenz, wie sie in sogenannten *thinktanks* zahlreich vertreten sein mag, die nicht einmal um jene radikale Distanz zur Gewalt des Krieges bemüht ist, nach der die »Solidarität der Erschütterten« längst verlangt. Mangels solcher Distanz wird man es mit dem Krieg als Anachronismus und anscheinend unabwendbarer Bedrohung nicht wirklich aufnehmen können.

Allerdings ist nicht zu bestreiten, dass weder Erschütterung angesichts kriegerischer Gewalt noch gar die – gemäß Patočkas Hoffnung

22 Siehe Kap. IV, 5 in diesem Bd.

23 Vgl. Kap. II, 4 in diesem Bd. ›Kriegsdienstverweigerndes‹ Denkens muss sich auch unter Notwehrbedingungen der *Herrschaft* des Krieges widersetzen – etwa dadurch, dass es auf eine gemeinsame, entfeindete Zukunft baut. In diesem Sinne soll auch ›Russland leben‹. Keineswegs ist aber kriegsdienstverweigerndes Denken ohne Wenn und Aber zu einem extremen Pazifismus verurteilt, der es verbieten würde, sich in Verbindung mit Anderen gegen tödliche Aggression zu wehren. Clausewitz ist im Übrigen nicht darin zuzustimmen, dass erst damit überhaupt der Krieg beginnt – was doch bedeuten würde, die jeweiligen Aggressoren in gewisser Weise zu exkulpieren, d.h. von jeglicher Schuld am Ausbruch von Kriegen freizusprechen.

– aus ihr hervorgehende Solidarität allgemein zu beobachten ist.²⁴ Und um die fragliche Distanz zum Krieg als solchem steht es kaum besser. Sollte der Levinas' erstem Hauptwerk in beinahe lapidarer Art und Weise vorangestellte Befund wirklich zutreffen, dass zum Krieg »niemand Abstand wahren kann«?²⁵ Trifft das erst zu, wenn er »ausgebrochen« ist, oder auch schon für den Fall, dass er bloß »droht«, d.h. eigentlich immer, so wie die Dinge liegen? Oder ist ein unhintergebarer Abstand seit jeher im Spiel, genau genommen von da an, wo wir *dem Anderen als solchen* und für ihn verantwortlichen begegnen, sei es infolge der Empfängnis und der Geburt, sei es angesichts eines Fremden, der ebenfalls *infans* (dt.: sprachlos, unfähig zu reden) in Erscheinung treten mag? Genau dies wird von Emmanuel Levinas, ähnlich aber auch von Philosophen wie Hans Jonas und Paul Ricœur behauptet²⁶, die nicht bestreiten, dass jede(r) Andere als leibhaftig existierendes Wesen konkret in Erscheinung treten muss, um sich in mehr oder weniger unterscheidbarer, aber auch zu diskriminierender Art und Weise mit wieder Anderen geteilten Lebensformen zugehörig zu erweisen, die nicht »versprechen« können, jegliche Gewalt »aufzuheben«. Auch die unter deutlichen Vorbehalten gegen jegliche Gewalt-Rechtfertigung erfolgende Legitimation von Gewalt beschwört neue herauf (s. Kap. XX). Insofern könnte die Lage auch dort als geradezu hoffnungslos erscheinen, wo man sich – im Unterschied zu höchst gewaltträchtigen und explizit mit Gewalt drohenden Systemen – einer möglichst weit gehenden Absage an jegliche Gewalt gegen Andere verpflichtet hat und alle »einzubeziehen« wünscht. Ich nehme das zum Anlass, abschließend auf die Hoffnung selbst und auch auf die drohende Verzweiflung einzugehen, die jede der vorangegangenen Seiten auf ihre Weise bestimmt hat. Anders aber, als man meinen könnte, wenn man sie (wie üblich) nur so versteht, dass sie auf gänzliche Preisgabe von allem und jedem hinauslaufen muss. Im Gegenteil zwingt erst sie, die Frage nach der *Zukunft der Zukunft als solcher* radikal aufzuwerfen, die angesichts dessen, wie Gewalt »unser Los« zu sein scheint (um diese Formulierung Merleau-Pontys noch einmal aufzugreifen), rückhaltlos gefährdet erscheint.

24 Wie schon im Vorwort festgestellt wurde.

25 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br., München 1987, 20.

26 Siehe die Anm. 47/48 zu Kap. I in diesem Bd.

2. Zur Zukunft der Zukunft als solcher – im Durchgang durch Hoffnung und Verzweiflung

Für Anhänger von Protestbewegungen wie *Extinction rebellion*, *Die letzte Generation* und *Birth strike* liegt offenbar auf der Hand, dass die Zukunft der Menschheit und insofern die Zukunft der Zukunft selbst auf dem Spiel steht. Daraus ziehen sie – sei es mit Blick auf die anscheinend unabwendbare Drohung atomarer Selbstvernichtung der menschlichen Gattung, sei es wie früher schon mit Blick auf die viel weiter zurückreichenden Ursachen des selbstdestruktiven Anthropozäns²⁷ – allerdings unterschiedliche Schlussfolgerungen: von der Aufforderung zur Flucht aus den kläglichen Resten einer bereits verdorbenen Zukunft, für die angeblich keinerlei Hoffnung mehr besteht und der manche voller Verachtung ihren baldigen Untergang wünschen, über eine rigorose Haltung der Weigerung, sich weiterhin in Prozesse verstricken zu lassen, die man für diese Hoffnungslosigkeit verantwortlich macht, bis hin zur Exploration neuer Formen politischer Resilienz, die man *jenseits von Hoffnung und Verzweiflung* für nötig hält, um ›trotz allem‹, was dagegen sprechen mag, die Zukunft menschlicher Zukunft zu retten. Dabei kommen Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung nicht bloß als unbedingt Abzuwehrendes, sondern geradezu als Quellen unerwarteten Widerstands sowohl gegen eine »schwindelhafte Hoffnung«, die »zum größten Übeltäter« werden kann²⁸, als auch gegen eine defeatistische, möglicherweise doch voreilige Kapitulation vor einer verdüsterten Zukunft zur Geltung – wie sie sich typischerweise nach wie vor ›Besserlebende‹, viel weniger aber diejenigen ausmalen, die weit mehr Grund dazu hätten, weil man ihnen ihr gegenwärtiges Leben ruiniert hat. Man denke nur an die Ostukraine.

