

Martin W. Schnell

Das Ethische und das Politische

Sozialphilosophie am Leitfaden
der Vulnerabilität

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Martin W. Schnell
Das Ethische und das Politische

Martin W. Schnell

Das Ethische und das Politische

Sozialphilosophie am Leitfaden
der Vulnerabilität

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Erste Auflage 2020

© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2020

www.velbrueck-wissenschaft.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-95832-217-2

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Inhalt

Vorwort	11
1) Einleitung: Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität	13
a. Das Politische und das Ethische	14
b. Das Programm einer Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität	14
2) I. Kant: Verteidigung der Vulnerabilität im Zeitalter der Vernunft	17
a. Die Entwicklung der Sittlichkeit endlicher Wesen	18
b. Existentielle Ausgangssituation	18
c. Entwicklungsstufen der Sittlichkeit	19
d. Vulnerabilität	20
e. Gerechte bürgerliche Verfassung	20
f. Zuschauer vs. Täter	21
g. Verteidigung der Vulnerabilität	22
3) G.W.F. Hegel: Die Schrecken des Todes und der Sinn einer Ethik der Erinnerung	24
a. Der Tod	25
b. Gewaltsamkeit	25
c. Ethik der Erinnerung	27
d. Demokratie als Gründung-Fortführung-Unterbrechung	28
e. Widerstreit und Politik	30
f. Sammeln	32
g. Provenienz	34
4) G. Simmel: Plädoyer für Dankbarkeit angesichts eines zerrissenen Lebens	36
a. Leiden an Zerrissenheit	37
b. Hoffen auf Ganzheit	38
c. Zerrissenheit und Ganzheit als Probleme der Moderne	39
d. Das Ethische als Antwort auf die problematische Moderne	39
e. Geben und Nehmen	40
f. Dankbarkeit als Motiv des Ethischen	41
g. Perspektiven	42

5)	E. Cassirer: Tragödie der Kultur	44
	a. Kritik der Kultur	44
	b. Kultur und Humanität	46
	c. Die Tragödie der Kultur	47
	d. Der Andere als Quelle von Leid	48
6)	E. Husserl: Die Verletzlichkeit des endlichen Lebens	49
	a. Transzental-phänomenologischer Idealismus	49
	b. Europa und die Unendlichkeit des Geistes.	50
	c. Die Antinomie von Endlichem und Unendlichen	50
	d. Die Endlichkeit des Leibes	51
	e. Vulnerabilität und das Unbehagen in der Kultur	52
7)	M. Merleau-Ponty: Die Gewaltsamkeit der Erfahrung	53
	a. Die Mehrmeinung und die Gewalt	53
	b. Levinas und die Ethik des Unendlichen.	55
	c. Das Ethische und das Politische	55
8)	M. Merleau-Ponty: Die Phänomenologie des Politischen.	57
	a. Autour du politique	57
	b. Scheler – Gurwitsch – Husserl	58
	c. Merleau-Pontys Widerspruch	60
	d. Auf dem Weg zu einer Phänomenologie des Politischen .	61
	e. Der Ausdruck und die dialogische Rationalität.	63
	f. Auf dem Weg zur politischen Delegation	63
	g. Abgrenzung von der sprachanalytischen Philosophie .	65
	h. Die Delegation: Wortführer und Publikum	66
	i. Hannah Arendt.	67
	j. Merleau-Ponty im Licht von Nachfahren und Wahlverwandten	68
	k. Französische Philosophie und neuere Sozialphilosophie .	69
9)	P. Bourdieu: Die Teilung der politischen Arbeit	74
	a. Soziologie des Politischen	74
	b. Politische Repräsentation	75
	c. Anschluss an den Marxismus	76
	d. Die Last des marxistischen Erbes	77
10)	C. Castoriadis: Autonomie der direkten Demokratie	78
	a. Castoriadis und Merleau-Ponty	78
	b. Sozialismus oder Barbarei?	79
	c. Das Schöpferische.	80
	d. Direkte Demokratie	82

e.	Autonomie und das Problem der Verbindlichkeit	82
f.	Lernen von den Griechen	83
g.	Gesellschaftlicher Neuanfang?	84
h.	Aktualisierungen	86
11)	R. Barthes: Das Ethische als Zeugnis des Dagewesenen	88
a.	Befreiung durch Literatur	88
b.	Hinwendung zum Menschlichen und das Ethische	89
c.	Das Ethische als Zeugnis des Dagewesenen	90
d.	Technik und Photographie	90
e.	Wahrheit und Teilhabe	91
f.	Vergangenheit und Gewesenheit	92
g.	Zeugnis.	93
h.	Ethik der Erinnerung	94
i.	Zur Verantwortung der Lebenden.	95
j.	Sich zeigen	95
12)	B. Waldenfels: Responsive Ethik im Zeichen des Politischen.	97
a.	Kritik an Husserls transzental-phänomenologischem Idealismus.	98
b.	Endlichkeit des Leibes	99
c.	Merleau-Ponty: Gewaltsamkeit der Erfahrung	99
d.	Levinas: Ethik des Unendlichen.	101
e.	Ungerechtigkeit durch Gerechtigkeit.	101
f.	Der Anspruch des Fremden und der Mitanspruch des Dritten	102
g.	Ausweitung des Fremden und die Folgen	103
13)	C. Lefort: Konflikthafte Demokratie	106
a.	Institutionalisierung von Konflikten	106
b.	Der leere Ort der Macht	108
c.	Konflikt als Normalität	109
14)	E. Levinas: Stellvertretung zwischen Ethik und Macht .	110
a.	Stellvertretung ist eine dreistellige Relation	111
b.	Exkurs über den Dritten	111
c.	Ethik	112
d.	Macht	113
e.	Stellvertretung und Macht	113
f.	Exkurs Repräsentation	114
g.	Repräsentation als Stellvertretung	115
h.	Die Entscheidung und der Eigensinn des Politischen .	116

15) H. Jonas: Die Zeit der Verantwortung	119
a. Die Zeit und die Ethik	119
b. Abstand und Bezogenheit	120
c. Verantwortung für die Zukunft	122
d. Verantwortung für die Vergangenheit	123
e. Verantwortung der Gegenwart und in der Gegenwart	124
f. Ethik ohne Metaphysik.	125
g. Fünf offene Fragen	126
h. Verhältnis zur Diskursethik	128
16) B. Latour: Das Terrestrische als Politik-Akteur	130
a. Die Natur: vom wertlosen Rohstoff zum wertvollen Schutzgut.	131
b. Dingpolitik	132
c. Die Erde als Element des Ethischen und als Akteur des Politischen	133
d. Erweiterung des Politikverständnisses	134
e. Demokratie und Ökologie	135
17) Das Ethische und das Politische: Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität	137

Anhang

<i>Anhang 1:</i> Der philosophische Diskurs der Endlichkeit	143
a. Die Endlichkeit und der Anfang als Mysterium.	143
b. Kant: Der Anfang im Licht des Endes	144
c. Epikur und der Umgang mit der Endlichkeit	145
d. Heidegger und das Leben mit einem Mysterium	146
e. Levinas und die Sorge um den Anderen.	147
f. Jankélévitch und die drei Personen des Todes	148
g. Der Tod und die Medizin	149
<i>Anhang 2:</i> Vulnerabilität und Medizin	150
a. Von der Not zur Krankheit	150
b. Medizin als Kulturwissenschaft.	151
c. Die Diagnose als Werturteil	152
d. Vulnerabilität und Medizin	152
e. Menschenrechtliches Empowerment?	153
f. Patientenverfügung?	153
g. Advanced Care Planning?	154
h. Stärkung der Pflege?	154
i. Nachtrag: Digitalisierung?	155

<i>Anhang 3:</i> Fürsorglicher Zwang im Zeichen einer nichtexklusiven Ethik	156
a. Diskursethik als exklusive Ethik	156
b. Psychiatrie und Ethik	157
c. Eine Welt ohne Zwang?	158
d. Orientierung in einer Welt mit Zwängen	158
e. Zur Zwangsbedürftigkeit des Menschen, Rousseau, Kant.	159
f. Fürsorglicher Zwang.	160
g. Fürsorglicher Zwang in der Gesundheitsversorgung . .	160
h. Charakteristik des fürsorglichen Zwangs	160
i. Zum Wertunterschied zwischen Vernunft und Unvernunft	161
j. Der Nachteil der klassischen Position	161
k. Der Vorteil der Entdifferenzierung der Wertunterschiede .	162
l. Das Problem der Entdifferenzierung	162
m. Zur Sache!	162
n. Fürsorglicher Zwang als Zwangsbehandlung	163
o. Ausblick	164
<i>Anhang 4:</i> Diversität am Lebensende	166
a. Das Konzept der Diversität	166
b. Begriffe und Perspektiven	166
c. Abgrenzung der Diversität von Krankheit und Alter .	167
d. Diversität als ein dritter Weg zwischen Empathie und Abstand	168
e. Bestätigung des Konzepts durch Palliativpatienten . .	170
f. Was möchten Patienten nicht?	170
g. Wie mit Diversität umgehen?	171
h. Öffentlicher Umgang mit Diversität	172
i. Charta	172
<i>Anhang 5:</i> Authentizität im Angesicht des Anderen . . .	174
a. Aufrichtigkeit als fragwürdiger Wert.	174
b. Selbstfremdheit	175
c. Authentizität ist keine Eigeninitiative	175
d. Achtsamkeit als Form von Macht.	176
e. Das Versprechen als Institution	176
f. Abgrenzung von der Lebensphänomenologie Michel Henrys	177
<i>Anhang 6:</i> Über Wahrheit und Fakten im politischen Sinn	179
a. Dewey und der Pragmatismus	179

b. Popper und der Positivismus	182
c. Rorty und die Solidarität des Neupragmatismus	183
d. Baudrillard und der Hyperrealismus	184
e. Merleau-Ponty und die Wahrheit als schöpferischer Ausdruck	185
<i>Anhang 7: Populismus als Antwort auf vulnerables Leben</i>	187
a. Angst: Heidegger mit Kant	187
b. Ambivalente Ordnung: Hegel	189
c. Populismus	190
d. Rechter Populismus	192
e. Revision der politischen Repräsentation	192
f. Linker Populismus	192
g. Jenseits des rationalen Urgrundes	193
<i>Anhang 8: Gibt es Philosophenkönige?</i>	195
a. Die Spaltung Frankreichs	195
b. Gilets Jaunes	197
c. Der Staatsadel	198
d. Macron und Ricœur	199
e. Der Dreiklang der Demokratie	200
<i>Anhang 9: Digitalisierung der Lebenswelt als Angriff auf vulnerables Leben</i>	202
a. Phänomenologie der Leiblichkeit	202
b. Das Ethische und das Politische	203
c. Zum Status des Ethischen I	204
d. Zur Perspektive des Ethischen	205
e. Zum Status des Ethischen II	206
f. Digitalisierung und Postbiologie	207
g. Serres und die Digital Natives	207
h. Digitalisierung der Lebenswelt	209
i. Digitalisierung der Lebenswelt im Licht einer Sozialphilosophie der Vulnerabilität – Thesen . . .	209
j. Digitalisierung und Zeit	211
k. Das Ethische und das Politische im Zeichen der Postdigitalisierung	211
l. Ethik der Digitalisierung?	213
m. Das Politische und die Politik der Postdigitalisierung .	214
<i>Literatur</i>	216

Vorwort

Seit etwa 20 Jahren verfolge ich ein sozialphilosophisches Projekt, das sich im Laufe der Zeit den Oberbegriff der Vulnerabilität suchte und das ich 2017 in meinem Buch *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen* erstmals umfassend dargelegt habe.

Das vorliegende Buch über *Das Ethische und das Politische. Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität* hat mehrere Eigenschaften. Es ist einmal ein Sammelband von Studien zu Autoren und Themen. Es erzählt weiterhin aber auch eine Geschichte im Sinne einer philosophiegeschichtlichen Untermauerung der Thematik der Vulnerabilität und ihres Umfeldes. Zu diesem Zweck werden Klassiker, unter anderem Kant, gegen den Strich gelesen und als Parteigänger der Vulnerabilität vorgestellt. Das Kapitel 17 enthält eine Zusammenfassung der systematischen Beziehung zwischen dem Ethischen und Politischen und skizziert damit die *politische Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität*. Die darauffolgenden Anhänge zeigen diese Sozialphilosophie bei der Arbeit. Es werden aktuelle Themen wie Zukunft der Moderne, Europa, Demokratie, Wahrheit, Populismus, Ökologie oder Digitalisierung und Medizin diskutiert. Weitere inhaltliche Charakterisierungen liefert die nachfolgende Einleitung.

Die vorliegenden Studien sind entweder noch nicht publiziert, gehen der Idee nach auf das Projekt *Phänomenologie des Politischen* zurück, dass ich in den 1990er Jahren verfolgte, oder sind in einigen Teilen bereits an anderer Stelle, besonders im *Journal Phänomenologie*, erschienen. Für das vorliegende Buch sind sie komplett überarbeitet und aktualisiert worden. Inhaltliche Überschneidungen zwischen den Kapiteln sollten vermieden werden, konnten es aber nicht in jedem Fall. Kapitel über zentrale Autoren und Themen sind umfangreicher gestaltet. Andere sind schmäler ausgefallen, auch zu dem Zweck, allseits bekannte Topoi der Sozialphilosophie nicht zu wiederholen.

An der Finalisierung des Buches hatten Leonard Auberger, Lukas Nehlsen und Kerstin Pospiech-Form vom Lehrstuhl für Sozialphilosophie und Ethik im Gesundheitswesen der Universität Witten/Herdecke, die zugleich die ersten Leser gewesen sind, maßgeblichen Anteil.

Weiterhin danke ich Kathrin Becker und Nicole Lehnen für den Entwurf des Schemas in Kapitel 17.

Das Schreiben des Textes haben Fritz und Bibbie begleitet. Sie sind schon in den Anfängen des Projektes um das Jahr 2000 dabei gewesen.

VORWORT

Fritz ist nun am 13. August 2019 im Alter von fast 20 Jahren gestorben, Bibbie am 10. Dezember 2019 mit fast 23. Im Januar 2020 haben Herr Karl und James ihre Arbeit am Text übernommen.

Schließlich geht mein Dank an die Lecker-Gruppe und unsere schöne Zeit in Paris: Verena Kirschenhof, Lionel Makitu und erneut Kathrin Becker. Den letzten Schliff hat das Buch im Januar 2020 in Paris erhalten.

Dieses Buch ist Maurice Merleau-Ponty und dem 65. Jahrestag des Erscheinens der *Les Aventures de la Dialectique* gewidmet.

*Martin W. Schnell
im April 2020*

I) Einleitung: Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität

Wir wollen die Vulnerabilität zum Leitfaden einer Sozialphilosophie machen. Wichtig ist es, hier direkt vor Missverständnissen zu warnen. Vulnerabilität bezeichnet sicherlich die passive, hinfällige, schwache und dunkle Seite der menschlichen Person und sie wäre damit das Gegenteil der aktiven, gesunden, starken, rationalen und vernünftigen Seite. Dieser Gegensatz ist beachtenswert. Doch nehmen wir an dieser Stelle eine Vulnerabilität in den Blick, die jener Vulnerabilität, die der Gesundheit entgegengesetzt ist, vorausgeht.

Vulnerabilität ist eine Universalie. Sie bezeichnet etwas, das auf alle Menschen (und wohl auch auf alle Tiere) zutrifft. Es spricht viel dafür, Begriff und Sache der Vulnerabilität differenziert zu betrachten. Judith Butler ist darin zuzustimmen, dass zwischen einer grundsätzlichen Verletzlichkeit (*precariousness*) und einer konkreten Gefährdung (*precarity*) Unterschieden werden sollte (vgl. Butler 2010, 10f, 32f). Die erste Bezeichnung des prekären Lebens bezieht sich auf eine unvermeidliche *Conditio*, die zweite hingegen auf eine Sachlage, die politisch verändert werden kann. Zu beachten bleibt hier das Phänomen der Leiblichkeit. Während Butler in ihrem Frühwerk nahelegte, dass Körper etwas Diskursives sind, denkt sie nach der »Wende zur Vulnerabilität« (Butler 2016, 185) anders. Seither geht sie davon aus, dass sich »ethische Forderungen« (ebd., 156) angesichts eines (menschlichen oder tierischen) körperlichen Wesens ergeben, das zu anderen in Relationen steht und sich durch eine Performativität als öffentlich Versammeltes zeigt. Wir nehmen diese Impulse auf und entwickeln die *Vulnerabilität* im Ausgang von der Phänomenologie der Leiblichkeit als Ambivalenz von Potenz und Endlichkeit.

Ein Mensch wird geboren, lebt und stirbt dann. Geboren wird der Mensch als leibliches Wesen. Das besagt, dass der Mensch als endliches Wesen geboren wird, denn der Leib ist ein Gewebe, das nicht für ewiges Leben gemacht ist. Durch seine Leiblichkeit ist der Mensch Geburt und Tod ausgesetzt. Darin ist eine Ambivalenz beschlossen. Gebürtlichkeit bedeutet, dass ein Mensch das Potenzial hat, einen neuen Anfang zu realisieren, also aus seinem Leben etwas zu machen. Der Mensch entfaltet zu diesem Zweck seine Vernunft. Er gründet eine Familie und pflegt Freundschaften. Er erfindet eine künstliche Welt und erobert das Weltall. Sein Anfangspotenzial ist eine Macht (gr. *Dynamis*, lat. *Potentia*, dt. Möglichkeit). Endlichkeit bedeutet, dass das menschliche Leben zugleich ein Sein-zum-Tode lebt. Es ist Potenz und zudem dem Verfall preisgegeben.

Mit der Geburt ist gesetzt, dass wir auf Andere (Menschen, Tiere, Dinge) stoßen. Es ist unsere Aufgabe, zu ihnen ein vernünftiges Verhältnis zu etablieren. Dabei wirken zwei heteronome Kräfte in- und miteinander: das Ethische und das Politische.

a. Das Politische und das Ethische

Das *Politische* und das *Ethische* stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Sie verweisen aufeinander und sind dabei zugleich als eigenständige Elemente zu verstehen. Das Politische ist im weitesten Sinne als eine Macht zu verstehen. Macht ist eine Möglichkeit, etwas zu schaffen und damit zu gestalten. Sie bezieht sich auf Ordnungen wie Familie, Freundschaft, Gesellschaft und Staat. Das Ethische ist nun der Anspruch an diese Gestaltung, jene Ordnungen nichtexklusiv einzurichten. Das heißt: niemand soll aus dem Schutzbereich von Achtung und Würde ausgeschlossen (exkludiert) werden. Das gilt für menschliche Person und in gewisser Hinsicht auch für Tiere und die Natur.