Verfechter eines meist apokalyptisch, katastrophal oder tragisch argumentierenden *unhappy* oder auch *happy endism* haben offenbar

27 O. Mitscherlich-Schönherr, M.-D. Cojocaru, M. Reder (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen? Krisen und Transformationen der menschlichen Naturverhältnisse im interdisziplinären Dialog*, Berlin, Boston 2024.

28 Um Jan Robert Bloch, den Sohn des bekannten Philosophen, zu zitieren (hier nach F. J. Raddatz, *Der Lederstrumpf der Utopie*, in: U. Greiner [Hg.], *Revision. Denker des 20. Jahrhunderts auf dem Prüfstand*, Hildesheim 1993, 26–31, hier: 28).

nicht nur diese, möglicherweise doch wiederzugewinnende, sondern anscheinend jegliche Zukunft bereits aufgegeben. Andere suchen sich den düsteren Prognosen und Prophetien derer, die bereits zu wissen glauben, wie es um diese Zukunft bestellt ist, mit Strategien der Ironisierung zu entziehen, die besagt, die Lage sei *desperate, but not serious*. Auch von »heiterer Hoffnungslosigkeit« (Gregory Fuller) ist die Rede, so als ob die Zukunft der Zukunft nur auf ironische Weise davor zu bewahren wäre, durch mehr oder weniger voreiliges Wissen geradezu defuturisiert zu werden. Dabei ist die wissenschaftliche Befundlage, was das seit der letzten Jahrtausendwende, angeregt von Paul Crutzen und Eugene F. Stoermer breit diskutierte Anthropozän betrifft, kaum zu leugnen. Tatsächlich weist sie klar darauf hin, dass die ökologische Habitabilität der Welt wie nie zuvor gerade durch diejenigen gefährdet wird, die sie bewohnen. Mit welchem in nächster oder übernächster Zukunft zu erwartendem Ausgang, ist jedoch nach wie vor keine mit Sicherheit zu beantwortende Frage. Allzu viele exponentielle Tendenzen sind im Spiel, die sich zum Teil gegenseitig verstärken, aber auch einander zuwiderlaufen können. Die globale Erwärmung könnte für Europa infolge eines zunehmend schwächeren Nordatlantikstroms auch auf eine mehr oder weniger massive Abkühlung hinauslaufen. Abgesehen von extrapolierbaren Trends könnten auch singuläre, nicht prognostizierbare Ereignisse wie eine Eruption der Magmakammern unter dem Yellowstone-Nationalpark, die sich seit geraumer Zeit bedrohlich heben, oder der ebenfalls zunehmend instabilen Phlegräischen Felder westlich des Vesuv klimatologische Berechnungen weitgehend durchkreuzen, ja zunichtemachen.²⁹

Im Übrigen steht speziell die Hoffnung nicht zum ersten Male derart radikal mit in Frage. Mussten Hoffende nicht *seit jeher* darauf gefasst sein, dass sich ihnen ihre jeweilige Lage als vollkommen verfahren, verdüstert und aussichtslos darstellen konnte? Wurde ihre Hoffnung nicht *immer schon gerade dann erst* radikal herausgefordert? Musste aber nicht eben deshalb auch *seit jeher* der Gedanke nahe liegen, dass sich die Hoffnung gerade für Hoffungslose, die ihrer am meisten bedürften, in Nichts aufzulösen droht? Zwar muss-

29 Dessen ungeachtet werden rezente Prognosen häufig wie sicheres Wissen über bereits feststehende Tatsachen ausgegeben, wozu vor allem Soziologen (ungeachtet ihrer sehr beschränkten empirischen Methoden) großzügig Beihilfe leisten. Vgl. die Vorrede in G. Fuller, *Ästhetik in Krisenzeiten*, Hamburg 2023, 11–24.

ten sich die Menschen wohl immer schon mit dieser radikalen Frage konfrontiert sehen, seit sie zu hoffen gelernt hatten; doch als existenzielle und nicht auf einzelne Hoffnungen beschränkte, sondern auf die Hoffnung als solche bezogene Frage taucht sie erst erstaunlich spät auf.

Sollten wir – als »Verlassene«, »Scheiternde«, die ohnehin nirgends eine »Bleibe« scheinen finden zu können, wie Autoren von Friedrich Hölderlin, Karl Jaspers und Georges Bataille bis hin zu Maurice Blanchot mit jeweils unterschiedlichem Akzent behaupten haben³⁰ – auf jegliche Hoffnung »verzichten« oder sie nur noch im Tod suchen, wie letzterer in seinem Kafka-Buch nahegelegt hat?³¹ Besteht keine andere Hoffnung mehr für die Hoffnung? Lässt sie sich überhaupt noch *als nicht im Tod aufgehende* retten?

Diese Frage warf im Jahre 1942 einer der emphatischsten Verteidiger der Hoffnung, Gabriel Marcel, in seinem *Entwurf einer Phänomenologie und Metaphysik der Hoffnung* auf – ohne dabei gleich klar zu machen, was ihn seinerzeit – wohlgernekt im Jahr der Wannseekonferenz, auf der man unter der Leitung von Reinhart Heydrich die Systematisierung der »Endlösung« beschlossen hat³² – zu derart skeptischem Fragen veranlasst hat.³³ Geht es nicht etwa um eine bestimmte Hoffnung für jemanden oder auf etwas, sondern in der Tat darum, dass man »die« Hoffnung als solche rettet – im Gegensatz zu Autoren wie Bataille, die sie förmlich als Zumutung zurückgewiesen haben? Muss man sich, wenn man damit nicht einverstanden sein kann, um Hoffnung für die Hoffnung Gedanken machen, wenn sie nicht für sich selbst sorgen kann? Oder bedarf sie solcher Anstrengung gar nicht, wenn bereits feststeht, dass sie »jegliche mögliche Enttäuschung überwinde[n]« kann (EP, 48)?

30 Vgl. bspw. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris 1943; M. Blanchot, *Der literarische Raum*, Zürich 2012, 139, 289; *Vergehen*, Zürich 2011, 45; *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*, München, Wien 1991, 187.

31 M. Blanchot, *Von Kafka zu Kafka*, Frankfurt/M. 1993, 44.

32 Davon konnte Marcel nichts wissen; wohl aber davon, dass dieses Unheil angekündigt worden war.

33 G. Marcel, *Entwurf einer Phänomenologie und Metaphysik der Hoffnung*, in: *Philosophie der Hoffnung. Die Überwindung des Nihilismus*, Paderborn 1964, 29–71, hier: 46 [=EP]; auch in: ders., *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*, Düsseldorf 1949, 28–87.

Stünde fest, dass Hoffnung dazu in der Lage ist, dann wäre sie die geringste unserer Sorgen (und sie wäre nicht ihrerseits auf Hoffnung angewiesen) – allerdings zu einem hohen Preis, nämlich der Erfahrungs- und Enttäuschungsindifferenz. Andererseits: Hat man nicht mit der Hoffnung längst genug Erfahrungen gesammelt; mussten nicht die Hoffnungen aller Sterblichen enttäuscht werden und zuletzt mit ihnen sterben, wie es ein abgegriffenes Bonmot wissen will, so dass insofern gar nichts dafür spricht, dass noch Hoffnung für die Hoffnung bestehen könnte? Die Hoffnung stirbt zuletzt, aber sie stirbt (auf jeden Fall), heißt es.

Selbst Gabriel Marcel sah sich dazu veranlasst, zu fragen, ob nicht auch jede scheinbar »unüberwindliche Hoffnung« nur »auf den Ruinen jedes [!] menschlichen Hoffens« erstehen kann (EP, 49). Sie könnte sich als solche allenfalls dann erweisen, wenn man jegliche Hoffnung verloren hat. Erst wenn nicht »endgültig«, so doch zumindest zwischenzeitlich völlig Hoffnungslose könnten dann in der Frage der Hoffnung wirklich mitreden. Als Katholik meinte Marcel allerdings, es sich *verbieten* zu müssen, jegliche Hoffnung zu verlieren, weil das seinen Glauben verraten würde. So ist er von unanfechtbarer Hoffnung ausgegangen, die scheinbar erst gar nicht durch die »Nacht« wirklicher Hoffnungslosigkeit und Verlassenheit hindurchmüsste, statt sich gegen letztere zu behaupten. (Wie es aus der wohl dramatischsten Frage hervorging, um die das Christentum bis heute gravitiert: »...warum hast du mich verlassen«?³⁴)

Menschen *dürfen* jedoch nicht nur hoffen – fragt sich nur wovon bzw. was, wie Kant meinte³⁵ –; sie dürfen ihre Hoffnung auch verlieren, verzweifeln und sich verlassen sehen. Wer dürfte es sich anmaßen, dies jemandem abzusprechen? Einspruch dagegen, gemäß der bekannten infernalischen Devise von Dantes *Göttlicher Komödie* jegliche Hoffnung fahren lassen zu sollen³⁶, erheben allerdings viel-

34 Mk 15,34; Mt 27,46.

35 Wohlgermerkt im Sinne eigener Glückseligkeit – unter der Voraussetzung, dass man tut, was praktisch geboten bzw. Pflicht ist, wie es die klassische Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* nahelegt (B 833). Vgl. J. Greisch, *Die Frage nach dem Menschen. Ricœur in der Nachfolge Kants*, in: Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext*, Bd. I, Baden-Baden 2024, 333–352.

36 Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie* [1487] (übers. v. H. Gmelin), Stuttgart 2009, 14 (Dritter Gesang, Vers 1–9).

fach Andere mit mehr oder weniger strengen Worten: »Du *darfst* die Hoffnung keinesfalls aufgeben«; »Du darfst nicht verzweifeln«, »niemals kapitulieren« und »dich selbst nicht aufgeben«; »auch dann nicht, wenn du glaubst, ›alles‹ verloren« zu haben; »auch dann nicht, wenn man dir sagt, dein Ende stehe bevor« (was im Grunde immer schon und unabänderlich feststand, wie es eine gewisse philosophische Thanatologie lehrt). Was als Ermutigung oder Trost gemeint sein mag, kann allerdings auf schreckliche Bevormundung hinauslaufen, die im Verdacht steht, durch sie wollten die Mut Spendenden nur sich selbst Hoffnung einreden, weil sie nicht wahrhaben können, was dem Anderen geschieht und dass tatsächlich – etwa in medizinischer Hinsicht – keinerlei Hoffnung mehr für sie besteht.

Sie, die Anderen, möchten dann ›trotz allem‹ die Hoffnung nicht aufgeben; sei es nur für sich selbst, sei es auch umwillen einer auch mit Anderen zu teilenden Zukunft, an der sie nicht verzweifeln *wollen*. So hat der französische Hermeneutiker Paul Ricœur den ihm offenbar teuren, allerdings geradezu maßlos anmutenden Ausdruck »trotz allem« (*malgré tout/en dépit de...*³⁷) ins Spiel gebracht, der auch so verstanden werden könnte, dass man auf Besseres für die Zukunft *ungeachtet aller* widersprechenden Erfahrung und *unabhängig von allem* hofft, was dem zuwiderlaufen mag. Erhofft man sich aber nicht Besseres stets auf der Basis schonungsloser Anerkennung dessen, was der Fall ist? Droht Hoffnung nicht andernfalls auf eine mehr oder weniger weit gehende Beschönigung des Wirklichen hinauszu laufen, ohne ihm effektiv Besseres entgegensetzen zu können?

Diese Anerkennung könnte man auch als eine Form der Akzeptanz so verstehen, dass sie jener »Let's swallow it whole«-Attitüde nahekommt, die George Orwell mit Blick auf Henry Millers *Tropic of Cancer* aufs Korn genommen hat. »To say ›I accept‹ in an age like our own is to say that you accept concentration camps, rubber truncheons, Hitler, Stalin, bombs, aeroplanes, tinned food, machine guns, putches, purges, slogans [...], gas masks, submarines, spies, provocateurs, press censorship, secret prisons, aspirins, Hollywood

37 P. Ricœur, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant* [1992], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 19–40, hier: 20.

films and political murders. Not *only* those things, of course, but those things among others.«³⁸

Marcel und Ricœur aber wollten eine unüberwindliche Widersetzlichkeit der Hoffnung gerade *gegen* jegliches Sichabfinden mit dem Wirklichen ins Spiel bringen. Zwar leitete Ricœur sie letztlich von einer »originären Ur-Bejahung« her, die nach seiner Überzeugung mit menschlicher Existenz von vornherein einhergeht.³⁹ Und man muss sich fragen, ob eine solche Bejahung nicht jener von Orwell sarkastisch kommentierten Akzeptanz gefährlich nahe kommt, die sich scheint gänzlich hoffnungslos mit allem und jedem arrangieren zu können, auch mit ›Bösem‹, das Ricœur ausgehend von Jean Nabert als schlechterdings nicht zu Rechtfertigendes und Intolerables gefasst hat, trete es nun persönlich oder anonymisiert und systemisch auf.⁴⁰ In praktischer Hinsicht konnte für ihn jenes »trotz allem« nur den Willen bekunden, *sich gerade damit keinesfalls abzufinden*, so sehr das auch allem zuwiderlaufen mag, was dagegen spricht.