Nicht jede Exklusion ist per se ein Problem (vgl.: Schnell 2017, Kap. 17). Zwar beruhen viele gesellschaftliche Ordnungen auf Ausschlusssungen, aber diese müssen das oder den Ausgeschlossene(n) nicht notwendig zum Feind erklären; ja, sie können ihn oder es sogar auf alternativen Wegen zum Zuge kommen lassen. Claude Lefort und Chantal Mouffe sehen darin eine wesentliche Eigenschaft der Demokratie. Das Ausgeschlossene ist kein nacktes Leben. In einer Demokratie ist das Ausgeschlossene nicht schlechthin ausschließenswert. Das Ethische fragt danach, wie es um das Ausgeschlossene und seine Chancen auf Beachtung steht.

Obwohl wir mit Richard Rorty formulieren können, dass eine Demokratie darauf aus ist, den Anwendungsbereich des Wortes *Wir* möglichst zu erweitern, ist ob der Vulnerabilität nicht anzunehmen, dass es als Telos der Gesellschaftsgeschichte realisierbar ist, in dem das Rechte und das Gute sich zum Nutzen aller verbindet.

b. Das Programm einer Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität

Das Programm einer Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität ist niedergelegt in dem Buch *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen* (Schnell 2017).

Das nachfolgende Werk *Digitalisierung der Lebenswelt* (Schnell/Dunger 2019) thematisiert die Auswirkungen der Digitalisierung auf vulnerables Leben. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Digitalisierung die Welt in quantifizierbare Daten transformiert und damit

einen Angriff auf die Materialität vulnerable Lebens in diversen Bereichen durchführt. Die frühesten Veränderungen vollziehen sich in der Wirtschaft: der Bildschirm löst das Handwerk ab, die Dienstleitung die Warenproduktion. Im Bereich des Verkehrs gelten automatisch fahrende Mobile selbst dann noch als sicherer, wenn sie Fußgänger bei Ausweichmanövern töten. Die konkrete Person zählt nicht, da nur die Sicherheitsstatistik maßgeblich ist. In der Erotik ersetzt das statistische Matchingverfahren die leibliche Anziehungskraft des Eros. In der Ökologie gelten Bäume als Emissionsvernichter. Der konkrete einzelne Baum als solcher ist nichts wert. Er kann jederzeit gefällt werden, wenn anderswo ein neuer gepflanzt wird. Politik, Fitness, Gesundheit – alle Systeme werden durch die Digitalisierung durchformt, die damit eine ähnliche Macht wie das Christentum, der Kapitalismus und die Globalisierung der Informationen hat.

Wie alle globalen Umwälzungen ist auch die Digitalisierung ambivalent, pro und contra treten zusammen auf. Um der ethischen Problematik gerecht zu werden, ist bislang nur der Datenschutz in der EU verstärkt worden. Der Datenschutz schützt aber nur Daten, keine Körper!

Das hier nun vorliegende Buch über das *Das Ethische und das Politische* will das Programm einer Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität plausibilisieren und ausbauen und zwar im Durchgang durch Traditionen und damit durch Theorien von Autoren, die der Idee der Vulnerabilität etwas hinzufügen können. Dabei gibt es offensichtliche Referenzen, aber auch eher versteckte, die uns nötigen, Autoren, die als Meisterdenker gelten, gegen den Strich als Autoren der Vulnerabilität endlichen Lebens zu lesen.

G.W.F. Hegel zeigt, dass die Stiftung einer bis heute als positiv und fortschrittlich geltenden politischen Ordnung das Problem der Stiftungsgewalt nach sich zieht. Damit ist eine Ambivalenz verbunden, auf die wir mit der Idee einer ethisch ausgerichteten und widerstreitenden Demokratie antworten. Georg Simmel ist ein Autor, der bestätigt, dass das Ethische in die tragische Kultur der Moderne eingeflochten ist. Ernst Cassirer und Edmund Husserl sind Meisterdenker, die von der Seite der Vulnerabilität her gelesen werden. Mit Maurice Merleau-Ponty begegnet uns dann eine Schlüsselfigur. Sie führt einen Paradigmenwechsel ein, erkennt die Vulnerabilität an und zieht daraus die Konsequenz, dass Vulnerabilität eine ethische Relevanz hat und dass die Philosophie ins Politische hinübertreten muss. In das sich damit öffnende Spannungsfeld von Ethischem und Politischem finden wir dann weitere Autoren eingebettet: Pierre Bourdieu, Cornelius Castoriadis, Roland Barthes, Bernhard Waldenfels, Hans Jonas, Bruno Latour, Claude Lefort und andere.

Inhaltlich wird das Konzept der Nichtexklusivität fortgeschrieben. Es umfasst nicht nur Menschen und in gewisser Hinsicht auch Tiere (vgl.

EINLEITUNG

dazu: Schnell 2017); an dieser Stelle wird gar der Einbezug der Ökologie erprobt. Überlegungen zur Endlichkeit und zu den Herausforderungen der Digitalisierung bilden den Abschluss.

In der Geschichte dieser Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität treten bekannte und widerkehrende Doppelbegriffe auf: Ethisches/Politisches, aber auch Endlichkeit/Unendlichkeit, Zerrissenheit/Ganzheit, Leiblichkeit/Gewaltsamkeit. Ihren Anfang nimmt diese Geschichte zunächst bei Immanuel Kant.

2) I. Kant: Verteidigung der Vulnerabilität im Zeitalter der Vernunft

»Die Seele ist unsterblich und unvergänglich.« (Platon *Phaidon*, III 105d) Es bedarf offenbar großen Mutes, um auf den Trost der Unendlichkeit zu verzichten. »Das menschliche Leben ist einsam, armeselig, ekelhaft, tierisch und kurz.« (Hobbes 1984, 96) Der Gedanke der Unsterblichkeit und der Ewigkeit göttlicher Vernunft als maßgebliche Orientierungspunkte hat an Bedeutung verloren. Mit Hans Blumenberg können wir hier auch eine kopernikanische Wende zur Neuzeit ansetzen. David Hume veröffentlicht 1757 seine Schriften *Über Selbstmord* und *Über die Unsterblichkeit der Seele* (vgl. Hume 2018). Das Sterben ist demnach unvermeidlich, Selbstmord kann eine Option sein. Damit rücken Vulnerabilität und Endlichkeit in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Diese Bewegung findet Kant vor. Wir wollen unsere Abhandlung mit der Frage starten, wie Kant mit ihr umgeht.

Es ist nicht üblich, Kant als Autor der *Vulnerabilität* zu verstehen. Er gilt eher als Autor der Vernunftgrundlegung, der nebenbei sogenannte kleinen Schriften zu Politik, Geschichte, Wissen, Pädagogik und Aufklärung verfasst hat. Im Unterschied zur üblichen Lesart, die die drei Kritiken von den kleinen Schriften trennt, wollen wir hier eine andere Lektüre vorschlagen und auch durchführen. Demnach fügen die Themen der kleinen Schriften (Politik, Geschichte, Pädagogik etc.) der kritischen Philosophie etwas hinein, nämlich die Frage, wie es die Vernunft mit Gewalt, Konflikt und Krieg hält. Kant zeigt auf, dass Tod und Vulnerabilität relevante Größen sind, mit denen die Vernunft zu rechnen hat.

Diese kleinen Schriften sind damit keine zwar originellen, aber doch verzichtbaren Nebenwerke, sondern der textliche Ort, an dem die Vernunft eine Probe aufs Exempel geben muss. Nietzsche wusste es immer schon. »Beim alten Kant riecht der kategorische Imperativ nach Grausamkeit.« (*Zur Genealogie der Moral*, 2. Abhandl., Nr. 6; II, 806) Vulnerabilität ist kein empirisches Faktum, dass von der Vernunft abgezogen werden könnte, um sie als reine Vernunft zur Geltung zu bringen. Die Vulnerabilität der leiblichen Person ist nämlich selbst eine Transzendenzialie, also Bedingung der Möglichkeit, um Erkenntnisse machen, Maximen überprüfen, das Schöne schätzen und das Erhabene achten zu können (vgl. Schnell 2017, Kap. 5 und 6).

a. Die Entwicklung der Sittlichkeit endlicher Wesen

Die Beschäftigung mit der Vulnerabilität schließt immer die Frage nach dem Tod und dem Ende aller Dinge ein. Über Tod und Sterblichkeit spricht Kant nicht nur in Nebendiskursen, die der Anthropologie und der medizinischen Fakultät gelten (vgl. Kant Werkausgabe XI, *Streit der Fakultäten III*, A 171). Die Problematik tritt auch in seinem Kerngeschäft auf, zu dem die Untersuchung über die »Entwicklung der Sittlichkeit« (Kant Werkausgabe XI, *Mutmasslicher Anfang*, A 5) zu rechnen ist. Diese Entwicklungsproblematik gehört seit Kant zur kognitiven Moralpsychologie.

Die Ontogenese ist für deren Vertreter, zu denen Piaget, Kohlberg und Habermas gehören, eine Entfaltung von Rationalität, die in das Überpersönliche führt und das Unendliche berührt. Die postkonventionelle Moraleinstellung der Stufe 6 ist für Kohlberg eine Orientierung an dem, »was richtig ist. Stufe 6 ist von universellen ethischen Prinzipien geleitet.« (Habermas 1983, 135) Die kognitive Entwicklungspsychologie teilt die auch etwa bei Husserl zu findende Konzeption, welche vom eigentlichen Menschen ausgeht und mit dem Unendlichen spekuliert. Der Mensch ist insofern »eine Seinsweise, daß sich in ihm jene stets offene, nie ein für allemal begrenzte, sondern unendlich durchlaufende Dimension begründet.« (Foucault 1974, 389) Die Eigenart der Philosophie des Menschen mit einer Doublette zu taktieren, hat bekanntlich Michel Foucault untersucht und hervorgestellt. Anders als diese Taktik agiert in gewisser Hinsicht Kant, da er der Endlichkeit überhaupt einen Stellenwert in der Moralpsychologie einräumt.

b. Existentielle Ausgangssituation

Die Entwicklung der Sittlichkeit hat eine markante Ausgangssituation. Kant wählt zu ihrer Beschreibung nachfolgende, auch literarisch ausgezeichnete Worte:

Der Mensch »entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Tieren an eine einzige gebunden zu sein. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieser bemerkte Vorzug erwecken mochte, mußte doch sofort Angst und Bangigkeit folgen: wie er, der noch kein Ding nach seinen verborgenen Eigenschaften und entfernten Wirkungen kannte, mit seinem neu entdeckten Vermögen zu Werke gehen sollte. Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinkt angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wußte; und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl

jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instinkts) wieder zurückzukehren.« (Kant, Werkausgabe XI, *Mutmasslicher Anfang*, A 7)

Besonders ist diese existentielle Ausgangssituation, da sie die Brüchigkeit der Stellung des Menschen in der Welt verdeutlicht. Am Abgrund stehend, ist seine existentielle Situation ambivalent. In diesem Sinne gilt, dass der Mensch frei ist und seinen Verstand nutzen kann und ihn auch nutzen muss, weil er sich auf keinen sicherführenden Instinkt (F. Nietzsche) mehr verlassen kann. Diese Autonomie empfindet er als »Wohlgefallen«. Zugleich muss er sich als endliches Wesen in einer Unendlichkeit von Möglichkeiten, sein Leben zu führen, zurechtfinden. Er empfindet dieses als existentielle »Angst und Bangigkeit«.

Der Mensch muss sich in dieser ambivalenten Situation einrichten und von dort aus seine Lebensweise wählen. Kant wird zum Existenzphilosophen und damit zum Verfechter einer paradoxen Logik, wie wir sie von Kierkegaard kennen.

»Was gewählt wird, ist nicht da und entsteht durch die Wahl; was gewählt wird, ist da, sonst wäre es keine Wahl.« (Kierkegaard 2005, 773) Die Existenzphilosophie folgt der Logik des »Entweder-Oder«. Von ihr ist auch Kant affiziert und er führt sie in die Gründungslogik ein, nachdem er sie zuvor schon in der reinen Vernunft verortet hatte.

c. Entwicklungsstufen der Sittlichkeit

Zur Entscheidung darüber, welche Lebensweise der Mensch wählen sollte, steht dem Menschen eine moralpsychologische Ausstattung zur Verfügung, die er in verschiedenen Stufen seiner Entwicklung erworben hat. Kant zeigt, dass der Mensch zunächst eine sinnliche Existenz (Stufe 1) führt und dass er dann Vernunft ausbildet (Stufe 2), somit die bloße Sinnlichkeit überschreitet. Danach zivilisiert die Vernunft die Triebnatur des Menschen (Stufe 3). Aus der Geschlechtlichkeit wird die Fähigkeit zur Fortpflanzung aus Liebe. Schließlich realisiert der Mensch, dass er der Endzweck der Schöpfung (Stufe 4) ist und dass eine Gleichheit unter allen vernünftigen Wesen existiert, die politisch in einer gerechten bürgerlichen Verfassung realisiert werden muss.

Zur Ausbildung der Sittlichkeit gehört auch das Zeitbewusstsein (Stufe 5). Der Mensch kann vorausschauen und die Zukunft planen. Aber auch hier tritt eine Ambivalenz auf. Die Realisierung der Zeitlichkeit schließt nämlich in sich das Bewusstsein von der eigenen Endlichkeit. Alle schönen Pläne werden irgendwann ein definitives Ende haben! Zur Entwicklung der Sittlichkeit in moralpsychologischer Hinsicht gehört für Kant die Anerkennung des Todes und das Bewusstsein der Endlichkeit.

Daraus folgert er, dass die »Kürze des Lebens« (Kant, Werkausgabe XI, *Mutmasslicher Anfang*, A 24) bedingt, dass der »Tod ... mit Furcht« vorausgesehen wird. Kant spricht hier fast wie Hobbes. Aber es gibt Trost, wenn man es schafft, in der »Nachkommenschaft« (ebd., A 11) weiterzuleben. Weiterleben bedeutet, etwas Wichtiges zu hinterlassen, das die eigene Endlichkeit überschreitet.

d. Vulnerabilität

Kant verteidigt die Vulnerabilität im Zeitalter der Vernunft. Vulnerabilität in Form von existentieller Angst und Bangigkeit, des Bewusstseins der eigenen Sterblichkeit und der Furcht vor dem Tod ist ein Motor für die Realisierung von Hinterlassenschaften, die die eigene Endlichkeit übersteigen. Diese Eigenschaft erfüllen historische Gründungen, die unverzichtbare Werte gesellschaftlich realisieren. Der Mensch als ihr Gründer »lebt nicht unmäßig lange« (Kant, Werkausgabe XI, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, A 388), seine Gründung hingegen »vergißt sich nicht mehr« (ebd., *Streit der Fakultäten II*, A 149). Die Gründung ist eine Antwort auf die Endlichkeit des Gründers.

Gründung heißt, gemäß des Anteils der existenzphilosophischen Logik in ihr, dass unendliche Möglichkeiten endlich gemacht und Alternativen ausgeschlossen werden müssen. Historische Gründungen sind ohne Gewaltsamkeit nicht möglich. Gewalt tut weh, denn sie verletzt vulnerable Personen. Unsere *These* lautet, dass Kant nicht nur ein Bewusstsein für die Wichtigkeit historischer Gründungen wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit macht, sondern dass er auch auf die Vulnerabilität und Gewaltsamkeit, die mit diesen Gründungen verbunden ist, hinweist. Betrachten wir nachfolgend einige Beispiele. Später werden wir zu Hegel übergehen und überlegen, was im Angesicht von Gewaltsamkeit zu tun wäre.

e. Gerechte bürgerliche Verfassung

Der Mensch ist der Endzweck der Schöpfung und verwirklicht diesen in einer »gerechten bürgerlichen Verfassung« (Kant Werkausgabe XI, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, A 395). Wie ist deren Gründung vorzustellen?

Am Anfang steht ein Konflikt, der sich als ungesellige Gesellschaft zeigt (vgl. zu diesem berühmten Begriff die Ausführungen von Plessner 1966). Kant geht es hier um einen Konflikt im Antrieb zur Schaffung der bürgerlichen Verfassung. Diese Konflikthaftigkeit, durch die Menschen zueinander in Konkurrenz treten und schöpferisch werden, und nicht die

reine Vernunft ist das Schwungrad für Entwicklungen, da »ohne sie alle vortrefflichen Naturanlagen der Menschheit ewig unentwickelt schlummern würden.« (Kant Werkausgabe XI, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, A 394).

Die Konflikthaftigkeit nötigt den Menschen, eine Ordnung zu schaffen, die selbst aber nicht konflikthaft sein soll. Wie kann aus einem Konflikt eine nichtumstrittene und gültige Ordnung (in Form einer gerechten Verfassung) erwachsen? Der Konflikt ist der Motor, aber nicht das Ziel. Kant stellt sich vor, dass die geschaffene Ordnung zwar Frucht der Ungeselligkeit ist, sich als Etablierte aber diszipliniert und die Ungeselligkeit als Antriebskraft für weitere Konflikte entfällt. Aus der Sicht von Nietzsche, so Foucault, kann das nur heißen, dass die Menschheit all ihre »Gewaltsamkeiten in Regelwerken verankert.« (Foucault 1978, 95) Dieses Eingeständnis besagt, dass die geschaffene Ordnung durch Gewalt kontaminiert und daher nicht legitimiert ist. Dazu ist Kant nicht bereit, gleichwohl ist es ihm aber auch nicht möglich, die Gewalt und die Verletzung vulnerable Personen zu verschweigen. Mit seiner Analyse der Französischen Revolution versucht Kant daraufhin, alles in ein Gleichgewicht zu bringen: Endlichkeit und Unendliches, Gewalt und Vernunft, Handeln und Zuschauen.

f. Zuschauer vs. Täter

Kant stellt die Frage, ob das menschliche Geschlecht zum Besseren fortschreitet. Er bejaht sie und gibt bekanntlich die Französische Revolution als Beweis an für seine Behauptung. Wir wollen hier einmal genau auf die Sache selbst sehen und lassen daher die methodischen Überlegungen zu Bedingungen der Möglichkeit der Geschichtserkenntnis beiseite.

Die Errungenschaft der Revolution ist die »republikanische Verfassung«. Von ihr erhofft sich die Menschheit Recht und Frieden. An dieser Errungenschaft unterscheidet Kant nun zwei Aspekte voneinander. Der eine Aspekt sind »Elend und Greuelaten« (Kant Werkausgabe XI, *Streit der Fakultäten II*, A 144), die die handelnden Täter und Personen herbeigeführt haben. Die positiven Errungenschaften sind unter Blutvergießen historisch und politisch verwirklicht worden. Der andere Aspekt ist das »zuschauende Publikum« (ebd., A 148), das uneigennützig und ohne eigene Absicht, handelnd tätig zu werden, mit diesen sympathisiert. Indem das Publikum zur republikanischen Verfassung und ihren Auswirkungen auf Frieden und Wohlstand applaudiert, zeigt es, dass es der richtigen Sache zustimmt und dass die Menschheit zum Besseren fortschreitet. Diese enthusiastische Teilnahme am Guten ist ein Phänomen, das »sich nicht mehr vergisst« (ebd., A 149). Ist es einmal aufgekommen und bewusst geworden, dann kann die Welt nicht mehr auf den Status

quo ante zurückgebracht werden. Das *Unvergessliche* ist nicht ewig, aber es kann das dem Menschen unmögliche Unendliche ersetzen. Das *Unvergessliche* entstammt der Zeit, aber es wird – genau wie das Unendliche – in der Zeit nicht wieder vergehen. Fraglich ist, ob das ohne Erinnerungspolitik möglich sein kann.

An der Französischen Revolution sind nicht die Taten der Revolutionsäre, sondern die öffentlichen Sympathiebekundungen der Zuschauer in der ganzen Welt für das Vorhandensein der republikanischen Verfassung ein Geschichtszeichen, welches den moralischen Fortschritt beweist. Moral bzw. sittliches Bewusstsein zeigt sich nicht in den guten oder bösen Taten, denn sie sind mit Blutvergießen verbunden und können von Kant daher nicht gerechtfertigt werden. Moral beweist vielmehr, wer die richtige Sache unterstützt. Kant trennt das Handeln in der Geschichte vom Beobachten der gehandelten Geschichte. Die Moral von der Geschichte kann ermittelt, geschätzt und verteidigt werden, weil sie von der empirischen Durchsetzungsgewalt, die sich gegen Personen, Tiere und Sachen richtet, sachlich und gedanklich durch Kant abgetrennt wird. Es ist fraglich, ob diese Trennung überhaupt plausibel ist. Auch das Beobachten ist eine zu verantwortende Einstellung, und zwar angesichts der Gewalt in der Geschichte. Mein Vorschlag lautet, dass nicht nur die Errungenschaft der republikanischen Verfassung als unvergesslicher Meilenstein der Weltgeschichte angesehen werden sollte, sondern auch die mit ihrer Gründung zusammenhängende verletzende und Opfer produzierende Gewalt. Wir kommen auf diesen Gedanken zurück, nachdem wir zuvor auf Hegel eingegangen sind.

g. Verteidigung der Vulnerabilität

Kant ist Verteidiger der Vulnerabilität. Immer wieder diskutiert er die Vulnerabilität im Verhältnis zu Vernunft und Gewalt. Sei es in der Untersuchung des menschlichen Hangs zum Bösen oder in der Beantwortung der Frage, ob man aus Menschenliebe lügen dürfe. Oder in der Pädagogik, in der Kant darlegt, dass für die Erziehung eines Zöglings zur sittlichen Reife »Zwang nötig ist.« Die zentrale Herausforderung ist dabei die Formulierung der richtigen Antwort auf die zentrale Frage: »Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?« (Kant Werkausgabe XII, *Über Pädagogik*, A 33) Erneut und immer wieder fordert Kant zu überlegen auf, wie aus einem problematischen Anfang (Zwang) ein positives Ende ohne Probleme (Freiheit) entstehen kann. Hegel geht einen Schritt über Kant hinaus.

Hegel verteidigt die Vulnerabilität nicht nur, er rechtfertigt sie sogar. In seiner Pädagogik erklärt Hegel den Terrorismus der Pubertät gegen die Welt der Eltern als notwendigen Entwicklungsschritt (vgl. Hegel 1986,

§ 396). In der kollektiven Geschichte, die mit der Individualgeschichte dialektisch vermittelt ist (vgl. dazu: Hegel 1981, 31ff), finden wir entsprechend einen notwendigen Zusammenhang von »la liberté et la terreur.« (Hegel 1985, 431) Heinrich Heine, der nach Hegel lebte, und auf die ganze Bewegung zurückblickte, sollte die Radikalität doch wieder bei Kant finden. »Immanuel Kant, dieser große Zerstörer im Reiche der Gedanken, übertraf an Terrorismus den Maximilien de Robespierre weit.« (Heine 1997, 94f)

3) G.W.F. Hegel: Die Schrecken des Todes und der Sinn einer Ethik der Erinnerung

Als Antwort auf die Sterblichkeit des vulnerablen und endlichen Lebens gelten Gründungen, die sich nicht vergessen und die damit in gewisser Hinsicht auch nicht vergehen. Es sind die Errungenschaften der französischen Revolution. Kant hatte diesen Diskurs eröffnet. Fichte folgte ihm. Im Unterschied zu Kant war sich Fichte der Herrschaft der Jakobiner in Paris ganz bewusst. Im Angesicht dessen betont er, dass »die französische Revolution mir für die gesamte Menschheit wichtig scheint« und zwar in Hinblick auf »Menschenrecht und Menschenwert« (Fichte 1989, 39) Die Ideen von 1789 gelten als Zeugnis der Gründung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Sie wirken als solche bis heute nach, zumindest in Europa (vgl. Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.) (1989)).

Bekanntlich fügte Hegel diesem Diskurs seinerseits eine eigene Note hinzu, die die Bewertung des Jakobinismus im Verhältnis zu den Werten der Revolution betrifft (vgl. Wildt 1971). Ist eine Vernunftgründung eines politischen Gemeinwesens möglich, wie es Locke und Rousseau gedacht haben oder wird diese Gründung durch die Gewalt des Jakobinismus vergiftet? Damit ist das Problem einer »Verletzlichkeit« von »kollektiven Identitäten« (Ricœur 1998, 99) benannt und eine Vertiefung der Frage nach dem Verhältnis des Ethischen und des Politischen erreicht.

Der Jakobinismus zeigte, was passiert, wenn der Wille zu einer politischen Gründung nicht etwas, sondern »nichts will« (Hegel 1972, §7, Zusatz). Nur indem er etwas zerstört, hat der Wille als negativer sein Dasein. Aus dieser Bewegung erwuchs »die Schreckenszeit der Französischen Revolution« (ebd., §6, Zusatz). Was ist daraus zu lernen? Müssen wir, wie Herbert Marcuse fordert, die revolutionären Aspekte einer Gründung unterstützen (vgl. Marcuse 1972)? Oder sollten wir genau diesen Impuls zurückdrängen und eine Bewahrung von schützenden Traditionen befürworten, wie Joachim Ritter nahelegt (vgl. Ritter 1965)? Hannah Arendt zog wie immer ihre eigenen Schlüsse, indem sie die Französische Revolution pauschal fallen ließ und stattdessen zur Parteigängerin der Amerikanischen Revolution und ihrer *Novus ordo seclorum* geworden ist (vgl. Arendt 1963). Wir wollen an dieser Stelle die Vulnerabilität der politischen Gründung ausloten und den Sinn einer Ethik der Erinnerung diskutieren.

a. Der Tod

Am Beispiel der Verwirklichung des Bewusstseins der absoluten Freiheit im Gefolge der Aufklärung zeigt Hegel, dass die revolutionäre Entstehung von grundlegend neuen Kultur- und Zivilisationsmustern die Gefahr des Terrorismus in sich birgt. Interessanterweise gilt das auch für die Entstehung des Neuen in den Wissenschaften. Thomas S. Kuhn bezeichnet eine wissenschaftliche Revolution als »plötzliches und ungegliedertes Ereignis gleich einem Gestaltwandel« (Kuhn 1976, 134). Eine Revolution legt neue Gründe, befindet sich aber selbst diesseits ihrer.

Das Neue tritt anfänglich nicht als gerechte und differenzierende Macht auf, die unterschiedlichen und berechtigten Interessen gerecht wird, sondern als eine Kraft, die »alle Stände ... tilgt« (Hegel 1981, 433) und alles niederrennt. Sie ist »kein positives Werk« (ebd., 435), nur »negatives Tun; sie ist nur die Furie des Verschwindens« (436). Die Institutionalisierung der absoluten Freiheit, die auf die Revolution zurückgeht und die uns als Wert heute immer noch unverzichtbar ist, »vertilgt allen Unterschied und alles Bestehen des Unterschieds in sich.« Sie verbreitet den »Schrecken des Todes« (437).

Obwohl der Wert der Freiheit darin besteht, dass der Mensch etwas gilt, »weil er Mensch ist« (Hegel 1972, §209), und zwar ohne weitere schätzenswerte Eigenschaften aufweisen zu müssen, greift die Gründung der Freiheit die individuelle Person in ihrer Vulnerabilität und damit letztlich in ihrer Endlichkeit an. Weil die individuelle Person in dieser Phase noch nichts gilt, ist ihr tatsächlicher Tod auch kein Verlust. Es ist »also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlkopfes« (Hegel 1981, 436) auf der Guillotine. Erst nach der Etablierung einer positiven Ordnung beginnt das Neue selbstreflexiv, differenziert und verantwortlich zu werden, indem es den Vorrang des Allgemeinen vor der konkreten Person relativiert. Vulnerabilität und Tod zählen von da an etwas. Jetzt kann es auch eine Toleranz für postmoderne Gestalten wie Rameaus Neffen und ihr entregeltes Leben geben.

b. Gewaltsamkeit

Im Unterschied zu Kant bemüht sich Hegel nicht um eine Abtrennung der Verwirklichungsgewalt von der verwirklichten Vernunftordnung. Genesis und Geltung sind vielmehr dialektisch vermittelt. In Abweichung von Hegel gehen wir nicht davon aus, dass Verwirklichungsgewalt notwendig und damit letztlich vernünftig ist. In Anlehnung an Hegel können wir aber davon ausgehen, dass in der Stiftung eines neuen Paradigmas (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) Gewaltsamkeit wider Willen auftreten kann. Es gibt eine Stiftungsgewalt, die daraus resultiert, dass

sich die Gründung einer Ordnung nicht auf eine Rechtmäßigkeit berufen kann, weil eine solche Rechtmäßigkeit in der Stiftungssituation noch gar nicht in Geltung ist. Derrida sagt, dass das »Moment der Stiftung eine performative Kraft (Gewalt) impliziert, ... (die) in sich weder gerecht noch ungerecht ist.« (Derrida 1991, 27f.) Die »Staatsgründung markiert das Aufkommen eines neuen Rechts, sie tut es immer unter Anwendung von Gewalt.« (ebd., 77) Diese »gewalttätige Geburt« findet sich, so Paul Ricœur, nicht nur bei totalitären Staaten, sondern auch bei »Staaten«, die »zu Rechtstaaten geworden sind.« (Ricœur 1996, 311) Und, so könnte man ergänzen, ebenfalls bei Transformationen von eher totalitären zu demokratischen Staaten.

Selbst die Revolution, an deren Ende der Fall Berliner Mauer und die Wiedervereinigung Deutschlands gestanden hat, war nicht gewaltlos, obwohl dieses immer wieder behauptet worden ist (vgl. Baule 1996). Eine Revolution hat immer zwei Seiten. Die negative, die zur Implosion der DDR beigetragen hat, mag friedlich gewesen sein. Aber die positive der Neugründung war es nicht. Ihre Stiftungsgewalt liegt darin, dass unter anderem die Präambel des Grundgesetzes in der Version bis 1989 verletzt worden ist. Die Präambel und der Artikel 146 des Grundgesetzes sahen vor, dass das Grundgesetz ein Provisorium ist, das nach der Wiedervereinigung beider deutscher Staaten durch eine Verfassung ersetzt wird. Doch die inzwischen vollzogene Wiedervereinigung gestaltete sich lediglich als Beitritt der DDR in den Staat der BRD. Daraus resultieren mindestens drei anhaltende Konfliktfelder.

Erstens wurde ein neuer Gesellschaftsvertrag zwischen gleichberechtigten Partnern nie abgeschlossen. Hätte zweitens die *Treuhand* die Betriebe der DDR umsichtiger privatisiert, so dass nicht ein Verlust von 130 Millionen Euro und drei Millionen Arbeitsplätzen in einer Situation entstanden wäre, in der die regierenden Parteien in den Ländern Europas ihren Frieden mit dem Neoliberalismus gemacht hatten, dann wäre es möglich gewesen, Überschüsse an die Bevölkerung der ehemaligen DDR zu verteilen. Drittens hätte man den Bürgern der ehemaligen DDR Wohnraum zu humanen Preisen zum Kauf anbieten können. Hegel zufolge schafft Eigentum eine Bindung zum Staat. Eine Folge all dieser Verletzungen und Versäumnisse ist, dass heute Bürger im Osten Deutschlands nicht politisch repräsentiert werden.

Zu beachten bleibt somit, dass Geburt und Stiftung nicht nur Gewalt gegenüber dem Geist einer etablierten Geltungslogik bedeuten, sondern auch als verletzende Einschnitte gegenüber vulnerablen Identitäten wirksam sind. Wenn aber diese Verletzung fast nicht zu verhindern ist, dann stellt sich die Frage, wie darauf zu antworten ist. Wir schlagen mit Paul Ricœur vor, eine Ethik der Erinnerung an der Wunde zu installieren.

c. Ethik der Erinnerung

In seiner Auseinandersetzung mit Hegel und der klassischen Geschichtsphilosophie legt Ricœur dar, dass die »Opfer von Auschwitz« durch »keine List der Vernunft zu rechtfertigen« sind und daher als Opfer »nie vergessen« (Ricœur 1991, 304) werden dürfen. *Die entscheidende Annahme dieser Aussage besagt, dass eine Unvergesslichkeit nicht nur die Teilnahme an allem Guten, wie Kant sagt, betrifft, sondern auch die am Bösen.* Das Verhältnis der Gegenwart zu ihrer Vergangenheit müsse deshalb im Zeichen einer »Ethik ... und Politik der gerechten Erinnerung« (Ricœur 1998, 113) stehen. Wir haben damit zu rechnen, von Anderen nach unserer Vergangenheit gefragt zu werden. Die Zumutung, sich erinnern zu müssen, war ein Motor der Demokratisierung in Deutschland.

Die Stiftungsgewalt der neu gegründeten Demokratie in Deutschland nach 1945 ist nicht Auschwitz gewesen, da Auschwitz vor der Gründung lag. Die Gewaltsamkeit ist vielmehr im Schweigen über Auschwitz der zum Besseren willigen Gründervater zu sehen (vgl. Leggewie 1995, 34f). Man denke etwa an das deutsche Militär, das zunächst bestrebt war, die alte Tradition der Wehrmacht fortzusetzen. Eigene Militärjustiz, korporative Abkapselung von der Zivilgesellschaft, keine parlamentarische Kontrolle. Diese Bestrebungen setzten das Schweigen zunächst über Jahre fort. Ab 1950 begann die heute noch nicht ganz abgeschlossene Gegenbewegung, die die Mitte der 50er Jahre gegründete Bundeswehr zu einer demokratischen Streitkraft machte.

Diese und andere Formen von Stiftungsgewalt gilt es, nicht zu vergessen! Das gelingt, indem sich das Ethische gegen das Politische geltend macht und in das Politische als eine Ethik der Erinnerung einwandert. Diese Einwanderung muss allerdings betrieben werden. Sie kommt nicht von selbst.

Fritz Bauer ist 1949 aus der Emigration nach Deutschland zurückgekommen und hat in seiner Zeit als Generalstaatsanwalt in Braunschweig und später in Frankfurt gegen Widerstände, letztlich aber erfolgreich, dafür gekämpft, dass die KZ-Prozesse im Nachkriegsdeutschland stattgefunden haben, so dass Erinnerung und Aufarbeitung der Vergangenheit möglich wurden (vgl. Loewy/Winter 1996). Das in der Gründung Verschwiegene war nicht länger ausgeschlossen, es kam zur Sprache und findet bis heute einen Platz in Deutschlands Staat und Gesellschaft.

Es ist unter anderem Fritz Bauer zu verdanken, dass der neu entstandene Staat als Rechtsnachfolger des Naziregimes nicht mehr schweigen konnte, selbst wenn er es gewollt hätte. Die Anfrage Anderer, was wir (juristisch: bestimmten Personen von uns) Dritten angetan haben, zwang uns zur Erinnerung und zur Auseinandersetzung. Die Annahme von Unvergesslichkeit beinhaltet, dass wir uns im Verhältnis zu Menschen der

Vergangenheit begreifen. Damit treten zwei Dimensionen einer »geschichtlichen Struktur zwischenzeitlichen Lebens« (Liebsch 1996, 9) in den Vordergrund. Jenen Menschen der Vergangenheit gegenüber stehen wir (erstens) in einer Schuld. Diese noch zu spezifizierende Schuld macht sich (zweitens) in der Zumutung der Erinnerung geltend. »Du wirst dich erinnern! Du wirst nicht vergessen!« (Ricœur 1998, 56) An diese Zumutung knüpft letztlich jede Aufforderung an, durch die Andere uns fragen, was mit Dritten geschehen ist. In politischer Hinsicht ergeben sich aus der ethischen Pflicht des Erinnerns drei Perspektiven.

i. Erinnerung als Fortführung guter Beispiele: ein ehrendes Gedächtnis für diejenigen, denen wir zu Dank verpflichtet sind. Wir stehen in der Schuld von Menschen von einst, die dazu beigetragen haben, dass wir zu denen wurden, die wir heute sind. Wir unterhalten ein freundschaftliches Band zu diesen Vorfahren. Wir erinnern öffentlich an ihre Taten. Die eigene Tradition ist zu loben und lebendig zu halten!

ii. Nichtvergessen als Unterbrechung: Erinnerung an Opfer der Geschichte, denen etwas durch Gewalt widerfahren ist. Wir erinnern uns ihrer, auch wenn wir nicht selbst Täter sind, sondern nur in der Nachfolge einer auf Gewaltsamkeit beruhenden Tradition leben. Wir gehen auf die Schuld ein, indem wir unsere Tradition der guten Beispiele unterbrechen und an Ungetane der Vergangenheit anknüpfen. Es ist zu verhindern, dass die eigene Tradition zu stolz und fremdenfeindlich wird!

iii. Anknüpfung an Ungetane der Vergangenheit: vergessene Projekte von Menschen der Vergangenheit, die nicht zum Zuge kamen, sind neu zu bewerten. Eine Ethik der Erinnerung erinnert damit ihrerseits an die Bemühung um »eine[...] revolutionäre[...] Chance im Kampf für die unterdrückte Vergangenheit« (Walter Benjamin, 17. *Geschichtsphilosophische These*).

Der Vergangenheit wird in gewisser Hinsicht eine Zukunft wiedergegeben. An dieser Stelle kann ein Diskurs des Erbittens und Gewährens von Verzeihen ansetzen. Das »Verzeihen kann dem Erinnern eine Zukunft geben.« (Ricœur 1995, 207) Wenn das erbetene Verzeihen gewährt wird, dann kommt es zur Gabe einer Zukunft im Modus der Erinnerung. Wir greifen Projekte auf, die für Menschen in der Vergangenheit wichtig gewesen sind, die aber nicht zum Zuge kamen und die jetzt erst durch uns Heutige eine Zukunft erhalten. Dadurch trägt das Erinnern zur Gerechtigkeit bei.

d. Demokratie als Gründung-Fortführung-Unterbrechung

An dieser Stelle sollte noch festgehalten werden, dass Unvergesslichkeit im Hinblick auf Gutes und Böses mit dem Dreiklang *Gründung-Fortfüh-*

rung-Unterbrechung auftritt. Diese Dreheit begünstigt ein Verständnis von Demokratie, das jeden Totalitarismus ausschließt (Claude Lefort). Wir werden an späterer Stelle versuchen, diesen Gedanken anknüpfend an Bruno Latour auch auf die Natur zu beziehen. An dieser Stelle beschränken wir uns auf den gesellschaftlich-historischen Bereich.