So gesehen könnte man sagen, als eigentümliche Widersetzlichkeit »trotz allem« bzw. »ungeachtet« all dessen, was ihr zu widersprechen scheint, spottete Hoffnung geradezu aller Erfahrung und sie laufe auf einen hyperbolischen, nicht zu widerlegenden Optimismus hinaus. Tatsächlich hat Marcel zwar die Konfusion von bloßem Optimismus und Hoffnung energisch zurückgewiesen, aber die eigentümliche Erfahrungsresistenz der Hoffnung affirmiert. Hoffnung hat und braucht demnach niemals zureichende Gründe in dem, was aus bisheriger Erfahrung hervorgeht.⁴¹

Doch würde offenbar *grundlose* Hoffnung irgendjemanden überzeugen? Ist Hoffnung nicht rückhaltlos genau darauf auch angewiesen: zu überzeugen? Wenn sie nicht auf eine Art metaphysischen

38 G. Orwell, *Selected Essays*, London 1957, 17.

39 P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65.

40 P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable* [1988], in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312.

41 Das könnte, nach und trotz Leibniz, der so viel Aufhebens vom Prinzip des zureichenden Grundes gemacht hat, allerdings auch schon für ›normale‹ Erwartungen gelten: dass sie immer nur »unzureichende Gründe« (Robert Musil) haben.

Trotz hinauslaufen soll, der sich über alle innerweltliche Erfahrung einfach hinwegsetzt, müsste Hoffnung sich dann nicht gerade darin als Hoffnung erweisen, dass sie sich, wie auch immer ›überzeugend‹, *gegen das behauptet*, ›was gegen sie spricht‹; und zwar besonders dann, »wenn die Aussichten düster sind« (Terry Eagleton⁴²)? Wie aber sollte ihr das je gelingen, wenn nicht durch leibhaftige Subjekte, die allein zu hoffen in der Lage sind, die aber keineswegs unter allen Umständen hoffen *können* oder *müssen* und nicht einmal unbedingt hoffen *wollen*; mehr noch: *denen es frei steht*, zu verzweifeln, zu kapitulieren und alle Hoffnung aufzugeben, wenn auch nur gemäß der längst in die Jahre gekommenen, vielfach ironisch variierten Devise, der zufolge die Lage »hoffnungslos, aber nicht ernst« ist?

In solchen, mäßig witzigen Aperçus kommt Hoffnung genauso wie die Hoffnungslosigkeit wie auch in zahllosen alltäglichen, scheinbar ›hoffnungsvollen‹ Ausdrucksweisen offenbar nur noch »verwässert« und »entwertet«, fast nichts mehr sagend vor, wie auch Marcel gleich zu Beginn seiner Phänomenologie feststellt (EP, 29). Der Gebrauch des Verbs *hoffen* zeigt ebenso wenig wie der des Nomens Hoffnung hinreichend an, dass dergleichen (und nicht etwa bloß irgendeine Erwartung) wirklich vorliegt. Nicht nur der Optimist, der immerfort nur optimistisch *redet* (wie Marcel meint), auch der Hoffende zieht sich den Verdacht zu, auf seine immerzu ›hoffnungsfrohen‹ Worte könne man gar nichts geben. Ausgerechnet forciertes Reden von Hoffnung erweckt den Anschein, die Hoffnungslosigkeit aus dem Auge zu verlieren, zu kaschieren oder klein zu reden, auf die sie Antwort geben müsste, um nicht als völlig grundlos zu erscheinen.

Spricht aber nicht *alles gegen* Hoffnung und infolgedessen *nichts für sie*? Fallen wir so gesehen, wenn es sich so verhält, wieder auf die – schlechte – Alternative von erfahrungsbedingter Zerstörung und enttäuschungsresistenter Rettung der Hoffnung zurück, der zufolge es entweder gar keine Hoffnung mehr gibt oder aber die Hoffnung gar keiner Rettung bedarf, wenn es denn stimmt, dass sie unanfechtbar über die Hoffnungslosigkeit »triumphiert« und sie im Grunde immer schon »besiegt« hat, wie Marcel schreibt?

42 Zit. bei F. Adloff, *Politiken der Post-Nachhaltigkeit oder der Kampf um eine conviviale Zukunft*, in: Mitscherlich-Schönherr et al. (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen?*, 257–273, hier: 271.

In beiden Fällen meint man offenbar genau zu wissen, wie es um die Hoffnung bestellt ist. Im einen Fall steht offenbar ›objektiv‹ fest, dass das Wirkliche bzw. Reale grausam und hoffnungslos *ist*. Woraus ein Autor wie Clément Rosset meinte den Schluss ziehen zu können, dass dem nur eine »unerbittliche« und »grausame« Theorie gerecht werden könne, die sich *ihrerseits* zur Hoffnungslosigkeit bekennt, um sich ihr schließlich rückhaltlos zu überlassen.⁴³ Auf diese Weise würde eine anscheinend ›objektiv‹ hoffnungslose Wirklichkeit allerdings eigens *als solche gedeutet*, was sich niemals auf einen objektiven Befund reduzieren lässt. Unvermeidlich kommt dabei der Theoretiker als das Wirkliche Interpretierender ins Spiel; in diesem Falle so, dass er die Hoffnungslosigkeit generell affirmiert. (Heißt nicht *das* erst: *sie vollenden*, statt nur ›Tatsachen‹ festzustellen? Und heißt das nicht, inmitten der affirmierten Hoffnungslosigkeit ironischerweise einen erstaunlich sicheren Stand gewinnen?)

Im anderen Fall weist man wie Marcel jegliche Hoffnungslosigkeit zurück und muss sie dabei im Grunde auch Anderen absprechen, um ihnen zu verstehen zu geben, für sie ›gebe‹ es Hoffnung, ganz gleich, wie sie das selbst sehen. Für sie ›gibt es‹ Hoffnung, weil ihnen Hoffnung *gegeben* wurde, behauptet der Christ, um im gleichen Zug zu suggerieren, die wirklich Hoffnungslosen könnten an ihrer eigenen Hoffnungslosigkeit auch ganz allein schuld sein, insofern sie diese Gabe der Hoffnung nicht annehmen wollen.