Mit der Gründung tritt eine Identität ins Sein, die in keiner Endgestalt zur Ruhe kommt, weil sie fortzuführen und zu unterbrechen ist. Demokratie müsste positiv als Widerstreit gelebt werden können. Das würde ohne Zweifel auch einen Abschied von rein nationalstaatlicher Identität implizieren. Dieser Abschied und die Beantwortung der Anfragen von Nachgeborenen und an die Gründungen der Väter können zur Einigung Europas und zum Frieden beitragen. Das europäische Projekt steht und fällt heutzutage geradezu mit dem Gelingen oder Misslingen dieser Aufgaben. Prüfstein dessen ist der gastfreundliche Umgang mit Migranten und die Beachtung der Ursachen für Migration (vgl. Schnell 2017, 158f).

Das Verständnis von Demokratie sollte an Bedingungen geknüpft sein. Leibniz unterscheidet zwischen notwendigen und zureichenden Bedingungen. Zureichende geben an, warum etwas genau so ist, wie es ist; notwendige sind hingegen bescheidener und benennen lediglich unabdingbare Minimalbedingungen.

Die erste Bedingung für Demokratie ist eine innergesellschaftliche: Macht ist Bedingung von Demokratie. Macht kontrolliert Herrschaft und verjagt sie notfalls aus dem Amt. Das Problem der Demokratie, sei sie eher liberal oder eher republikanisch ausgerichtet, ist eine Machtvergessenheit. Damit stellt sich die Frage nach einer Möglichkeit der Erinnerung.

Die zweite Bedingung für Demokratie ist eine zwischengesellschaftliche. Wir werden von Anderen angesprochen, was wir Dritten angetan haben oder was in unserem Namen Dritten widerfahren ist. Wir antworten auf die Anfrage der Anderen mit Argumenten und dabei zugleich mit Erinnerung an die Dritten. Das ist die Grundstruktur völkerrechtlicher Kommunikation im Zeichen der Menschenrechte. Das Angesprochen-Werden impliziert, dass man sich nicht dauerhaft gegenüber Anderen immunisieren kann, es setzt weiterhin voraus, dass Andere überhaupt nach dem Schicksal Dritter fragen. Niemand vermag eigenmächtig das Leben Dritter vergessen machen, wenn Andere als Andere der Dritten das Leben Dritter bezeugen. Die völkerrechtliche Kommunikation lebt geradezu davon, dass jene Anderen ihre Stimme erheben, die als Zeugen für die Existenz Dritter auftreten oder sich auf ein anderweitiges Zeugnis für diese Existenz berufen können. Dritte erhalten durch die öffentliche Erinnerung einen Namen und ein Gesicht, möglicherweise auch ein anonymes Gesicht. Ricoeur spricht vom Entstehen einer »Kultur des gerechten Gedächtnisses« (Ricoeur 1998, 113) und benennt damit ein Problem.

Schon der kleinste Versuch, jedem das Seinige an Erinnerung zu geben, führt das Übermächtige dieser Aufgabe vor Augen. Die geforderte

Erinnerung kann neue Ungerechtigkeiten vermutlich nicht immer verhindern und belegt damit, dass die Ethik und Politik der gerechten Erinnerung keine abzählbare Schuld bedeutet, aus der Nachgeborene definitiv »schuldenfrei« entlassen werden.

Es scheint, als ob Unvergesslichkeit in zwei Weisen gegeben sei. Auf der einen Seite die Glanzlichter, auf der anderen die Schattenseiten der Stiftungsgewalt. Zu beachten ist allerdings, dass sich das Verhältnis von Licht und Schatten nur im Durchgang durch Konflikte der Interpretation des, wie Jürgen Habermas sagen würde, öffentlichen Gebrauchs der Historie bestimmen lässt. Das öffentliche Andenken des politischen Kälders kennt Heldengedenktage, Volkstrauertage, Tage der Wiedervereinigung oder der Befreiung. Selbst oder gerade in einer Demokratie muss um das Verständnis von Licht und Schatten gerungen werden. Trotz aller berechtigten Skepsis ist die Forderung nach einer gerechten Ausleuchtung des öffentlichen Raums unverzichtbar.

Der Umgang mit gesellschaftlich-historischer Stiftungsgewalt ist neben der Bedingung der Macht eine zweite und »neue Legitimationsform« (Dubiel 1999, 292) für die Demokratie. Das ist aus Kants und Hegels Analysen der französischen Revolution zu lernen. Die nachmetaphysische Epoche, in der wir uns im Unterschied zu Kant und Hegel heute befinden, kommt an einer Überschneidung von Vernunft und Gewalt nicht mehr vorbei. Im Spannungsfeld des Ethischen und des Politischen hat sich Demokratie dem zu stellen.

e. Widerstreit und Politik

Der Widerstreit zwischen Fortführen und Unterbrechen manifestiert sich in sehr vielen öffentlichen Debatten der letzten Jahrzehnte. Wir denken unter anderem an den Historikerstreit, die Goldhagen-Kontroverse, die Walserdebatte, den Streit um Griechenland, die verschiedenen Akte des sogenannten Flüchtlingsdramas. Entscheidend ist, dass Fortführen und Unterbrechen zusammen auftreten. Bloße Fortführung mündet in Ignoranz, bloße Unterbrechung in Orientierungslosigkeit. Das entscheidende Miteinander beider Kräfte erscheint als Widerstreit und kündet davon, dass, um mit Claude Lefort zu sprechen, Demokratie eine Konfliktform ist.

Als Terminus ist der Widerstreit in den Schriften von Bolzano, Kant, Husserl zu finden und wird dort auf das Erkennen und (unwillkürliche) Auffassen bezogen. Bei Lyotard wird der Widerstreit auf verschiedenen Ebenen angesiedelt und zwar als Konflikt zwischen Sätzen, Opfern und Klägern, Arbeitskraft und Kapital und zwischen anderen Elementen. Wir knüpfen an den Gedanken eines Widerstreits als Kraft im gelebten Leben an. Präziser gesagt, an den Gedanken, dass »sich der Widerstreit in der

deliberativen, der beratenden Politik, in der Politik der modernen Demokratien exponiert.« (Lyotard 1987, 245)

Wenn das Antworten auf die Frage nach dem guten Leben das zentrale Worumwillen des Lebens ist, dann gehört der Widerstreit in dieses Zentrum hinein. Er bedeutet ein gutes Leben (auch) unter den Bedingungen der Tragödie. Das Antworten, mithin das Leben, darf nicht vergessen werden, weil es weder eine dauerhafte Antwort außerhalb der Zeit noch eine letzte Antwort gibt.

All diese Überlegungen werfen die ernsthafte Frage auf, ob ein Widerstreit gelebt werden kann und wie ein solches Leben aussehen würde. Es geht hier nicht nur um die existentielle Perspektive, die etwa im Werk von Henrik Ibsen vorgeführt wird, sondern um das politische Phänomen einer widerstreitenden Demokratie. Kann man von diesem Phänomen einen guten Gebrauch machen? In welchem Sinn kann der Widerstreit eine positive Gestalt annehmen? Zunächst ist anzumerken, dass an dieser Stelle das Verständnis der Einheit einer Bürgergesellschaft auf dem Spiel steht, weil sie anders gestaltet werden müsste.

Traditionell wird politische Einheit in drei Versionen gedacht. Für *Kommunitaristen* besteht Einheit aus gemeinsamen Traditionen und Werten, sie wird durch deren Wirkungsgeschichte garantiert. *Liberale* stützen sich auf formale Prozeduren, deren Einheitsfunktion durch Gelting garantiert wird. Die Verfechter einer *posttraditionalen Sittlichkeit* betrachten Einheitlichkeit als ein Ziel, durch alle möglichen Konflikte hindurch. Die Mängel dieser durchaus wichtigen Positionen treten in bestimmten Fragen deutlich zutage. In der Sache der Integration von sogenannten Zuwanderern, die Europa seit Jahrzehnten immer wieder und zunehmend stärker beschäftigt, bieten die Kommunitaristen die falschen Traditionen, die Liberalen zu wenig substantielle Werte und die Posttraditionalisten eine unrealistische Vision. Ein Miteinander des Heterogenen zu denken, ist ihnen unmöglich.

Ein Grund für diesen Mangel liegt darin, dass alle drei Richtungen einen Widerstreit, der zum Lebensnerv einer Gesellschaft gehört, nicht denken können. Der Kommunitarist situiert den Widerstreit innerhalb eines singulären Horizonts und partikularisiert ihn damit. Für den Liberalen betrifft ein Widerstreit lediglich den rohen Stoff der Konfliktmaterie, welcher Prozeduren durchläuft, die wiederum dem Streit entzogen sind. Dem Posttraditionalisten ist der Widerstreit immer nur sekundär und vorläufig, denn für ihn ist der Dreiklang von Einheit, Entzweiung und Versöhnung maßgeblich. Am kanadischen Verfassungsstreit und an den heutigen Unabhängigkeitsbewegungen in (Süd)Europa kann man erkennen, dass ein Widerstreit beachtet und kultiviert werden muss. Er ist und bleibt eine prekäre und damit vulnerable Figur. Ihn zu kultivieren bedeutet, das Zerbrechen eines Staates und auch die Permanenz von homogenen Parallelgesellschaften auf Dauer zu verhindern.

Ein kultivierter und damit zum Nutzen einer Gesellschaft produktiv gelebter Widerstreit hört auf die Außenwelt und damit auf das, »was unserem Standpunkt und dem unserer Gemeinschaft *fremd* ist.« (Ricœur 1998, 122) Ein Gemeinwesen, welches von Anderen gefragt wird, was Dritten in der Geschichte oder in der Gegenwart geschehen ist, erfährt sich selbst durch die Zumutung der Anfrage und die Aufforderung zur Antwort als es selbst, als ein Wir, welches gemeint ist. Wir haben eigene Mittel, aber sie reichen nicht aus, um all das auszumachen, was uns im Inneren betrifft. Die Einheit einer demokratischen Bürgergesellschaft ist der *gelebte Widerstreit* zwischen Fortführung des Eigenen und Unterbrechung um Anderer willen. Der Widerstreit, der als Begriff im Werk von Lyotard keine einheitliche Operationalisierung erfährt, bezieht sich hier auf zwei Affektionen, die nicht zu einem großen Gefühl verschmelzen, auch nicht als Enthusiasmus. Die Einheit der Bürgergesellschaft ist zugleich eine Nichtidentität, die nicht Nichts ist.

All das darf jedoch nicht mit purer Lust an positiver Unbestimmtheit verwechselt werden. Der *postmoderne Ästhetizismus* weigert sich zu erkennen, dass Lebenskunst allein kein eigenständiges Konzept ist. Anders der *Pragmatismus*, denn er kennt neben dem Umgang mit den Spielräumen im Hier und Jetzt noch die Apologie der Zukunft im Licht der Frage, wie Möglichkeiten, die in der Zukunft realisiert werden können, bereits gegenwärtig als Möglichkeiten maßgeblich sein können. John Deweys experimenteller Empirismus hat den Nachteil, dass er glaubt, die Vergangenheit sei abgeschlossen und nur die Zukunft gestaltbar. Gegenüber Postmoderne und Pragmatismus bringen wir das Gewicht der Vergangenheit, des Widerstreits zwischen den Glanzlichtern der Tradition und den Schattenseiten der Stiftungsgewalt im Zeichen einer Ethik der Erinnerung zur Geltung.

Im Hinblick auf die Dreiheit von Gründung-Fortführung-Unterbrechung ist es eine Aufgabe einer Bürgergesellschaft, den »Widerstreit [zu] bezeugen«, wie es bei Lyotard (1987, 12) heißt. Diese Bezeugung bedeutet ein aktives Nichtvergessen, eine Nachhaltigkeit und Verbindlichkeit. Ein spezielles Beispiel dafür ist heute die Frage nach der Provenienz von Kunst im öffentlichen Raum.

f. Sammeln

Wir beginnen unsere Ausführungen zunächst aber mit Überlegungen zum Vorgang des *Sammelns*. Damit knüpfen wir an die erste der drei Dimensionen von Demokratie an. Sammeln bedeutet, gute und wichtige Beispiele der Tradition, d.h. der Dinge und Werte, die als weitergebenswert eingestuft worden sind, gegenwärtig und sichtbar zu halten. Sichtbar sind sie durch die Weitergabe und auch die Ausstellung, etwa

im Museum. Die Ausstellung ist ein Modus der Gegenwärtigung, da sie etwas präsentiert, also gegenwärtigt. Sammeln ist die Realisierung von Präsenz.

Eine Fundierung des Sammelns in der Zeitlichkeit verdanken wir Manfred Sommer. Das leitende Interesse an der Zeit entwickelte Sommer in einer Studie über Ernst Mach. Demnach soll es im wahrsten Sinne möglich sein, Evidenz im Augenblick erleben und empfinden zu können. Der Augenblick, das Jetzt, die Ur'impression, wie Husserl sagen würde, soll Ort von anschaulicher Wahrheit sein, ohne durch zeitlichen Entzug im Hinblick auf die Zukunft und zeitlichen Verzug hinsichtlich der Vergangenheit wesensmäßig getrübt zu sein.

Sammeln ist nun Ausdruck einer »Ästhetik des Bewahrens« und ein »Verlangen nach dauerhafter Gegenwart« (Sommer 1999, 12), kurz: nach Evidenz über den Augenblick hinaus. Dieses Verlangen ist auf Selbsterhaltung gerichtet und daher seiner Art nach konservativ. »Alles Sammeln ist konservativ.« (ebd., 50) Sommer unternimmt beeindruckend weite Wege, um dieses Sammeln erfahrbar zu machen. Das Sammeln von Kulturgegenständen, die Museumskunde, das Archiv und die Bibliothek sind Stationen, die dabei von ihm angesteuert werden (vgl. 428ff).

Im Licht der Tatsache, dass wir Demokratie nicht nur durch das Bewahren definiert haben, wollen wir daran erinnern, dass, der alten Legende nach, der Mensch immer Jäger und Sammler gewesen sein soll. Sammeln bedeutet nun aber nicht nur, dass Präsenz verlängert wird, sondern auch, dass etwas verloren, vernichtet, dem Tod anheimgegeben wird, wie Nietzsche und Derrida hervorgehoben haben. Sommer sagt richtigerweise, dass eine Ausstellung dasjenige zeigt, was »sehenswert« (231) ist. Die Feststellung des Sehenswerten erfolgt jedoch stets durch eine Selektion: das Wertvolle wird von dem gesondert, was als wertlos angesehen wird. Hier kommen Macht und auch eine gewisse verletzende Gewalt zur Geltung. Der Sammler ist auch ein Jäger.

Der Jäger steht dafür, dass das Wertvolle auch genommen, ja geraubt wird. Walter Benjamin spricht in seiner 7. Geschichtsphilosophischen These davon, dass jedes Dokument der Kultur auch ein solches der Barbarei ist. Demgegenüber klingt es bei Sommer recht betulich, wenn er von »Heimholung aus der Fremde« (286) spricht. Dieser Paternalismus ist von jeder Ethnologie, als einer Wissenschaft vom Fremden, unbelehrt.

Die Rechtfertigung von Provenienzforschung, also der Untersuchung der Geschichte der Herkunft von Kunstwerken und Kulturgütern, hat mit der Tatsache zu tun, dass eine Heimholung aus der Fremde schon deshalb ein Problem ist, weil unklar bleibt, was das Eigene und das Heim, in die etwas geholt werden könnte, eigentlich sind. Im Augenblick gibt es keine Evidenz. Ist sie da, ist sie fort. Wir können Sommer selbst zitieren. »Die unmittelbare Präsenz des Augenblicks können wir nicht besitzen.« (Sommer 1990, 166) Und: »absolute Präsenz (ist) nichts anderes

als eine Art mystischer Selbstzerstörung des Bewußtseins.« (ebd., 163) Die Urimpression ist als solche nicht erlebt, sondern nur eine Konstruktion zugunsten von Selbsterhaltung. In phänomenologischer Hinsicht hebt Levinas hervor, dass damit »das Bewußtsein (im) Verzug gegen sich selbst ist« (Levinas 1983, 171) und dass folgerichtig eine »Rezeptivität eines Anderen das Selbe durchdringt.« (ebd., 173) Wir sollten ergänzend mit Derrida erwähnen, dass eine Versammlung des Sinns als Vergegenwärtigung eine Dispersion und eine Verstreutheit nicht annullieren kann (vgl. Derrida 1974, 468ff). Im Unterschied zu Manfred Sommer ziehen wir aus all dem die Konsequenz, dass Demokratie sich pluralisiert über das bloße Bewahren hinaus. Das Fremde, die Gewaltsamkeit und der Umgang mit ihnen treten nun nämlich in den Vordergrund.

g. Provenienz

In der Zeit des Kolonialismus erfährt die Wissenschaft der Ethnologie eine enorme Aufwertung. Das von Marcel Mauss an der Sorbonne geleitete Institut wurde vom damaligen Kolonialministerium unterstützt. Die Politik benötigte Beamte, die die Kulturen der Kolonien beurteilen können. Die Wissenschaft vom Fremden hat eine problematische Herkunft. Man lese das Tagebuch *Phantom Afrika* und die Untersuchung »Ethnographie und Kolonialismus« vom Michel Leiris (vgl. Leiris 1985). Nach dem zweiten Weltkrieg beginnt die Ethnologie ihre Anfänge zu reflektieren; verdeutlichen kann man sich das an dem Vorgang, der dazu führte, dass die Denomination »Religionen nichtzivilisierter Völker« des ersten Lehrstuhls von Claude Lévi-Strauss umbenannt werden musste (vgl. Lévi-Strauss 1989).

Problematisch sind die Anfänge der Ethnologie, weil die Wissenschaft vom Fremden an der Ausbeutung des Fremden nicht unschuldig ist. In den Museen der europäischen Hauptstädte lagern noch heute 95 % der afrikanischen Kunst (s. DIE ZEIT Nr. 52, 13, Dez. 2018). Sie stammen aus Raubzügen, die bekanntlich schon im 19. Jahrhundert unternommen worden sind. Die deutsche Ethnologie unterstützte den Kolonialismus in Deutsch-Südwest-Afrika und später auch den Nationalsozialismus (vgl. Penny 2019). In Frankreich wird heute an einer verantwortlichen und raschen Rückgabe der Werke gearbeitet. Anders ist die Situation in Deutschland.

In Berlin will das Humboldt Forum der deutschen Hauptstadt neue Impulse geben. Man will zeigen, dass die Deutschen verantwortlich mit eigenem und fremdem Erbe umzugehen vermögen. Das Kulturhaus zeigt ethnologische Sammlungen, die bis dato zum Teil in Dahlem untergebracht waren. Das Humboldt Forum könnte eine Geschichte der Aneignung, des Gebens und Nehmens erzählen. Obwohl die Tatsache, dass

Kunst ein Gegenstand des Tauschhandels ist, das Ideal der Authentizität eines Werkes aus ethnologischer Sicht relativiert, kann der Unterschied zwischen gutem Erwerb und Raubkunst nicht eingeebnet werden.

Die Autorität einer Tradition, wie sie von Gadamer betont wird, hat ihre Grenzen in der Frage der Gewalt. In seiner 7. Geschichtsphilosophischen These spricht Walter Benjamin über die Abkunft von Kulturgütern. Seine berühmte These lautet bekanntlich, dass ein Kulturgut »niemals ein Dokument der Kultur [ist], ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.« Maler wie Emil Nolde sind von den Benin-Bronzen, die das Völkerkundemuseum in Berlin ausstellte, inspiriert worden. Ohne Raubkunst sähe die europäische Moderne anders aus! Eine heutige Demokratie kann daraus lernen, dass nicht nur die guten und goldenen Vorbilder zu ehren sind, sondern dass auch der Opfer, die die eigene Tradition hervorgebracht hat, zu gedenken ist.

Das Humboldt Forum soll eine Visitenkarte der Nation sein und muss sich daher den Fragen der Provinienzforschung stellen. Diese neue Disziplin, die in Deutschland anlässlich des Umgangs mit den von Cornelius Gurlitt gehorteten Kunstwerken öffentlich bekannt geworden ist, soll Fragen nach der Herkunft von Kunstwerken, nach der Rechtmäßigkeit des Besitzes, nach Auswirkungen der Kolonial- und Gewaltgeschichte und nach Möglichkeiten eines gemeinsamen Weltkulturerbes und einer »transnationalen Geschichte Europas« (Savoy 2018, 19) fragen. Die Provinienzforschung ist darüber hinaus eine letzte Stufe der Selbstreflexion der Ethnologie. In diesem Sinne legt die Kunsthistorikern Bénédicte Savoy ein Programm für das Verständnis von Provinienzforschung vor.

In ihrer Antrittsvorlesung am Collège de France von 2017 richtet Savoy den Blick auf die eigene Institution. Im Hofe des Collège de France steht eine Statue, die Jean-François Champollion in einer Pose zeigt, wie er mit einem Stiefel auf dem Kopf eines Pharaos steht. Diese »Einverleibung des Anderen in das Eigene« (ebd., 47) zeugt davon, dass Kultur lange und wohl zu lange als – im wörtlichen Sinne – Kulturbesitz verstanden worden ist. Dem ist eine »die Enteigneten achtende und gerechte Politik« (48) entgegenzustellen. Das kulturelle Erbe soll nicht die Eigentümer, sondern das Erbe betonen. Denn kulturelles Erbe ist »eine sich ständig erneuernde Begegnung zwischen den Sterblichen (das sind wir) und den – vielleicht beinahe – Unsterblichen (das sind sie, die Objekte).« (17)

Die Provinienzforschung ist eine letzte Stufe der Selbstreflexion der Ethnologie. Die gewaltsamen Anfänge des Fachs treten ebenso in den Blick einer Ethik der Erinnerung wie die Institution des Museums. Klassischerweise hat das Museum vier Aufgaben, nämlich, so Walter Grasskamp, »Sammeln, Bewahren, Erforschen und Ausstellen.« (Grasskamp 2016, 70) Im Lichte der Provenienz wird dem eine fünfte Aufgabe hinzugefügt: das Eingedenken der gewaltsamen Anfänge.

4) G. Simmel: Plädoyer für Dankbarkeit angesichts eines zerrissenen Lebens

In seinen Ausführungen *Zur Metaphysik des Todes* zeigt Georg Simmel, dass das Leben von vornherein und von innen her mit dem Tod verbunden ist. Es spricht daher auch von einer »formgebenden Bedeutung des Todes« (Simmel 1993, 31) für das Leben. »In jedem einzelnen Momenten des Lebens sind wir solche, die sterben werden, und er wäre anders, wenn dies nicht unsere mitgegebene, in ihm irgendwie wirksame Bestimmung wäre.« (ebd., 30f) Es stellt somit unweigerlich die Frage, wie der sterbliche Mensch im Leben auf seine Endlichkeit antworten sollte und könnte.

Wenn es dem Leben um ein Ganzseinkönnen gehen sollte, dann lebt es mit einem ständigen Mangel, denn dieses steht immer noch aus, wie Heidegger maßgeblich formulierte »Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird. Zu diesem Ausstand aber gehört das Ende selbst. Das Ende des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins.« (Heidegger 1979, 233f) Bis zum Ende ist das gelebte Leben ein Sein zum Tod, das von der Habe her unvollständig ist. Seine Vulnerabilität bezeichnet Charles Baudelaire als »das Vorübergehende, das Entschwindende, das Zufällige.« (Baudelaire 1980, 286) Das alltäglich Entschwindende, wie etwa das Kommen und Gehen eines fremden Passanten in der Stadt, erinnert das Leben an seine Sterblichkeit. Es ist insofern gar nicht notwendig, dass der Mensch stets an seinen eigenen Tod denkt. Das Alltagsleben selbst enthält genug Hinweise.

Georg Simmel, der große Diagnostiker der Moderne, hat offenbar eine diesseitige Ganzheit als Antwort auf die Vulnerabilität eines Leidens am zerrissenen und endlichen Leben gesucht. Wir wollen an dieser Stelle eine andere Möglichkeit ins Auge fassen und zwar Dankbarkeit als Element des Ethischen angesichts der Pathologien der Moderne.

Wenn vom Ethischen im Werk von Georg Simmel die Rede ist, dann soll das Augenmerk an dieser Stelle nicht primär auf seine umfangreichen Vorlesungen zu Grundbegriffen der Moral (vgl. Simmel 1989/91) gerichtet werden, sondern auf eine Wertperspektive, die nicht metaphysisch ist, aber absolut, da sie Relatives überschreitet und auf Sachprobleme der Moderne antwortet.

Simmel ist ein Zeitdiagnostiker der Moderne, wie Habermas (1984) sagt. In diesem Zusammenhang ist es üblich und bis zu einem gewissen Punkt auch sinnvoll, zwei Lesarten, die Simmel der Moderne angedeihen lässt, voneinander zu unterscheiden (vgl. Dahme/Rammstedt 1984).

Sie stehen unter den Oberbegriffen *Zerrissenheit* und *Ganzheit*. Ganzheit soll Zerrissenheit heilen. Diese Vision begleitet die Moderne seit Hegels Auseinandersetzung mit Diderot. Wir wollen zunächst den Motiven der Oberbegriffe nachgehen und dann auf das Problem des Ethischen zu sprechen kommen, das eine andere Option als die Suche nach Ganzheit eröffnet.

a. Leiden an Zerrissenheit

Die Effekte eines Weltmarktes sind die Zerstörung von Traditionen und die allseitige Abhängigkeit aller Nationen voneinander. Mit dieser bekannten Diagnose hatte Karl Marx die Kritik der ökonomischen Globalisierung eröffnet (vgl. MEW 4, 464ff). Georg Simmel knüpft hier an und vertieft die Diagnose, indem er Auswirkungen der kapitalistischen Ökonomie auf die Kultur der Moderne sichtbar werden lässt. In seiner *Philosophie des Geldes* betrachtet er »die Arbeitsteilung als Ursache für das Auseinandertreten der subjektiven und der objektiven Kultur« (Simmel 1986, 475) Die Arbeitsteilung macht aus dem Arbeiter einen »fragmentarischen Charakter« (ebd., 484). Indem sich die objektive Kultur gegenüber ihren Produzenten verselbständigt, kommt es zu einer *Tragödie der Kultur*, die den Menschen als Individuum freisetzt. Bereits 1888 stellte Simmel heraus, dass die Individualisierung auf die Zerstörung von Traditionen antwortet, indem sie eine als ambivalent einzuschätzende Entwicklung anstößt. »Die Individualisierung lockert das Band mit den Nächsten, um dafür ein neues – reales oder ideales – zu den Entfernten zu spinnen.« (Simmel 1983, 55) Das Zeitalter der Individualisierung und der Diskurs der *Zerrissenheit* beginnen hier und sie reichen immerhin bis zu Ulrik Becks Diagnose der Moderne als einer *Risikogesellschaft* (vgl. Beck 1986, Kap. V).

Der Zerrissenheit entgegen stand immer das von Aristoteles stammende Konzept der ethischen und politischen Freundschaft. Wer mit sich und Anderen befreundet ist, ist ganz bei sich, weil er das Gute damit erzielt und realisiert hat. Dieser noch bei Hannah Arendt zu findenden Vorstellung kündigt Simmel die Plausibilität auf. Eine »solche völlige Vertrautheit dürfte indes mit der wachsenden Differenzierung der Menschen immer schwieriger werden.« (Simmel 1992, 401) Ganz im Gegenteil können wir durch die Individualisierung weniger mit Freunden rechnen, sondern viel eher mit Kontakten zu Fremden, die heute kommen und morgen bleiben (ebd., 764). Charakteristisch hierfür ist die Fremdeheitserfahrung in der Großstadt. Sie wurde maßgeblich von Alfred Döblin mit seinem Roman *Berlin Alexanderplatz* von 1929 analysiert.

Franz Biberkopf erliegt auf dem Alexanderplatz einer wahren Flut von unzusammenhängenden Eindrücken. Sonderangebote, politische

Slogans, Sanitätswaren, neue Bücher, Mieterschutzgesetzte, werdende Mütter, Malzbier, Möbel, Zigaretten, Kinos, Lärm von Bauarbeiten, Gefahr durch die Elektrische, anonyme Wohnverhältnisse. Ein Dreher mit Frühschicht, ein Kellner mit Nachschicht, Arbeitslose, Hausfrauen. Die Dampframme auf der Baustelle, die elektrische Straßenbahn und die Autos sorgen für den Sound der Metropole. Wie schon von Baudelaire beschrieben, erweisen sich die Eindrücke als so heterogen, dass sie das Ganzseinkönnen des Daseins verhindern. Zerrissenheit ist eine Ausprägung von Vulnerabilität.

Bekanntlich traf Simmels soziologische Beschreibung des Fremden und des Lebens in Großstädten den Zeitgeist der Arbeitsmigration um die vorletzte Jahrhundertwende. Die Fließbandarbeit lockte viele Arbeiter aus den Südstaaten und auch aus Europa in den Rust Belt Amerikas. In Chicago erfanden Robert E. Park, Luis Wirth und Ernest Burgess die moderne Stadt- und Regionalsoziologie. Eine moderne Stadt ist das Mit-einander von Menschen, die sich fremd sind und es auch bleiben. Der symbolische Interaktionismus kann als eine weitere Reaktion auf diese Situation verstanden werden und stellt damit auch eine bedeutende Erfindung aus Chicago dar. Sie wären ohne den Einfluss der Schriften Georg Simmels nicht möglich gewesen.

Individualisierung ist ein Wert, da sie Einzigkeit und Freiheit der Person bedeutet. Sie ist zugleich auch problematisch, weil sie, wie Simmel in *Das Individuum und die Freiheit* darlegt, Heimatlosigkeit und Fremdheit in einer unwirtlichen Welt schafft (vgl. Simmel 1993, 212ff). Das Individuum gehört weder hierhin noch dorthin. Die Flexibilität, die Richard Sennett als Kultur des neuen und gegenwärtigen Kapitalismus beschreibt, ist bei Simmel schon angelegt. Er spürte die Zerrissenheit bekanntlich im frühen 20. Jahrhundert anhand zahlloser Phänomene des modernen Lebens auf. Mode, Schmuck, Rosen, Liebe, Scham, Geld, Schauspielerei, Briefeschreiben, Diskretion, Landschaft, weibliche Kultur lauten ihre Namen. Sie münden stets im Hinweis auf die Flüchtigkeit von Begegnungen, ein Anderssein, eine Blasiertheit und Atomisierung des Individuums.

b. Hoffen auf Ganzheit

Die übliche Lesart sieht nun vor, dass Simmel hauptsächlich in seinen Spätschriften eine Wende zur Lebensphilosophie vollzieht. Denn es geht ihm nun um die Frage, wie die Zerrissenheit überwunden werden könne. Zu diesem Zweck stimmt Simmel in den damals unklaren, mehrdeutigen und problematischen Diskurs über *Ganzheit* ein (vgl. Schnell 2017, 151f). Ganzheit heilt Zerrissenheit. »Simmels Lebensphilosophie ist insgesamt die metaphysisch überhöhte Reaktion auf den vorausgehenden

negativen Befund seiner Zeitdiagnose.« Der positive Leitbegriff der »Ganzheit erhält erst sein volle Bedeutung von der drohenden Unganzheit und Zersplitterung moderner Individualität.« (Lohmann 1992, 356) Der Ton in Simmels Spätwerk ändert sich. Er wird weicher. Neue Formulierungen und neue Phänomene treten auf. Das Leben ist nun eine »kosmische Tatsache«, ein »absatzloses Gleiten« und »ein Strom« (Simmel 1987, 205) Ein Individuum soll sich als Ganzheit erfahren können. Simmel befasst sich mit Goethe, Rembrandt, der Kantischen Ethik und überhaupt mit der künstlerischen Lebensform. Künstler ist, wer sein Lebens ganzheitlich führt, weil er in ihm ein individuelles Gesetz zum Ausdruck bringt, das in der Einheit eines Kunstwerkes seine symbolische Darstellung findet. Am Beispiel von Michelangelo diskutiert Simmel die Möglichkeit einer »Einheit des Lebens.« (Simmel 1984, 123)

c. Zerrissenheit und Ganzheit als Probleme der Moderne

Wir finden in Simmels bedeutendem Werk prägende Motive, die vielfach im frühen 20. Jahrhundert in allen kulturellen und politischen Strömungen aufgetreten sind: Freisetzung des Individuums, Verlust von Tradition, Zerrissenheit, Suche nach verlorener oder neuer Ganzheit. Gewiss ist hier viel Wahres zu finden, aber auch ein Problem. Wenn jene Individualisierung unser Leben prägt, dann kann es keine sogenannte Ganzheit geben – es sei denn auf irrationale Weise, durch politische Gewalt und die Ideologie der Volksgemeinschaft erzwungen. Wenn jedoch eine sogenannte Ganzheit herrscht, sind Individualität und Freiheit wiederum nicht zu erreichen.

Hinter Simmels Untersuchungen steht, wie er selbst 1888 sagt, eine wichtige Frage, die nicht nur eine Theoriefrage ist, sondern eine zentrale der modernen Kultur. Sie lautet: wie kann das Individuum frei und trotzdem nicht isoliert sein, weil es ein Band mit den Anderen unterhält? Die Antwort auf diese nach Rousseau klingende Frage ist das Ethische. Es soll hier vorgestellt werden. Von der üblichen Leseweise Simmels ist es nicht genügend beachtet worden. Ausdrücklich auszunehmen von dieser Zuschreibung ist die Arbeit von Bruno Accarino, die sich mit den Themen »Vertrauen und Versprechen« befasst und dabei besonders »den Anderen« und »die Institutionen« (Accarino 1984, 123) im Blick hat.

d. Das Ethische als Antwort auf die problematische Moderne

Die Suche nach dem Ethischen starten wir in Simmels Hauptwerk der mittleren Jahre. In der *Philosophie des Geldes* ist nämlich die Beziehung zum Anderen thematisiert und zwar als eine durch das Geld vermittelte.

Das Geld, das in der Philosophie der Ökonomie von Aristoteles und Locke bereits analysiert worden ist, hat für Simmel drei Funktionen. Es ist ein Tauschmedium, eine Recheneinheit und ein Wertaufbewahrungsmittel. Entscheidend ist, dass in der Moderne das Geld nicht nur bei der Wertbestimmung im Rahmen wirtschaftlicher Transaktionen zum Einsatz kommt, sondern dass es auch ein Selbstzweck ist. Es schafft Bedürfnisse, für deren Befriedigung es kein Ende, sondern nur ein Immer-Mehr gibt. Der uns heute geläufige Übergang vom Substanz- zum Symbolwert ist bereits in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von Karl Marx aus dem Jahre 1844 vorgeprägt (vgl. MEW 40, 562ff). Simmel vollzieht ihn nun in Gänze und verfolgt erneut die Frage der Auswirkungen auf die Kultur der Moderne.

Das Geld tritt zwischen den Menschen und die Dinge. Daraus folgt, dass der Mensch individuelle Freiheit und die Potenz zur Anknüpfung an fernerliegende Möglichkeiten gewinnt. Es ist nicht mehr nötig, nach den herkömmlichen Sitten zu leben und zu wirtschaften. Alternativen können erwogen werden. Der Weltmarkt sorgt dafür. Der Mensch wird zum Gebenden und Nehmenden. Durch den Gebefall, den Dativ, ist er immer auf jemand anderen bezogen. Was bedeutet dieser bekannte Sachverhalt für Simmel?

Simmel schreibt nicht nur eine Soziologie oder Ökonomie des Geldes, sondern eine Philosophie, denn er sucht im Prozess des Gebens und Nehmens mehr als nur eine Analyse des Tausches. Dieses Mehr ist ein Element des Ethischen, das im Relativen auftritt, aber nicht nur relativ ist.

e. Geben und Nehmen

Es ist bekannt, dass das Geben und Nehmen nicht allein durch ein Nutzenkalkül funktionieren kann. Ich muss dem Anderen Vertrauen schenken, ohne dass ich weiß, ob es je einen return on investment geben wird. Diese Gabe supplementiert den Tausch und lässt mich anders als einen Homo oeconomicus agieren. Wenn das geschieht, was geschieht dann genau?

Für das moderne Leben ist es wichtig, dass das Geben und Nehmen nicht ins Stocken gerät. Es muss fortlaufen, weil es selbst das gesellschaftliche Leben ist. Alles ist ein »Hin- und Hergeben von Leistung und Gegenleistung.« Dass der Prozess des Hin- und Hergebens läuft, hängt von der Form ab. »Für unzählige Hingaben und Leistungen kann das Äquivalent erzwungen werden.« Die Rechtsform kann das Hin und Her erzwingen und damit sicherstellen, dass das gesellschaftliche Leben gelebt wird. Keine Rechtsform kann aber alles regeln. Damit das Geben und Nehmen auch dort geschieht, wo der äußere Zwang der Rechtsform nicht ausreicht oder wo er gar nicht erst hinreicht, tritt als »Ergänzung

die Dankbarkeit ein.« Dankbarkeit ist das »Band der Wechselwirkung«, das das »Hin- und Hergeben von Leistung und Gegenleistung« auch dort ermöglicht, »wo kein äußerer Zwang es garantiert.« Die Dankbarkeit trägt damit wesentlich zum »Zusammenhalt der Gesellschaft« (Simmel 1992, 661) bei.