Beide Ansätze laufen Gefahr, sich zu einer generellen Bevormundung Anderer zu versteigen. Was auch immer jemand im Hinblick auf Hoffnung für sich selbst feststellen und als gültig anerkennen mag, es rechtfertigt jedoch nicht, sie Anderen kategorisch zu- oder abzusprechen; sei es, indem man behauptet, es gebe gar keine Hoffnung und Hoffnungslosigkeit sei unser aller Los; sei es, indem man jegliche wirklich erfahrene Hoffnungslosigkeit mit dem Bescheid zurückweist, sie sei im Grunde gegenstandslos, da uns Hoffnung auch ganz ohne unser Zutun ›gegeben‹ sei. Zwischen diesen Positionen droht jedes bessere Verständnis davon, wie es einerseits Hoffnung

43 C. Rosset, *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin 1994, 7. Selbst ein Autor wie Michel Wieviorka (*Die Gewalt*, Hamburg 2006, 154), dem es um von Anderen zugefügte Grausamkeit geht, beruft sich auf Rosset, der allerdings den Begriff der Grausamkeit derart generalisiert, dass er sich nicht mehr speziell auf menschliches Tun beziehen lässt.

geben kann, ohne andererseits vor jeglichem (und radikalem) Verlust von Hoffnung geschützt zu sein, zerrieben zu werden.

Die Frage, *wie und wodurch es Hoffnung ›gibt‹, und zwar als verlierbare*, stuft Marcel als ›phänomenologische‹ ein. Auf nicht-monologische Art und Weise, in der auch jede(r) für sich selbst über das Hoffen befinden könnte, stellt sich diese Frage aber unvermeidlich *zwischen uns*, für jemanden im Hinblick auf jemand anderen, unter Dritten und im Horizont einer anonymen Zeitgenossenschaft, in der auch einander völlig Unbekannte füreinander eine gewisse Hoffnung *sein* können.

Nicht umsonst heißt es: die werdende Mutter *sei* »guter Hoffnung« – für sich selbst, aber auch für ihr Kind, das sie noch nicht kennen kann. Oder man sagt: »ich *bin* voller Hoffnung für dich«; und: »du *bist* meine ganze Hoffnung«. Darin klingt wohl auch die Gefahr einer gewissen Vereinnahmung an, die aber nicht unvermeidlich damit einhergehen muss, dass Eine(r) für die oder den Anderen eine Hoffnung *ist*, so dass im Verhältnis zueinander *Hoffnung gelebt* wird – auch ohne dass viel verbales Aufheben davon gemacht werden müsste. Im Gegenteil. Dann kann es gerechtfertigt erscheinen, zu sagen: mein Leben *ist* eine Hoffnung für dich; und dein Leben *ist* eine Hoffnung für mich; euer Leben (als Eltern oder anders Versorgende und sich Kümmernde) *ist* eine Hoffnung für Andere (Kinder oder anders Abhängige); und diese *sind* eine Hoffnung für wieder Andere, Dritte, selbst völlig Unbekannte, nicht zuletzt für die, die x Machthaber dieser Welt in ihren Lagern und Verliesen verkommen lassen wollen.

Herrscht nicht dort, in den Gefängnissen Russlands, des Iran, Chinas und vieler anderer autokratischer, diktatorischer und despotischer Regimes, die größte vorstellbare Hoffnungslosigkeit – und zwar *umso mehr*, wie *Andere* sich nicht dazu durchringen können oder wollen, im Rahmen ihrer Möglichkeiten für Abhilfe zu sorgen? Sind so gesehen nicht diejenigen, die *für Andere eine Hoffnung sein* könnten, der wichtigste Anlass, uns selbst Hoffnungslosigkeit zu bescheinigen? Sind wir, die wir von Hoffnung zu reden wagen, insofern nicht selbst ›ein hoffnungsloser Fall‹? Machen wir uns nicht fortgesetzt unterlassener Hilfeleistung schuldig? Und wäre Hilfe nicht das Mindeste, was man von Hoffenden erwarten dürfte, die wie Gabriel Marcel metaphysisch noch viel weiter vorgreifen und sich mit ›innerweltlicher‹ Hoffnung nicht abpeisen lassen wollen,

weil sie darauf bestehen, »nichts anderes als [ihre eigene] Erlösung« zu »fordern« und sich mit deutlich weniger niemals zufrieden geben zu wollen (EP, 47)?

Den willkürlich Inhaftierten unserer Tage wäre allerdings mit weit weniger zu helfen, z. B. mit rechtlichem Beistand oder wirksamer politischer Publizität. Die braucht man indessen nicht in Betracht zu ziehen, wenn man wie Hans Blumenberg mit Georg Simmel generell erkannt haben will, dass »dem Menschen [...] im großen und ganzen nicht zu helfen« ist und dass es insofern trost- und hoffnungslos um ihn bestellt zu sein scheint.⁴⁴ Geholfen werden kann vielleicht nicht »dem« Menschen, wohl aber Einzelnen vielfach doch; selbst im Sterben. Selbst wenn der Sterbende anerkennt: »ich bin *unheilbar*« (EP, 37) und »mit mir geht es in Kürze zu Ende«, kann palliativer Trost unter Umständen noch in der Gegenwart des Anderen – und *nur noch* in dessen Präsenz – liegen, der »dabei bleibt«, ohne seine eigene Hoffnungslosigkeit zu kaschieren, dabei aber offen lassend, was gerade daraus sich ergeben mag: sei es ein bestimmtes (begnadetes) Sterben, wie es Ricœur zuletzt noch erhofft hat⁴⁵, sei es die Erfüllung der vielleicht elementarsten Aufgabe, die sich im Verhältnis zum Anderen, diesseits und jenseits von Hoffnung, Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, stellt: ihn wenigstens nicht in seinem Sterben alleine zu lassen. In diesem Sinne hat sich Levinas dem von Heidegger behaupteten Primat des je-meinigen Todes widersetzt und vom Tod des Anderen als »erstem Tod« gesprochen.⁴⁶ Sollte man also wenigstens darauf hoffen, dies zu können: den Anderen nicht in seinem Sterben alleine zu lassen? Rührt dies elementar von daher, was uns der Andere als Sterblicher »angeht«?⁴⁷ Hat die Hoffnung insofern im innerweltlichen Leben selbst ihre eigentliche Bewährungsprobe zu bestehen – bevor überhaupt daran zu denken wäre, ihr metaphysische Aussichten abzuverlangen?

44 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 626.

45 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011.