Ich bin nicht gezwungen dem Anderen etwas zu geben, aber ich bin ihm dankbar und tue es deshalb. Die Dankbarkeit gilt nicht dem Tauschgegenstand, sondern dem Anderen und ist daher ethisch relevant. Dankbarkeit ist als Überschuss über die Form des Juridischen das Ethische. Dankbarkeit ist eine Kraft, die gegen die Zerrissenheit in der Moderne wirkt. Eine mythische Ganzheit ist weder zu wünschen noch zu erwarten.

f. Dankbarkeit als Motiv des Ethischen

Simmel hat ohne Zweifel keine normale und alltägliche Dankbarkeit vor Augen. Dankbarkeit um des Anderen willen darf kein bloßes Gefühl sein, das ich, je nach Sozialisation, habe oder auch nicht. Dankbarkeit im Sinne Simmels kann nicht bei mir anfangen, sondern muss etwas sein, das ich nicht abweisen kann. Wäre es nicht so, dann könnte ich Dankbarkeit auch jederzeit unterlassen. Wir lernen von Hobbes, dass reine Selbstverpflichtungen niemals in eine politische Ethik hineinführen. Schauen wir nun auf Simmels Analytik der Dankbarkeit.

Der Tausch ist die Grundaktionsform der modernen Gesellschaft. Im Tausch erscheinen Dinge als Waren und werden als Werte getauscht. Im Unterschied zu Marx und in gewisser Nähe zu Marcel Mauss betont Simmel, dass sich im Warentausch zugleich auch ein »Geschehen zwischen Mensch und Mensch« ereignet. Die Qualität dieses Geschehens ist nun die Dankbarkeit. Sie ist »seelisches Echo« und »moralisches Gedächtnis« und damit anders als das nur äußerliche Band der Rechtsform. Dankbarkeit ist ein »Bindemittel« (Simmel 1983, 211) zwischen Menschen, denn sie dauert auch dann noch an, wenn der konkrete Tauschvorgang längst abgeschlossen und ein neuer noch gar nicht in Sicht ist.

Indem man sich erkenntlich zeigt, dankt man dem Anderen und setzt den Dank wie eine Münze ein, die mögliche Ansprüche des Anderen bezahlt und mich selbst in Zufriedenheit versetzt. Dankbarkeit wird zum abzählbaren Dankbarkeitsbeweis und ist ein Motiv im alltäglichen Austausch, wie ihn Erving Goffman beschrieben hat (vgl. Goffman 1974, 97ff). Dankbarkeit als ein Bindemittel, also im Sinne Simmels, geht über diese utilitaristische Form hinaus. Im radikalen Sinne bin ich dem Anderen dankbar ohne konkret verschuldet zu sein und ohne damit die Dankbarkeit abzahlen zu können. Dieser anökonomische Sinn der Dankbarkeit ist das Ethische im Werk von Georg Simmel, das als Antwort auf die

Zerrissenheit der Moderne gelten kann. Ich erfahre an mir selbst, dass ich eine konkrete Gabe »nicht erwidern könne, daß hier etwas vorliegt, was die Seele des Empfangenden wie in einen gewissen Dauerzustand der anderen gegenüber versetzt, eine Ahnung der inneren Unendlichkeit eines Verhältnisses ..., das durch keine endliche Betätigung vollkommen erschöpft oder verwirklicht werden kann.« (Simmel 1983, 215) Es handelt sich hier nicht um eine ökonomische, sondern um eine ethische Verschuldung oder präziser gesagt: im Tauschgeschäft entsteht eine ökonomische Verschuldung, die abzahlbar und abzuzahlen ist und es entsteht zugleich eine anders gelagerte, nämlich eine ethische Verschuldung, die unendlich ist. Unendlich bedeutet, dass es hier um die Entstehung eines Bandes zwischen mir und Dir geht, dass nicht auf ein Ende angelegt ist. Das »eigentümlich Unlösbare der Dankbarkeit« besteht darin, dass »selbst bei der Erwiderung mit gleicher oder größerer Gegengabe ein Rest« (ebd., 217) bleibt. Daran wird erinnert, wer einen Anderen als Feind betrachtet und bekämpft. Dankbarkeit ist und hat ein Gedächtnis. Es rückt in die Nähe eines »ursprünglichen ‚Nach Ihnen, mein Herr!‘.« (Levinas 1986, 68)

g. Perspektiven

Simmel sucht etwas, das Zusammenhalt in einer zerrissenen Welt ermöglichen könnte. Ihm gibt er den Namen *Dankbarkeit*. Das damit bezeichnete Phänomen geht weit über das alltägliche Verständnis hinaus. Dankbarkeit in ihrer vollen Entfaltung hat bei Simmel den Status dessen, was James und Dewey als Schwungrad der Gesellschaft (fly-wheel of society) bezeichnen.

Dankbarkeit ist ein ethisches Motiv, aber noch keine Ethik. Dankbarkeit ist nicht metaphysisch. Es gibt somit keine Dankbarkeit in einer Ordnung der Dinge auf die man sich berufen oder verlassen könnte. Dankbarkeit entsteht nur im Relativen des Tausches und geht darüber hinaus. Sie wird im Idealfall zu einem unvergesslichen Glanzlicht. Dankbarkeit ist damit absolut, weil »losgelöst von Relationen« (Ricœur 2008, 86). Sie bleibt dennoch zugleich auf das bezogen, von dem sie sich löst, nämlich bezogen auf den Tausch und seine Prinzipien. Das Losgelöste kann nur als losgelöst verstanden werden, wenn die Relationen mitgedacht werden. Dankbarkeit kann sich somit nur einstellen, wenn Tauschhandel stattfindet und zwar als etwas, das einen Handel wiederum überdauert. Denn Dankbarkeit ist ein Überschuss über die Form des Juridischen hinaus.

Das Motiv des Ethischen, das an dieser Stelle lediglich vorgestellt werden sollte, bedarf weiterer Ausdeutungen. Das Ethische tritt nie allein auf, es durchquert stets das Politische und das Ökonomische (vgl.

Schnell 2017, 157ff). Dieser Bezug ist wichtig, weil er das Ethische erst auf die Problemhöhe der Frage nach dem Zusammenhalt der Gesellschaft bringt, um die es Simmel schließlich geht. Nun müsste aber gezeigt werden, wie man im Namen des Zusammenhalts mit der Dankbarkeit auch Politik machen kann. Wie alle politisch relevanten Affekte, die schon Kant und später Martha Nussbaum beschäftigten, muss auch die Dankbarkeit aktiviert, vergemeinschaftet und artikuliert werden (vgl. Bedorf 2015). Nur dann erlangt das zum Anderen zu spinnende Band auch Festigkeit.

5) E. Cassirer: Tragödie der Kultur

Ernst Cassirer hatte, wie auch Georg Simmel, einen Sinn für die Krisen der Moderne. Cassirer war als gefeierter Meisterdenker der Aufklärung gestartet, der die Welt in einem System der Vernunft erfasst. Kultur ist »fortschreitende Selbstbefreiung des Menschen« (Cassirer 1996, 345) und damit Beförderung von »Humanität« (ebd., 346). Später, nicht zuletzt ob der Exilerfahrung sprach er von einer »ernsten Krise unseres politischen und sozialen Lebens« (Cassirer 1985, 7). Ähnlich Husserl, den Cassirer zitierte und durch Paul Natorp schätzte, ist Cassirer auf einen Weg vom Idealismus zur Anerkennung der Vulnerabilität des gelebten Lebens verwiesen. Aus der Sicht von Heidegger wäre zu formulieren, dass zum animal rationale und zum animal symbolicum das Animalische in Form der Endlichkeit hinzutritt. Cassirer äußert sich zur Tragödie der Kultur, nachdem er zuvor überhaupt die Kultur als Gegenstand erst erschlossen hatte.

a. Kritik der Kultur

Die Philosophie der Marburger Schule, in die Cassirer von seinen Lehrern Hermann Cohen und Paul Natorp eingeführt worden ist, versteht sich in erster Linie als an Kant angelehnte Methode. Die strenge Bindung der kantischen Philosophie an die Wissenschaften ist für Cassirer allerdings zu restriktiv, um alle unsere Weisen unseres In-der-Welt-Lebens zu fassen und zu verstehen. Als Menschen sind wir aktiv beteiligt an der Schaffung einer Welt, die für uns eine heimische Welt ist. Sie ist damit eine Welt der Kultur. Die Wissenschaften sind eine wichtige Kulturtatsache, aber eben auch nur eine unter anderen.

Ernst Cassirers Interesse galt der Grundlegung einer Philosophie der Kultur. »Die Kritik der Vernunft wird...zur Kritik der Kultur« (Cassirer 1994 I, 11). So lautet die zentrale Weichenstellung in Cassirers Hauptwerk *Philosophie der symbolischen Formen* (Band 1: 1923, Band 2: 1925, Band 3: 1929). Der Begriff der Kultur bezeichnet dabei alle Arten des menschlichen Weltverständens und -erschließens. Die Philosophie hat als Philosophie der Kultur nicht die primäre Aufgabe, einzelne kleine Lebenswelten, die im Konnex eine multikulturelle Welt bilden, zu betrachten, sondern die »universelle, synthetische Anschauung, die alle individuellen Formen in sich begreift« (Cassirer 1996, 113), kritisch zu begründen. Sie ist damit eine transzendentalphilosophische Reflexion auf Kultur.

Der Aufweis einer solchen Universalität beinhaltet eine Auseinandersetzung mit der Umweltlehre Jakob von Uexkülls. Der Mensch lebt nicht

in einer Unmittelbarkeit zur Welt, sondern in einer Vermittlung, da er zwischen sich und die Welt symbolische Formen bringt. »Dieser Zug der Vermittlung charakterisiert alles menschliche Erkennen, wie er auch für alles menschliche Wirken bezeichnend und typisch ist« (Cassirer 2011, 27). Es sind mehrere Bestimmungen, die jene symbolischen Formen auszeichnen. Sie können zunächst allgemein bezeichnet werden als Reaktionen auf Eindrücke der Welt, die diese frei tätig durchdringen und umwandeln (Cassirer 1997, 175). Symbolische Formen schaffen je »eine eigene Welt des Sinns« (ebd., 79) und bilden somit Realität keineswegs nur ab (Cassirer 1994 I, 5). Als entsprechende symbolische Formen bezeichnet Cassirer: Mythos/Religion, Sprache, Kunst und Wissenschaft (Cassirer 1996, 115), auch wenn es in seinen Schriften unklar bleibt, ob es sich hierbei um eine erschöpfende Liste handelt oder um eine Art offenen Systems. Kann es symbolische Formen als Generatoren von Sinn und Bedeutung geben wie soziale Systeme (Luhmann), Diskurse (Foucault) oder wie Felder (Bourdieu)? In diesem Falle schließt sich unvermeidlich die Frage nach Ethik und Anthropologie an, auch wenn Cassirer keine explizite Ethik verfasst hat.

»In Sprache, Religion, Kunst und Wissenschaft kann der Mensch nicht mehr tun, als sein eigenes Universum zu errichten – ein symbolisches Universum, das ihn befähigt, seine Erfahrungen zu verstehen und zu deuten, zu gliedern und ordnen, zu synthetisieren und zu verallgemeinern.« (Cassirer 1996, 335)

Die symbolischen Formen sind eigenständige, inkommensurable und aufeinander nicht reduzierbare »Formen der Anschauung« von der Welt. Die einzelnen, historisch und systematisch, hinsichtlich Ausdruck, Darstellung und Bedeutung erschlossenen symbolischen Formen werden von Cassirer jeweils mit Bezug zu und Kenntnis der Wissenschaften vorgestellt. Mythologie und Religionswissenschaft, das Ich und Du der Sprachwissenschaften, die Kunstgeschichte, die Physik bis zur Feldtheorie und zu Einstein sind hier in beeindruckender Weise gegenwärtig (vgl. auch: Cassirer 2011, 56, 74f, 79, 96f).

Die besondere Systematik der Philosophie Cassirers und ihr Hauptanliegen, symbolische Medien als geistige Ausdrucksformen kenntlich zu machen, sind in bestimmter Hinsicht der Bibliothek des Hamburger Privatgelehrten Aby Warburg (1866–1929) zu verdanken. Die kulturwissenschaftliche Bibliothek, die 1919 im Hamburg gegründet und 1933 nach London ausgelagert worden ist (und sich nach wie vor dort befindet), stellt in vier Abteilungen interne Relationen zwischen verschiedenen kulturellen Ausdrucksformen des Mythos, der Antike und der Moderne her (vgl. Gombrich 2006). »Die Theorie dieser Bibliothek ... war«, wie Hans Blumenberg einmal bemerkte, »Cassirers dreibändige Philosophie der symbolischen Formen« (Blumenberg 1974, 165). Der Aufbau

der Bibliothek und Cassirers Systematik konnten sich gegenseitig bestätigen. So führt es Cassirer selbst im Vorwort zum zweiten Band der Philosophie der symbolischen Formen aus, in dem er die Sichtung und Gliederung des unvergleichlichen Materials der »Bibliothek Warburg« (Cassirer 1994 II, XIII) lobt.

b. Kultur und Humanität

Der Philosophie Cassirers wohnt als aufklärerischer Impuls die Ansicht inne, dass die Analyse der symbolischen Formen auch auf Symbolisierung und Formung und daher auf einen historischen Prozess verweist, in dem sich diese Formung vollzieht. Durch ihn entsteht die Kulturwelt, die eine menschliche Welt ist, da der Prozess der Erschaffung symbolischer Welten als ein Prozess der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen und der Humanität angesehen werden kann. In diesem Sinne soll Symbolisierung der Welt eine Zivilisierung und Humanisierung der Kultur erwirken (vgl. Habermas 1995, 36f).

Im Jahre 1942 befasst sich Cassirer dann mit der Schattenseite der Kultur, nämlich mit ihrer tragischen Form. Cassirer, der als Jude 1945 im Exil starb, da er in Nazideutschland seinen Lehrstuhl an der Universität Hamburg 1933 freiwillig preisgab (bevor er ihn mit großer Sicherheit hätte aufgeben müssen), hat schließlich in seinem letzten großen Werk, *Der Mythos des Staates* von 1945, eine Krisendiagnose angeboten, die zeigt, dass der Prozess der auf Humanität angelegten Symbolisierung nicht zwangsläufig und keineswegs unaufhaltsam ist. Der Mythos, so seine These, wird demnach in der Moderne zur totalisierenden Kraft, da er die rationalen und organisierenden Institutionen der Politik zurückdrängt zugunsten inhumaner Ideologien (vgl. Gerhardt 1988). Cassirers Fazit lautet daher: »Was wir in der harten Schule unseres modernen politischen Lebens gelernt haben, ist die Tatsache, dass die menschliche Kultur keineswegs das festverankerte Ding ist, für das wir sie einst hielten« (Cassirer 1985, 389).

Cassirer, der 1932 noch ein affirmatives Buch über die Philosophie der Aufklärung vorlegt hatte, rückt hier in die Nähe von Diagnosen, die die Schattenseiten moderner Kultur untersucht haben. Neben Georg Simmels Tragödie der Kultur ist auch an Sigmund Freud zu denken wie natürlich auch an Husserls Spätschrift, die Krise, die die Krise der modernen Wissenschaft und Zivilisation diagnostiziert. Entferntere Bezüge bestehen zu Horkheimers und Adornos Dialektik von Mythos und Aufklärung, sowie zu Lévi-Strauss' Nachweis von Homologien zwischen Mythos und Ideologie.

c. Die Tragödie der Kultur

Cassirers Rede von der Tragödie der Kultur ist eine Replik auf Georg Simmel. Kultur entsteht für Simmel, indem zwei Elemente zusammenkommen: die subjektive Seele und das objektive geistige Erzeugnis. Was einmal lebendige subjektive Intention war, verwandelt sich in Kulturgut. Obwohl sie die Herkunft ihrer menschlichen Erschaffung sozusagen noch mit sich führt, kann diese objektive Kultur den Individuen wiederum als Zwang gegenüberstehen und ihren Produzenten, den Menschen, affizieren. Weil dieser Prozess Kultur ausmacht, ist er und ist mit ihm die Tragödie nicht zu umgehen.

»Der Mensch wird jetzt der bloße Träger des Zwanges, mit dem diese Logik die Entwicklungen beherrscht und sie wie in der Tangente der Bahn weiterführt, in der sie wieder in die Kulturentwicklung des lebendigen Menschen zurückkehren würden. Dies ist die eigentliche Tragödie der Kultur. Denn als ein tragisches Verhältnis - im Unterschied gegen ein trauriges oder von außen her zerstörendes - bezeichnen wir doch wohl dies: dass die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; dass sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat. Es ist der Begriff aller Kultur, dass der Geist ein selbstständig Objektives schaffe, durch das hin die Entwicklung des Subjektes von sich selbst zu sich selbst ihren Weg nehme; aber eben damit ist jenes integrierende kulturbedingende Element zu einer Eigenentwicklung prädeterminiert, die noch immer Kräfte der Subjekte verbraucht, noch immer Subjekte in ihre Bahn reißt, ohne doch diese damit zu der Höhe ihrer selbst zu führen.« (Simmel 1984, 203)

Auf diese These Simmels hat Ernst Cassirer reagiert. Das Ich soll ohnmächtig sein und an der Kultur leiden. Meisterdenker Cassirer, der die Kultur stets als Ort der Vernunft und der Humanität ansah, wird mit der Dialektik der Aufklärung, der Verschränkung von Vernunft und Barbarie, konfrontiert. Er reagiert darauf, indem er Simmel vorwirft, den Prozess der Kultur einseitig, weil nicht zu Ende gedacht zu haben. Was Simmel eine Tragödie der Kultur nennt, ist mit Cassirer ihr dialektisches und historisches Wesen. »Denn am Ende dieses Weges steht nicht das Werk, in dessen beharrender Existenz der schöpferische Prozess erstarrt, sondern das Du, das andere Subjekt, das dieses Werk empfängt, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen und es damit wieder in das Medium zurückzuverwandeln, dem es ursprünglich entstammt.« (Cassirer 2011, 114) Die objektive Kultur steht dem Menschen letztlich nicht als Zwang entgegen, sondern wird in einem weitergehenden Schritt, den Simmel zu berücksichtigen vergessen hat, menschlich, wenn auch nicht in mir, dafür aber in anderen Menschen. Cassirer hat einen Sinn für den »Zusammenhang

von Ich und Du« (ebd., 56) und die Bildung der Kultur als einer »inter-subjektiven Welt« (79). Doch diese denkt er seinerseits einseitig.