46 E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 53, 116.

47 »Der« Andere – welcher Andere, unter zahllosen anderen Anderen, wird man fragen; zumal angesichts einer um sich greifenden europäischen Ungastlichkeit, die im *mare nostrum* »sterben lässt« (um es mit Foucault zu sagen), sich aber auf die Menschenrechte viel zugutehält. Zweifellos kann leichtfertig allgemeine Rede vom »Anderen« vor diesem Hintergrund sehr leicht unter Ideologieverdacht geraten.

Ob und wie auch immer sie sich im Einzelfall bewährt oder nicht bewährt, sicher ist, dass sie im kollektiven Maßstab vielfach versagt hat und weiterhin versagt. Die willkürlich und ohne Aussicht auf einen fairen Prozess Inhaftierten bleiben weit überwiegend in ihrer verzweifelten Lage, so wie Millionen vor ihnen – wie auch die von der deutschen Wehrmacht Ausgehungerten Leningrads oder die Juden des Warschauer Gettos, bis auf wenige glückliche und unwahrscheinliche Ausnahmen wie den polnischen Pianisten Władysław Szpilman, der gegen Ende des Zweiten Weltkriegs im verwüsteten Warschau einem deutschen Offizier namens Wilm Hosenfeld sein Leben verdankte, der dann seinerseits verkannt und gebrochen in sowjetischer Kriegsgefangenschaft umgekommen ist. Aber von beiden ist eine quasi-testamentarische Hinterlassenschaft auf uns gekommen, die ihre Leser nachträglich zu Medien der Hoffnung werden lassen muss.⁴⁸ Re-Präsentieren *sie* nicht die Hoffnung darauf, dass das Bezeugte ›nicht umsonst‹ niedergeschrieben worden ist? In genau diesem Verständnis haben uns zahlreiche Opfer Nachrichten aus ihrer Haft hinterlassen⁴⁹: Im Vertrauen darauf, dass sich von den Späteren her, die ihre Notizen, Briefe oder Zeichnungen finden würden, eines mehr oder weniger fernen Tages diese Hoffnung bewahrheiten könnte.⁵⁰

Nach allen, was wir über diese Zusammenhänge wissen, hofften die Opfer auf Überlebende als Zeugen einer Gewalt, der schlechterdings niemand ausgesetzt werden sollte, die aber gerade Staaten des 20. Jahrhunderts zur Last zu legen ist, darunter die mächtigsten, von denen sich einige bis heute entweder gar nicht oder doch nur ›verbal‹, ansonsten aber völlig folgenlos zu den Verbrechen bekennen, auf denen ihre historische Existenz beruht. Gewiss: Nikita Chruschtschow (um nur an ein prominentes Beispiel zu erinnern) hat zuerst auf dem XX. Parteitag der KPdSU (1956) mit Josef Stalin als Massenmörder ›abgerechnet‹. Aber eine kritische russische Erinnerungskultur ist – wenn man von wichtigen, inzwischen verbotenen zivilgesellschaftlichen Initiativen wie *Memorial* einmal absieht – daraus nicht entstanden. Und ein längst wiederauflebender Stalin-

48 Vgl. W. Szpilman, *Das wunderbare Überleben. Warschauer Erinnerungen 1939–1945*, Düsseldorf, München 21998.

49 Man denke auch an Hans und Sophie Scholl; vgl. I. Scholl, *Die Weiße Rose*. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt/M. 1993.

50 G. Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, München 2007, 19, 160.

kult konnte ebensowenig verhindert werden wie die Renaissance neo-imperialer Brutalität, die sich an Stalin ein Beispiel nimmt und bis heute, nicht zuletzt dank des ehemaligen KGB-Offiziers Putin, zu Mitteln willkürlicher »Liquidierung« beliebiger Feinde aller Couleur durch den russischen FSB zu greifen bereit ist.

Die Opfer der staatlicherseits verübten Großverbrechen des 20. Jahrhunderts hatten auf etwas anderes gehofft: darauf nämlich, dass künftig kein Staat der Welt, der über sie aufgeklärt ist, noch indifferent über Leichen gehen kann; mehr noch: dass sich jeder Staat, der noch Anspruch auf Achtung haben will, schonungslos zur eigenen, rückhaltlos aufzuklärenden Gewaltgeschichte bekennen wird. Auch diese Hoffnung ist grausam enttäuscht worden.

Ist sie damit erledigt? Was würde es bedeuten, fortan davon auszugehen? Offenbar doch, dass das letzte Wort wenn nicht über ›die‹ Hoffnung als solche, so doch zumindest über *diese* Hoffnung bereits gesprochen ist. Infolgedessen würde sich die entsprechend bilanzierte, ›endgültig‹ erscheinende Erfahrung keiner neuerlichen Enttäuschung mehr aussetzen – abgesehen freilich von gerade der, die darin liegt, dass auch in Zukunft nichts anderes mehr zu erwarten wäre als eben die fortwährende Bestätigung der gleichen Erfahrung. In der Zukunft würde sich dann erfahrungs- und erwartungsgemäß nur noch ›mehr Desselben‹ zutragen, nämlich die Wiederholung der gleichen Enttäuschung – die als wiederholte Enttäuschung allerdings immer noch eine Spur enttäuschter Hoffnung verraten würde. Wäre gewiss, dass es nicht anders sein kann, wäre das in der Tat das Ende zumindest dieser einen (sicher besonders wichtigen) Hoffnung: der Hoffnung auf eine Staatlichkeit, die sich nicht nur zu der Gewalt bekennt, auf der sie geschichtlich beruht, sondern daran auch das glaubwürdige Versprechen knüpft, sich ihr künftig zu widersetzen.

Eine derartige Gewissheit aber *kann es nicht geben*; jedenfalls nicht, solange man noch im Horizont einer Zukunft lebt, die sich als solche niemals auf Bisheriges reduzieren lässt, von der man also *nicht wissen kann*, ob es nicht doch ›anders kommt‹ als erwartet. Hoffnung lebt, falls sie überhaupt lebt, in diesem ständigen Zwiespalt und dieser doppelten Versuchung: sich so oder so auf eine Art Pseudo-Wissen zu reduzieren: auf das vermeintliche Wissen, dass diese oder jene oder jegliche Hoffnung nichtig *ist*; oder auf das Wissen, dass sie ›nicht totzukriegen‹ *ist*, weil sie alle denkbaren Enttäuschungen souverän wird überwinden können. Im ersten Fall

würde Hoffnungslosigkeit als ein unverrückbares Faktum affirmiert, im zweiten Fall dagegen dogmatisch zurückgewiesen.⁵¹ In beiden Fällen würde somit die eigentümliche Zwischenlage derer verfehlt, die ungeachtet welcher dem widerstreitenden Erfahrungen auch immer dennoch hoffen. (Und *man hofft immer ›dennoch‹, ›trotzdem‹, ›obwohl‹* manches oder sogar *alles* dagegen zu sprechen scheint; *malgré tout* eben, wie es bei Ricoeur mehrfach heißt.)

Hoffen heißt in dieser Zwischenlage weder Hoffnungslosigkeit als ›Faktum‹ affirmieren zu wollen noch auch sie gänzlich ausschließen zu können. Wer hofft, riskiert wirklich Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung. Genauer: er begibt sich in die *Gefahr*, der Hoffnungslosigkeit und der Verzweiflung rückhaltlos zu verfallen, denn es handelt sich keinesfalls bloß um ein irgendwie kalkulierbares Risiko. Zugleich muss er davon ausgehen, dass es mit Feststellungen wie der (etwa bei Rosset), es ›gebe‹ gar keine Hoffnung, nicht weit her sein kann. Streng genommen kann es sich bei solchen Feststellungen niemals um *bloße Feststellungen* handeln, denn sie zu treffen, ändert bereits die Lage. Erst die Affirmation von Hoffnungslosigkeit läuft auf deren Vollendung hinaus. Erst wer sich selbst geradezu in sie einschließt, um sie wie ein Anachoret oder Eremit ganz allein zu bewohnen, wie sich Octavio Paz ausdrückte, hat am Ende wirklich keine Hoffnung mehr.⁵² Umgekehrt impliziert bereits der erste Ansatz zur Hoffnung, dass eine wie auch immer geartete Faktizität ›nicht alles ist‹, sofern es noch darauf ankommt, wie man sich zu ihr verhält. So spricht Paz in seinen Erinnerungen an den spanischen Bürgerkrieg der 1930er Jahre von »hoffnungsvoller Verzweiflung«.⁵³ Und Ernst Bloch zielt in die gleiche Richtung, wenn er sich für »geprüfte Hoffnung« ausspricht, die »durchs Suchende wie Vernichtende« in dem Bewusstsein hindurch müsse, dass es in jedem Fall

51 Dieser Position kommt Erst Bloch gefährlich nahe, wo er einen »Seinsmodus der Front« beschwört, in dem eine auf finale Erfüllung utopischer Erwartung ausgerichtete Hoffnung realiter produktiv sein soll (vgl. E. Bloch, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Gesamtausgabe Bd. 10*, Frankfurt/M. 1977, 316).

52 O. Paz, *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt/M. 1982, 69.

53 Ebd., 35.

entscheidend mit darauf ankommt, wie man sich zu durchgemachten Erfahrungen und Enttäuschungen verhält.⁵⁴

Ein solcher Ansatz, der sich grundsätzlich weigert, Faktischem in der Angelegenheit der Hoffnung gewissermaßen das letzte Wort zu überlassen, eröffnet allerdings zunächst nur einen möglichen Weg der Hoffnung, bietet ihr aber nicht schon eine ›berechtigte‹ Aussicht und realisiert sie erst recht nicht schon. Wer eine Hoffnung hegt, um sie schließlich erfüllt zu sehen, verfügt doch über keinerlei Gewissheit in der Frage, ob die Hoffnung ›berechtigt‹, ›aussichts-‹ oder gar ›siegreich‹ sein wird. Sie kann sich im Gegenteil jederzeit in jeder Hinsicht als illusionär erweisen. Hat man nicht deshalb von der »Idiotie der Hoffenden« (Günther Anders) gesprochen, die sich anscheinend durch überhaupt keine Enttäuschung belehren lassen? Umgekehrt könnte man freilich auch von einer »Idiotie der Hoffnungslosen« bzw. der jegliche Hoffnung förmlich Verweigernden sprechen, insofern sie sich durch überhaupt keine Erfahrung von irgendeinem Anlass oder Grund zur Hoffnung überzeugen lassen wollen. Nicht einmal davon, dass mit jedem Neugeborenen ein neuer Anfang zur Welt kommt, wie man so oft unter Berufung auf Hannah Arendt gesagt hat. (Ohne dabei genug zu bedenken, wie rasch, gewaltsam und systematisch gerade die mit jeder Geburt einhergehenden Hoffnungen von denen ruiniert werden, in deren Hände die Geborenen fallen. Wer von einem solchen ›Anfang‹ redet, sollte von Aussetzung und Missbrauch nicht schweigen.)

Wir ›haben‹ ganz einfach keine Hoffnung, verkündet Rosset; wir, d.h. wir alle, jede(r); und niemand dürfte sich davon ausgenommen wissen oder davon eine Ausnahme machen wollen. So wird aber nicht ›objektive‹ Hoffnungslosigkeit beschrieben, sondern Anderen gegenüber Hoffnung, die sie warum auch immer hegen, in Abrede gestellt oder förmlich ausgedet. Wer sagt: »es gibt keine Hoffnung«, muss zugleich sagen, dass auch Andere keine ›haben‹ (bzw. ›haben‹ sollen bzw. dürfen). Wer im Gegenteil die Hoffnung *im Vorhinein als ›siegreich‹ jede Enttäuschung ›überleben‹ könnende* ausgibt, muss Anderen gegenüber die Hoffnungslosigkeit leugnen, in der diese sich subjektiv befinden.

54 Vgl. E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt/M. 21977, 273.

So gesehen bewegt sich Hoffnung immer und unvermeidlich, solange sie überhaupt ›lebt‹ und nicht dogmatisch *verweigert* oder als letztlich ›siegreiche‹ *festgeschrieben* wird, in einer mehrfachen Zwischenlage: zwischen Hoffnungslosem und Hoffnungsvollem; zwischen angeblich erfahrungsgesättigter Faktizität und vermeintlich absolut enttäuschungsfestem Überschwang; zwischen den Einen, die sich für die eine, und den Anderen, die sich für die andere Option entscheiden: Hoffnung ganz und gar in Abrede zu stellen, auszureden und zu leugnen oder Hoffnung Anderen überzustülpen – selbst um den Preis, wirklich erfahrene Hoffnungslosigkeit zum Schweigen zu bringen.

Wie es scheint, haben die Deutungen von Hoffnung, mit denen wir es hier zu tun haben, erhebliche Schwierigkeiten damit, sich ihrerseits in dieser notorisch instabilen Zwischenlage zu halten, in der sich ihr Objekt, die Hoffnung selbst, unvermeidlich befindet: zwischen uns, die füreinander keine Hoffnung sind oder einander Hoffnung geben; zwischen Resignation in ›faktischer‹ Hoffnungslosigkeit und rhetorischem Überschwang, der sie uns ausreden will; zwischen Erfahrung, die nichts anderes mehr erwarten lässt, und Erwartungen, die an keine Erfahrung anknüpfen oder sich über jegliche ihnen widersprechende Erfahrung hinwegsetzen.