Simmel denkt den Kulturprozess aus Sicht des Produktionsparadigmas. Ich realisiere ein Werk, das sich nach Vollendung von mir löst, sich mir gegenüberstellt und mir als fremder Geist Zwänge auferlegt. Cassirer fügt der Relation von Ich und Werk das Du hinzu. Diese Trias soll den Konflikt des Kulturprozesses, den Simmel immerhin als *Tragödie* bezeichnet, abmildern zu einem »Drama der Kultur« (128), das durchaus einer positiven Auflösung zugänglich ist.

d. Der Andere als Quelle von Leid

Es ist einseitig, die Beziehung zum Anderen als Lösung der Tragödie der Kultur auszugeben. Wenn es so wäre, könnte mit Simmel das Phänomen der Dankbarkeit den Anderen gegenüber angeführt werden und auch für Simmel wäre die Tragödie dann allenfalls nur eine letztlich unproblematische Phase der Kultur. Es ist demgegenüber vielmehr daran zu erinnern, dass auch »die Beziehungen zu anderen Menschen« eine Quelle für Leid sind, dass wir »schmerzlicher als jedes andere empfinden« (Freud 1994, 43). Freud ist neben Simmel und Husserl auch ein Diagnostiker der Krise der Moderne. Es wäre jedoch ebenfalls einseitig, den Anderen darin gleich im Sinne Carls Schmitts als einen Feind anzusehen, aber doch ist er auch Täter und nicht nur Rezipient. Das Aufkommen politischer Mythen im 20. Jahrhundert wäre ohne Resonanz des Anderen, der sie nicht nur als Kulturtatsache in sich und damit ins Menschliche übernimmt, sondern befürwortet, verstärkt und als Anforderung an mich zurück gibt, nicht möglich gewesen. Das ist auch ein Aspekt der Tragödie der Kultur! »Ein Mythus ist in gewisser Hinsicht unverwundbar.« (Cassirer 1985, 388). Verwundbar sind aber vulnerable Personen! Damit wird Cassirer an etwas erinnert, das ein Thema in der berühmten Disputation in Davos mit Martin Heidegger im Jahre 1929 gewesen ist. Die Frage nach dem Sinn von Sein muss das Dasein einschließen. Damit wird es unumgänglich anzuerkennen, dass die spezifisch menschliche Zeit nicht ein Unendliches, sondern die Endlichkeit ist.

Wir hatten festgestellt, dass Cassirer auf die Vulnerabilität des endlichen Lebens verwiesen worden ist. Den expliziten Schritt dahin hat er nicht vollzogen. Obwohl Cassirer den Begriff der Phänomenologie positiv verwendet, ist er offenbar nicht Phänomenologe genug. Merleau-Ponty bemerkt, dass Cassirer in einen »Intellektualismus zurück fällt – trotz all der phänomenologischen, ja existentiellen Analysen, an denen sein Werk reich ist.« (Merleau-Ponty 1966, 155)

6) E. Husserl: Die Verletzlichkeit des endlichen Lebens

»Ich fühle innerhalb dieser ungeheuren Schicksale meine Existenz als etwas recht Überflüssiges.« (Brief von Georg Simmel an Edmund Husserl vom 15. Dez. 1914) Husserl hatte für die Zerrissenheit der Moderne und die Tragödie der Kultur, er sprach selbst von einer Krise, ein Bewusstsein, da er mitten darin lebte. Dieses Schicksal teilte er mit Georg Simmel, Sigmund Freud und Ernst Cassirer. Er ist ein weiterer Meisterdenker der Unendlichkeit, der die Vulnerabilität letztlich aber anerkennt. Zu diesem Zweck müssen wir auch Husserl ein wenig gegen den Strich lesen.

a. *Transzental-phänomenologischer Idealismus*

In manchen Lehrbüchern gilt Husserl als Verfechter einer allgemeinen Theorie des Sinns und der Vernunft, welche Motive einer ersten und einer letzten Philosophie verwendet. Die Aufklärung des Sinns der Seinsgeltung von Welt leistet das transzendentale Bewusstsein, das sich zum Wir-Bewusstsein erweitert. Husserl möchte keinen Erkenntnisboden unbefragt voraussetzen, sondern absolute Voraussetzungslosigkeit schaffen. Dabei ist nicht zuletzt die Erwartung einer universellen Einstimmigkeit der Erfahrung von maßgeblicher Bedeutung. Alle Auffassungen, Perspektiven und auch Personen stimmen demnach in letzter Instanz in der Sinnklärung zwangslös zusammen (vgl. dazu ausführlich: Schnell 1995, 28ff). Husserls Programm trägt den Namen *transzental phänomenologischer Idealismus*.

Radikale Begründung beinhaltet absolute Voraussetzungslosigkeit. Damit ist nicht gemeint, dass ein Bewusstsein ohne Voraussetzungen anfangen könne, Husserl hat vielmehr im Sinn, dass alle Voraussetzungen nachträglich durch eine Rückfrage einsichtig gemacht und durchschaut werden. »Philosophie gilt mir, der Idee nach, als die universale und im radikalen Sinne strenge Wissenschaft. Als das ist sie Wissenschaft aus letzter Begründung, oder, was gleich gilt, aus letzter Selbstverantwortung, in der also keine prädiktative oder vorprädiktative Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert.« (Husserl 1971, 139) Dieser »Radikalismus der Erkenntnisautonomie« (ebd., 151) hat für Husserl auch eine höchste praktische Dimension. Er wirkt nämlich bei der Rettung des gefährdeten Europa mit; eine Bemühung, die heute aktueller denn je scheint. Husserl entwickelte in den 30er Jahren bekanntlich einen Beitrag zur Rettung des europäischen Menschentums.

b. Europa und die Unendlichkeit des Geistes

Eine Anknüpfung an die Vernunftteleologie der europäischen Geschichte ist für Husserl der entscheidende Schritt zur Überwindung der Krise Europas. Husserl erweist sich als klassischer Meisterdenker, wenn er gar an »die Wiedergeburt Europas aus dem Geist der Philosophie« (Husserl 1976, 347f) appelliert.

Husserls Arbeitsphilosophie ist dabei auf eine »Unendlichkeit des Lebens und Strebens auf Vernunft hin« (ebd., 275) Ausgerichtete, die eine der Wissenschaft und des Rationalismus ist. Europa wird sich seiner Urstiftung durch die griechische Philosophie und ihres Strebens nach Wahrheit, die über alle Partikularitäten hinwegführt, bewusst und kann sich dadurch nicht nur erhalten, sondern gar vervollkommen.

»Wissenschaftliche Kultur unter Ideen der Unendlichkeit bedeutet also eine Revolutionierung der gesamten Kultur, eine Revolutionierung in der ganzen Weise des Menschentums als kulturschaffenden. Sie bedeutet auch eine Revolutionierung der Geschichtlichkeit, die nun Geschichte des Entwerdens des endlichen Menschentums im Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben ist.« (325)

Das Menschentum vermag sich stets zu erneuern, indem es sich in den Strahl der Unendlichkeit eines »Geistes« stellt, »der allein unsterblich ist.« (348) Unendlichkeit ist nicht eine des Anderen (Levinas), die von außen in die Eigenheitssphäre der Vernunft einbricht, sondern eine der Immanenz und damit »eine Unendlichkeit des Lebens und Strebens auf Vernunft hin.« (275) Der Mensch *entwird*, wie Husserl sagt, sich und »wird zum unbeteiligten Zuschauer, Überschauer der Welt, er wird zum Philosophen.« (331)

Husserl reiht sich damit in Tradition der Meisterdenker ein, die, wie wir mit Michel Foucault anlässlich von Kant betont haben (vgl. Kap. 2a), das Endliche durch Teilhabe am Unendlichen veredelt.

c. Die Antinomie von Endlichem und Unendlichem

Das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem ist Foucault zufolge ein Leitfaden im Umgang mit Husserl und anderen Idealisten. Ein Lehrstück in dieser Sache ist immer noch die Werkentwicklung von Adorno (vgl. Schnell 2017, 38f). Als junger Gelehrter wollte Adorno Husserl idealistisch übertrumpfen. Erst später, vermutlich auch unter dem Einfluss der politischen Verhältnisse, gewinnt Adorno einen Einblick in die Endlichkeit und die Nichtidentität der Vernunft.

Hans Blumenberg kommt zu einer ähnlichen Einsicht. Die Annahme, dass es ein endliches Menschentum gibt, welches auf Pole der

Unendlichkeit hinlebt, stelle, so Blumenberg, die »entscheidende Antinomie« in Husserls Philosophie dar. Weil Unendlichkeit der Vernunft vom endlichen Leben aus gedacht werden muss, bleibt diesem Leben die »Erfüllung versagt.« (Blumenberg 2015, 193) Dieses Versagen ist auch ein Versagen bei der Rettung Europas. »Man kann nicht vom Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben schwärmen und gleichzeitig den Preis für dieses Werden verweigern.« (ebd., 194) Mit Foucault gesprochen: Husserl hat zu viel gefordert, die Vernunft erschöpfte sich dabei und ist hinter der versprochenen Rettung des Menschentums zurückgeblieben. Die Konsequenz daraus ist die Einsicht, dass »der konkrete Mensch gar nicht mögliches Subjekt einer unendlichen Aufgabe ist.« (198)

d. Die Endlichkeit des Leibes

Wenn nun, wie angekündigt, auch Husserl als Autor der Vulnerabilität vorgestellt werden soll, so ist das möglich, weil es noch eine andere Seite als die des Denkers der unendlichen Aufgaben gibt. Hier gilt der alte Satz von Ludwig Landgrebe, dass es immer wieder möglich ist, »mit Husserl gegen Husserl zu argumentieren.« (Landgrebe 1977, 14) Diese andere ist die Phänomenologie der Leiblichkeit. Damit rückt nun die Endlichkeit in den Mittelpunkt.

Endlichkeit besagt, dass der Leib vergänglich ist und dass er in keiner Leistung, weder einer praktischen noch einer geistigen völlig aufgeht oder erfasst werden kann. Der menschliche Leib ist eine »Umschlagstelle von geistiger Kausalität in Naturkausalität.« (Husserl 1952, 286) Umschlagstelle besagt, dass der Leib Geist und Natur in sich verkörpert und daher nicht einem der Bereiche allein zugeordnet werden kann. Diese zentrale Sichtweise impliziert, dass jeder Mensch jeweils mit Haut und Haaren leiblich ist. Es gibt nichts an mir, was leiblos wäre.

Der Vollzug der menschlichen Existenz, der im Verhalten, Handeln und Sprechen besteht und der mit Bezug auf Andere und die Welt zu verstehen ist, bildet einen Ausgangspunkt, von dem aus nun eine Differenz von Leib und Körper getroffen werden kann. Der Leib ist Körper, sofern er nicht mehr als jemand, der sich der Welt zuwendet, auftritt, sondern als etwas, an dem Handlungen ausgeführt werden. Ich greife quasi als Leib in das Regal, um ein Buch herauszunehmen, verletzte mich dabei und versorge später die blutende Stelle am meinem Körper mit einem Pflaster. Ausgehend von Faktum der Leiblichkeit kann die Differenz Leib und Körper getroffen werden. Die Differenz von Leib und Körper wird vom Leib aus getroffen. Der Leib tritt damit doppelt auf, nämlich als Orientierungsnnullpunkt und als Element einer Differenzierung. Systematisch hat Helmuth Plessner diesen Gedanken entwickelt.

Die leibliche Existenz verweist auf das Mit-Dasein von Anderen. »Leiblich existieren heißt, daß man im Blick der Anderen und unter dem Zugriff des Anderen existiert.« (Waldenfels 2000, 240) Wie bereits angesprochen, ist ein Bezug zu Anderen stets gegenwärtig, schon allein aufgrund der Tatsache, dass sich ein leibhafter Mensch der Sichtbarkeit nicht entziehen kann.

Leibliches Zur-Welt-Sein geschieht unter Zugriff des und der Anderen. Dieses Phänomen impliziert Grenzen des Ich, genauer der Konstitutionsleistungen der transzendentalen Subjektivität. Husserl selbst hat den Leib als »merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding« (Husserl 1952, 159) bezeichnet. Unvollkommen und zwar wesensmäßig und damit unaufhebbar unvollkommen ist der Leib konstituiert, weil seine Bedeutungsstiftungen nicht in den Leistungen des Bewusstseins aufgehen. Das Bewusstsein ist inkorporiertes Bewussten und daher endlich.

e. Vulnerabilität und das Unbehagen in der Kultur

Mit Husserl erkennen wir die Verletzlichkeit des endlichen Leibes an. Die Materialität des Leibes, die in keinem Denken aufgeht, bedeutet, dass bei allem aktiven Tun mir immer auch etwas angetan wird. Ich applaudiere dem Sänger. Dabei erleidet jede meiner Hände den Widerstand der je anderen. Ich erfahre die Welt, indem sie mir widerfährt. Darin liegt eine Verletzlichkeit, die prinzipiell nicht aufzuheben ist (vgl. Waldenfels 1980, 98ff). Daraus ergeben sich erhebliche Konsequenzen.

Mit Rückblick auf Simmel und Cassirer können wir hier auch Freud anführen. Das *Unbehagen in der Kultur* resultiert aus einem Leiden, das von »drei Seiten« her droht: »vom eigenen Körper«, »von der Außenwelt« und »aus den Beziehungen zu anderen Menschen.« (Freud 1994, 79) Jede dieser drei Dimensionen ist unverzichtbar. Der Selbst-, Welt- und Fremdbezug ist Merleau-Ponty zufolge das Dasein. Zugleich ist dieser dreifache Bezug Einfallstor für Leid, weil er eine grundsätzliche Vulnerabilität bezeugt. Der alte Grundsatz *Neminem laedere* (niemanden schaden), der in mancher medizinischen Ethik hochgehalten wird, ist wichtig, zugleich aber auch ein Problem. Der Mensch ist nicht Gott und somit nicht unverletzbar, sondern er ist ein Prothesengott.

7) M. Merleau-Ponty: Die Gewaltsamkeit der Erfahrung

Was passiert, wenn man schweren Herzens die Endlichkeit der leiblichen Person anerkannt hat und diese auf Unendliches reagieren muss? Das ist die Frage, die Husserl an Merleau-Ponty weitergibt. Die Antwort Merleau-Pontys bringt uns zum Problem der Gewaltsamkeit zurück, die das Ethische und das Politische wiederum herausfordert.

»Gewalt ist eben nur deshalb notwendig, weil es keine letzte Wahrheit der betrachteten Welt gibt; sie kann sich also kein absolut Wahres zugute halten.« (Merleau-Ponty 1974, 66) Diese starke These erinnert uns an Kant und Hegel. Das Leben ist endlich und impliziert Verletzlichkeit und eine Anfälligkeit für Gewalt. Ethik und Politik sind angesichts dessen zu verstehen – und zwar im Ausgang von der Erfahrung.

a. Die Mehrmeinung und die Gewalt

Wir befinden und ganz im Reich der Phänomenologie und ihrer Aufweisungen. Zu ihnen gehört das Phänomen der *Mehrmeinung*. Eine Sache ist mir gegeben und »während sie aktuell gegeben ist, meine ich mehr, als sie bietet.« (Husserl 1976, 160) Ich sehe die Vorderwand des Hauses von gegenüber, ich meine aber das ganze Haus, obwohl des mir nicht als solches gegebenen ist. Husserls *Analysen zur Passiven Synthesis* enthalten zahlreiche Phänomene, die der einer möglichen Hybris des Unendlichen entgegenstehen. Unter Hinzuziehung der Gestalttheorie hat Aron Gurwitsch diese Gesetzmäßigkeit der Erfahrung ausgedeutet. Ebenso Merleau-Ponty. Er nimmt die Mehrmeinung zum Anlass einer phänomenologischen Fundamentalbetrachtung.

»Jede Wahrnehmung behauptet ... mehr als sie erfaßt: Wenn ist sage, ich sehe den Aschenbrecher da und daß er da ist, so setze ich eine Erfahrungsentfaltung als vollendet voraus, die ins Unendliche ginge, ich antizipiere alle zukünftige Wahrnehmung. Und ebenso ziele ich, wenn ich sage, ich kenne jemanden oder ich liebe ihn, jenseits aller seiner Eigenchaften auf einen unerschöpflichen Grund seines Seins, der eines Tages das Bild sprengen könnte, das ich mir von ihm machte. Um diesen Preis nur gibt es für uns Dinge und Andere, nicht aufgrund einer Illusion, sondern auf Grund eines gewaltsamen Aktes, der eben die Wahrnehmung selbst ist.« (Merleau-Ponty 1966, 413f)

Diese bemerkenswerte und höchst erstaunliche Ausweisung besagt, dass die Wahrnehmung ein Ort der Gewalt ist. Wenn es stimmt, dass man

nicht nicht wahrnehmen kann, dann ist Gewaltsamkeit in der Tat ein unvermeidliches Problem. Stets beende ich eine potentiell unendliche Erfahrungsentfaltung ohne dafür zureichende Gründe zu haben. Ich beraube das Ding (Aschenbecher) und auch den Anderen seiner Unendlichkeit, indem ich der Erfahrungsentfaltung ein Ende setze. Eine Beendigung ist unvermeidlich, sie könnte aber auch anders ein. Darin liegt eine Gewaltsamkeit.

Wenn ich den Anderen ansehe und als meinen Freund und damit als-jemanden identifiziere, dann behaupte ich etwas, ohne eine vollständige Kenntnis zu haben. Müsste ich nicht eigentlich auch auf seinen Rücken und nicht nur in sein Gesicht und auf seine Gestalt sehen, wenn ich ihn als-jemanden behandle? Ich könnte zusätzlich noch mindestens von oben auf ihn schauen und darüber hinaus noch Zeugnisse Dritter einholen – wann genau habe ich alles erschöpfend erledigt? Bei Platon existiert die Vorstellung, dass die Wirklichkeit vorgegebene Strukturen hat (vgl. Platon *Phaidros* 265d ff). Wer einen Sachverhalt identifiziert, richtet sich nach diesen Strukturen. Ein Koch tranchiert ein Huhn nicht irgendwie, denn er folgt den von der Natur vorgegebenen Linien. Er durchtrennt die Knorpel am Korpus und isoliert dadurch die Flügel. Ebenso verfährt jemand, der ein Ding als-etwas oder einen Anderen als-jemanden auffasst. Doch eine solche klare Vorzeichnung, nach der wir uns richten können, gibt es Merleau-Ponty zufolge, für uns nicht mehr. Daher ist eine Gewalt unvermeidlich. Ich setze der Auffassung ein Ende.