Allerdings ist Hoffnung nicht nur etwas, was man aufgrund irgendwelcher Erfahrungen oder Erwartungen ›hat‹ oder ›hegt‹, sondern offenbar auch eine Frage des Dürfens (Kant) und des Wollens. Wer ›die‹ Hoffnung meint retten zu müssen, will kategorisch nicht, dass sie sich auf irgendeine enttäuschte Erfahrung reduzieren lässt. Wer Hoffnung verweigert oder verwirft, will nicht, dass man sie zum Vorwand einer metaphysischen Flucht nimmt, die am Ende allen ihr zuwiderlaufenden Erfahrungen Hohn spricht. Auf einem solchen Weg der Flucht oder der Ausflucht will man nicht gelten lassen, dass alles in Hoffnungslosigkeit münden *muss* und dass darüber hinaus nicht gehofft werden *darf*. Umgekehrt wollen offenbar diejenigen, die die Hoffnung förmlich verwerfen (sei es auch nur als überstrapaziertes, leeres Reden), nicht hinnehmen, dass man die vielerorts grassierende Hoffnungslosigkeit nicht ernst nimmt, sie überspringt und sogar für im Vorhinein besiegt ausgibt. Läuft das nicht auf einen Verrat an menschlicher Erfahrung hinaus, die der Hoffnungslosigkeit als radikaler Gefahr gerade dann ausgesetzt ist, wenn sie sich auf mehr als nur das nach bisheriger Erfahrung zu Erwartende einlässt?

In beiden Fällen, so scheint es, haben wir es mit gewaltsamen Vereinfachungen zu tun: mit einer Hybris der Hoffnung auf eine Hoffnung, die gegen Hoffnungslosigkeit womöglich immun wäre – jedenfalls dann, wenn sie sich in einen sublunaren unbeirrbareren *will to believe* (William James) flüchten würde; oder mit einer dogmatischen Reduktion der Hoffnung auf deren anscheinend nur realistische Preisgabe. In beiden Fällen wird das intermediäre Phänomen einer Hoffnung im Grunde zum Verschwinden gebracht, die radikaler Hoffnungslosigkeit als einer realen Gefahr *ausgesetzt*, aber nicht ›objektiv‹ *ausgeliefert* ist. Genau in dieser Differenz von Ausgesetzt- und Ausgeliefert-sein hat jenes ›Dürfen‹, das schon Kant als eine der anthropologischen Grundfragen formuliert hat, seinen bis auf Weiteres nicht aus der Welt zu schaffenden Ansatzpunkt.

Noch bevor allerdings Fragen wie die zu beantworten sind: *Was* jemand hoffen darf, sei es nichts, sei es ›alles Mögliche‹, handle es sich um einen selbst, um Andere oder die Menschheit insgesamt, stellt sich die Frage, wie das ›Dürfen‹ überhaupt ins Spiel gekommen ist. Kants Frage setzt das Dürfen bereits ungeprüft voraus. Doch woher rührt es? Handelt es sich nur um etwas, was man sich – auf eigenes Risiko hin und mehr oder weniger fahrlässigerweise – selbst gestattet?

Auf eine ganz andere Spur führt jener ›ontologisch‹ anmutende Ausdruck, dem zufolge Einer die Hoffnung des Anderen *ist*, jedenfalls *par excellence* dann, wenn es sich um eine Asymmetrie der Macht handelt, wie sie am extremsten im Fall des Neugeborenen vorliegt, das wir nicht umsonst als völlig Wehr- und Hilfloses bezeichnen. Vielleicht kann man das verallgemeinern: Für die Schwächsten sind die Anderen, die Stärkeren und die Mächtigeren, eine (und manchmal die einzige und ganze) Hoffnung; so wie es am Anfang des Lebens einer/s jeden diejenigen sind, die Neuankömmlinge in Empfang nehmen. Wenn sich das halbwegs bewährt, dürfen wir, die wir anfangs selbst deren ganze Hoffnung sind, fortan unsererseits auf sie hoffen – allerdings stets auf die niemals ganz auszuräumende Gefahr hin, ›restlos‹ enttäuscht zu werden, wie es all jene erfahren müssen, die wie viele Flüchtlinge den Neugeborenen darin nahekommen, dass sie in eine Lage der weitgehenden Hilf- und Wehrlosigkeit zurückfallen, so dass sie unter Umständen nichts mehr gegen die Hoffnungslosigkeit aufbieten können. Sollte das – zumal in politischer Hinsicht angesichts der dafür Verantwortli-

chen⁵⁵ – »zum Verzweifeln« sein, so steht die Probe darauf noch aus, ob nicht gerade daraus Widerstand dagegen erwachsen kann, dass es einfach so bleibt.⁵⁶

-
- 55 Man denke nur an die russisch-weißrussischen Versuche Putins und Lukashenkos, Flüchtlinge an den östlichen Grenzen Europas zur Destabilisierung des Baltikums, Polens und anderer Nachbarstaaten zu missbrauchen, indem man sie bewusst und in großer Zahl unerträglichen Lebensumständen aussetzt.
- 56 Genau so ist die rigorose Bestandsaufnahme der objektiv drohenden Unwohnbarkeit der Welt aus der Feder von David Wallace-Wells zu verstehen, die den ökologisch fatalen, von ihm wie von vielen anderen entlarvten »myth of our separation from nature« nicht geradewegs in defaitistischen Rückzug vom Politischen münden lassen will, aber die Verzweiflung (*despair*) nicht leugnet, sondern geradezu aus ihr heraus motiviert ist (vgl. sein Buch *The Uninhabitable Earth. A Story of the Future*, London 2019, 210 f., 227) – so als gebe es »bloß ein Kampfmittel«: »alle Kräfte der Verzweiflung zusammen[zunehmen]« (L. Schestow, *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschekow*, Berlin 2013, 285). Genau so verstehe ich auch die wichtige aktuelle Bestandsaufnahme Nikolai Epplées zur Lage kollektiver Erinnerung in Russland (*Die unbequeme Vergangenheit, Vom Umgang mit Staatsverbrechen in Russland und anderswo*, Berlin 2023), die Hoffnung aus Verzweiflung, nicht zuletzt russischer Historiker, nährt.