Die Gewaltsamkeit hat jedoch nicht nur einen einschränkenden, sondern auch einen konstitutiven Aspekt. Durch sie gibt es überhaupt eine Welt der Dinge und der Anderen für mich. Ich fasse das Ding als-etwas und den Anderen als-jemanden auf. Damit lege ich sie auf bestimmte Eigenschaften fest. Aschenbecher, Freund. Beide sind aber mehr als das. Jenseits der immer auch mit Gewaltsamkeit festgelegten Eigenschaften befindet sich ein unerschöpflicher Grund des Unendlichen. Das Unendliche ist immer indirekt gegeben, denn es lässt sich nicht abschließend fixieren. Es ist ein Überschuss, der über die Eigenschaften, die ich etwas oder jemandem zuschreibe, hinausgeht. Das Andere und der Andere sind immer auch anders, ja fremd und vermögen das Bild, das ich mir von ihnen mache, aufzusprengen.

An dieser Stelle verweisen wir auf frühere Überlegungen. Dort haben wir den Begriff der *Person*, den die analytische Philosophie durch Eigenschaften bestimmt, neu gefasst, so dass jenseits wichtiger Eigenschaften auch eine *Andersheit der Person* zur Geltung kommen konnte (vgl. Schnell 2017, 93ff).

b. Levinas und die Ethik des Unendlichen

Merleau-Ponty hat einen wichtigen Paradigmenwechsel angestoßen. Das Unendliche ist nichts mehr, dem wir als endliche Wesen vergeblich nachlaufen. Es ist deshalb aber auch nicht Nichts. Das Unendliche ist nun etwas, das uns heimsucht. Damit gehen wir zu Emmanuel Levinas und auf das Feld des Ethischen über, indem wir direkt an Merleau-Ponty anknüpfen, der von einem unerschöpflichen Grund des Anderen in einer Unendlichkeit spricht. Ganz im Sinne Merleau-Pontys überschreitet auch für Levinas der Andere jedes Bild und alle ihm zugeschriebenen Eigenschaften. »In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild, das er mir hinterläßt, überschreitet er die Idee, die nach meinem Maß und nach dem Maß ihres ideatum ist – die adäquate Idee.« (Levinas 1987, 63) Levinas entwickelt von hier aus, »in Übereinstimmung mit den bemerkenswerten Analysen von Merleau-Ponty« (Levinas 1989, 40), aber auch darüber hinaus, seine Ethik des Unendlichen.

»Das Unendliche ist das radikal, das absolut Andere.« (Levinas 1983, 197) Das Unendliche impliziert eine »soziale Beziehung« (ebd., 198) In ihr setzt mir der Andere einen »ethischen Widerstand« (199) entgegen, der besagt: »Du wirst nicht töten!«, »Du bist verantwortlich für den Anderen und die Anderen!« Im Unterschied zu Autoren wie Hans Jonas hüttet sich Levinas vor einem rigorosen Ethiszismus. Politik und Institutionen sind ebenso wichtig. »Die Politik muß immer von der Ethik aus kontrollierbar und kritisierbar sein.« (Levinas 1986, 63) Politik hat eine Eigenlogik, sie ist nicht immer ethisch, aber von der Ethik aus beurteilbar. Das Ethische ist eine mögliche Antwort auf die unbehaglichen Seiten der Moderne. In diesem Sinne hatte Georg Simmel bereits von Dankbarkeit gegenüber dem Anderen gesprochen.

c. Das Ethische und das Politische

Ethik steht im Zeichen vulnerabler und damit endlicher Personen. Anspruch der Ethik ist die Nichtexklusivität, an dem Anspruch Politik zu messen ist (vgl. Schnell 2017). Kant und Hegel haben diesen Gedanken bereits ausprobiert und sind auf das Problem der Gewaltsamkeit gestoßen. Darauf kann eine Demokratie mit einer Ethik der Erinnerung reagieren. Insofern hat Levinas wiederum recht, dass Politik von der Ethik aus beurteilt werden kann. Aber eben diese gewünschte Politik erzeugt die Probleme. Jede demokratische Wahl »trägt die Züge von Gewalt. ... Jeder lehnt die Stimmabgabe der Anderen ab.« (Merleau-Ponty 2007, 472) Es geht dann aus Sicht der Ethik nun darum zu fragen, was mit denen geschieht, die politisch ausgeschlossen wurden und nicht zum Zuge gekommen sind. Gibt es für sie alternative Möglichkeiten zur

öffentlichen Artikulation? Diese Frage führt uns tief in die Logik der politischen Repräsentation hinein, die bis zu Locke und Hobbes reicht. Sie geleitet die Phänomenologie auf ihren Abenteuern in den Bereich des Politischen und in Folge dessen erneut in den des Ethischen. Verfolgen wir nun diesen Gang der Dinge. Wir werden zunächst auf Merleau-Ponty eingehen und das durchaus intensiv, da er für die vorliegende Argumentation von zentraler Bedeutung ist: Vulnerabilität, das Ethische und das Politische sind in seinem Werk mehr oder weniger gegenwärtig. Weiterhin sollen Pierre Bourdieu und Cornelius Castoriadis je nach ihrem Beitrag befragt werden. Danach steht eine Wiedergewinnung des Ethischen an. Von Roland Barthes, Bernhard Waldenfels und Hans Jonas und anderen Autoren aus widmen wir uns schließlich Fragen unserer Gegenwart.

8) M. Merleau-Ponty: Die Phänomenologie des Politischen

Dem Denkstil M. Merleau-Pontys entspricht es, Phänomene zumeist in einer eher indirekten und fragenden Weise auf die Spur kommen zu wollen. Das gilt auch für das Verhältnis von Vernunft und Macht. »So wie jede Philosophie würde auch die, nach der man suchen muß, zu einer Politik inspirieren« (Merleau-Ponty, in: Chapsal 1989, 94). Eine Vernunft, die im Entstehen begriffen ist, ist keine fertige Verfügungsgewalt, aus der Politik abzuleiten wäre, auch löst sie sich nicht in der Kurzatmigkeit direkter Aktionen auf.

a. Autour du politique

Hegelmarxismus und Existentialismus waren im Frankreich der vierziger und fünfziger Jahre Probiersteine für Merleau-Pontys eigene Wege. In einem Vortrag aus dem Jahr 1953 zum Thema *Philosophie und Politik heute*, dessen Resümee einem Briefwechsel mit Sartre aus dieser Zeit beigefügt ist (frz. in: Magazine Litteraire No. 320, April 1994, S. 81 f; dt. in: Literaturmagazin 34/1994, S. 127 ff.), betont Merleau-Ponty bereits die Bedeutung eines Zwischenreichs symbolischer Aktionen, das in *Die Abenteuer der Dialektik* von 1955 dann als Zwischenwelt der Geschichte, der Praxis und des »schöpferischen Ausdrucks« (Merleau-Ponty 1974, 63) gelebter Erfahrungen bezeichnet wird, der weder der Partei das letzte Recht lässt noch auf eine bloße Spontaneität der Massen setzt (vgl. Merleau-Ponty 1994, 149 f.). Mit dieser Betrachtungsweise war eine Perspektive eröffnet, die vielfältige Anschlüsse und Ausarbeitungen ermöglichte. Rückblickend zeigt sich, daß Merleau-Ponty mit seinen Schriften und Vorlesungen an der Sorbonne (1949-1952) und dem Collège de France (1952-1961) in die Entwicklung zahlreicher neuerer französischer Philosophen, die damals noch Studenten waren, hineingewirkt hat. Eine Inspiration für das Politische, die über das Tagesgeschäft hinausgeht, wurde in Deutschland, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht wahrgenommen. Zu sehr lastete auf der Phänomenologie der pauschale Vorwurf, eine traditionelle Theorie zu sein, die sich am klassischen Logos orientiert. Der Phänomenologie Husserls bescheinigt F. Fellmann eine »Distanzierung von der Sphäre der Politik« (Fellmann 1983, 144). Unter der Vormacht der Kritischen Theorie in Deutschland entstanden zahlreiche Vereinfachungen, die lange Zeit die sachliche Nähe von Adorno und Marcuse zur Phänomenologie überspielten (vgl. Schnell 2017, 38f) und Differenzierungen innerhalb der phänomenologischen Bewegung,

die von Merleau-Ponty mit herbeigeführt worden sind, zudeckten. Beginnen wir damit, diesen letzten Punkt aufzuschlüsseln.

b. Scheler – Gurwitsch – Husserl

Bei Max Scheler findet sich eine Dreiteilung. Die Ethik dient dem Gutsein der Person, das Recht der Verwirklichung des Guten in äußerlichen Beziehungen, und die Politik zielt auf eine Verwirklichung des Guten in Staaten. Politisches Machthandeln beruht auf der Interessenlage eines Staates mit Rücksicht auf die Interessen aller anderen Staaten. Politik wird nämlich begrenzt durch ein objektives Solidaritätsprinzip. Es darf nichts geschehen, was dem solidarischen Gesamtheil der Menschheit Schaden zufügen könnte. Das Solidaritätsprinzip bezeichnet eine objektive Gegenseitigkeit und Mitverantwortlichkeit, die Verträge und Versprechen beseelen. Die anfängliche Dreiteilung resultiert aus einer »ewige[n] absolute[n] Rangordnung der Werte« (Scheler 1973, 16). Schelers Versuch geht bekanntlich dahin, die Wirklichkeit nicht als Bündel von Einzelereignissen aufzufassen, sondern sie im Hinblick auf abgeschlossene Wesenszusammenhänge und Wertstufen zu betrachten. Für Merleau-Ponty ist der Rückgang auf Wesenheiten jedoch kein Ziel, sondern Mittel, unser Engagement in der Welt zu begreifen. Abgeschlossene Wesenheiten würden nicht nur ihre eigene historische Vermitteltheit leugnen, sondern auch die Produktivität und Offenheit der Erfahrung austrocknen sowie alle besonderen Ereignisse zum Einzelfall unterm Wesensgesetz degradieren. Gegen diese Form des klassischen Logos, die im Falle Schelers immerhin auch klassische Aussagen zum Ethischen und Politischen bereit hält, führt Merleau-Ponty, wie später in anderer Weise Foucault, Husserls Rede von einem »historischen Apriori« (Merleau-Ponty 1966, 113) an, das feste Formen und Normen enthält, die bestimmten, aber nicht sämtlichen Erfahrungen als Leitbild dienen. In jeder Erkenntnis, auch der Wesenserkenntnis, bleiben positive Möglichkeiten unbestimmt, denn Gegebenes und Gemeintes kommen zu keiner abschließenden Koinzidenz. Merleau-Ponty spricht vom guten Irrtum eines »Unwahren in der Wahrheit« (Merleau-Ponty 1986, 234); ein Gedanke, der sich auch bei Adorno findet. In der neuen Ontologie seines Spätwerkes versucht Merleau-Ponty noch hinter die Dualität von Tatsache und Wesen zurückzugehen.

Von A. Gurwitsch, dessen Einführung der Gestalttheorie in die Phänomenologie Merleau-Ponty nachhaltig beeinflusste, kann gesagt werden, dass er das Politische nur gestreift hat. In seiner frühen Milieutheorie von 1931 wird die Öffentlichkeit als spezielle Art mitmenschlicher Begegnungen gesehen und das Verhältnis zwischen politischem Verkünder und seinen Jüngern im Lichte von Einsfühlung und Verschmelzung

behandelt. Einen weitergehenden Stellenwert, wie etwa bei G. H. Mead, gewinnt dieses Phänomen jedoch nicht. Noch vereinzelter sind die Bezüge zum Politischen in Gurwitschs Hauptwerk über *Das Bewußtseinseinsfeld* (frz. 1957, dt. 1975), welches als generelle Theorie der Organisation von Erfahrung überhaupt alles Soziale nur am Rande berücksichtigt. In diesem Sinn heißt es etwa mit Anklängen an A. Schütz, dass sich von der umfassenden Wirklichkeit der Wahrnehmungswelt verschiedene Sondersphären abgegliedert haben, zu denen auch die der Politik zählt, in der wir als Bürger gelten und handeln. In einer Stellungnahme zu E. Voegelins klassisch ausgerichteter Studie *The New Science of Politics* von 1952 bestätigt Gurwitsch, dass phänomenologisches Denken für eine politische Philosophie relevant sein kann, die die Vernunft gegen den Positivismus verteidigt. So wenig diese vereinzelten Beispiele aussagen mögen, so sehr bleibt doch zu erklären, warum das Politische letztlich zu einer derartigen Nebensache wird.

Kommen wir schließlich zu E. Husserl, dessen reichhaltige Analysen Merleau-Ponty nie unterschätzt hat. K. Schuhmann erinnert in seiner Auswertung der nachgelassenen Manuskripte daran, dass Husserl das »Fehlen einer Phänomenologie der Politik sehr wohl als einen Mangel erfahren und gesehen hat« (Schuhmann 1988, 28), den er vor seinem Tod jedoch nicht mehr selbst beheben konnte. Es bleiben Einzelnotizen und Fragmente. Auch Husserl identifiziert Politisches mit dem Staat. In der Hauptsache erscheint der Staat als Beispiel für die konkrete Ausformung des Gemeingesistes, der ein umspannender Sinn höherer Stufe ist. Energischer werden die Versuche, wenn Husserl von der statischen in die genetische Betrachtung übergeht. Seine These lautet dann: »Ein Staat erwachsend aus einer natürlichen Abstammungsgemeinschaft, erwachsend als Gemeinschaft der Unterordnung des Willens unter eine Autorität« (Husserl 1973, 110). Es geht Husserl offensichtlich darum, den Staat der Alternative von natürlicher Ordnung oder künstlichem Zwangsverhältnis zu entziehen. Vermutlich setzt er damit die alte Hallenser Tradition des Chr. Thomasius fort, der einen Mittelkurs *inter Hobbesianos et Scholastico-Aristotelikos* zu steuern versuchte. Das Aufkommen des Staates ist bei Husserl jedoch von vornherein von einer Gesamtteleologie durchwaltet, die den Staat in dem Maße absterben lässt, so heißt es in sachlicher Nähe zu Fichte, wie die vom Staat zu regelnden Konflikte selbst überwunden werden. Eine Monadenharmonie ist der maßgebliche Leitfaden, der Philosoph gewinnt die Position eines Funktionärs der Menschheit. Um nun die Positionen von Gurwitsch und Husserl einschätzen zu können, müssen wir einen Schritt hinter deren Äußerungen zur Politik zurücktreten.

Bei allen Unterschieden, die zwischen Husserl und Gurwitsch bestehen, kommen beide doch darin überein, dass es ihnen um den Nachweis einer grundlegenden Harmonie der Erfahrung geht. Grundsätzlich ist

diese, da ihr keine Zerstreuung und kein Konflikt vorausgeht. Husserl bestätigt dieses mit den Worten, dass »wirkliches Sein sich ursprünglich durch Einstimmigkeit der Erfahrung konstituiert« (Hussel 1950, 135). Für Gurwitsch beruht der Wahrnehmungsprozess auf einer Einheit, das heißt auf »Harmonie« und »Einstimmigkeit« (Gurwitsch 1975, 174). Diese Harmonie bringen Husserl und Gurwitsch in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck. Beide Male setzt sich die Erfahrungsharmonie bis zu einer sozialen und politischen Einstimmigkeit fort, welches der Grund dafür ist, dass das Politische mehr oder weniger zur Randerscheinung wird. Der Gedanke der Harmonie, welcher auf Leibniz zurückgeht, wird von Gurwitsch in seinem Leibnizbuch nachhaltiger als von Husserl verfolgt. Gurwitsch orientiert die phänomenologische Erfahrungslehre an dem in der göttlichen Schau sich realisierenden Geometral und behauptet, dass das hervorragendste Beispiel der »Auffassung des Geometrals als aus der Konkordanz der Perspektiven erwachsend ..., Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung darstellt« (Gurwitsch 1974, 241). Das damit beschlossene Projekt einer Verbindung von Phänomenologie und Rationalismus, welches Gurwitsch offensiv, Husserl eher indirekt und gebrochen betreibt, schließt ein, dass das Erfahrungsleben und das soziale Miteinander letztlich als eine harmonische Koexistenz von Perspektiven, Deutungen und Akteuren verstanden werden kann. Den Hintergrund bildet die Vorstellung einer harmonischen Welt und Welterfahrung, die über alle Konflikte und Gewaltsamkeiten erhaben ist.

c. Merleau-Pontys Widerspruch

Gegen diese Art des klassischen Logos der Phänomenologie lässt sich mit Merleau-Ponty einwenden, wie bereits angedeutet, dass »die Wahrnehmung« kein harmonischer Einigungsprozess, sondern ein »gewaltssamer Akt/acte violent« (Merleau-Ponty 1966, 414), ein gewaltsames Geschehen ist. Die Gewaltsamkeit ist unvermeidlich, da jede Wahrnehmung mehr behauptet, als sie wirklich erfasst. Die Radikalisierung des Phänomens der Mehrmeinung führt zu der These, dass wahrnehmend das Gegebene überschritten wird, ohne dass diese Überschreitung durch zureichende Gründe abgedeckt ist. Eine als vollendet vorausgesetzte Erfahrungsentfaltung entsteht durch eine Verendlichung, die Einschnitte macht und Grenzen zieht, die auch anders sein könnten. Damit ist nicht nur gemeint, dass der Mensch als endliches Wesen keine im Unendlichen liegenden Ziele erreichen kann, sondern dass Begrenzungen gesetzt werden, ohne sich dabei, wie noch Platon (vgl. *Phaidros* 265 e-266 a), auf eine eindeutige Vorzeichnung in einer Ordnung der Dinge berufen zu können. Das Eingeschnittene und Abgewiesene fügt sich nicht in einen vorausgesetzten Erfahrungseinklang, vielmehr droht es die

Erfahrungskohärenz zu sprengen. Die nichtegologische Bewusstseinsphilosophie sieht sich mit der These konfrontiert, dass »die Gewalt unser Los ist, dadurch daß wir inkarniert sind« (Merleau-Ponty 1990, 153). Eine Gewalt, die den Logos der ästhetischen Welt mitbestimmt. Diese Einsicht bringt auch Husserls Bemühungen ins Wanken, wenngleich anzumerken bleibt, dass dessen Analysen stets viele Wege erproben und entgegen den Behauptungen der *Rechtshusserlianer* nicht in ein System münden. Der klassische Logos wirkt bei Husserl an der Stelle fort, wo er der Uroriginalität der Wahrnehmung bescheinigt, die Selbigkeit der Erfahrungsdinge zu gewährleisten, so daß wir zu einer allgemeinsamen und harmonischen Welt für jedermann gelangen können. Alles Handeln und Sprechen setzt eine Schicht identischer Dinge voraus, über die, durch alle Variationen hindurch, die soziale Einigung prinzipiell möglich ist. Dagegen führt Merleau-Ponty ins Feld, dass die Wahrnehmung nicht einseitig als Präsentation zu verstehen ist. Ausgangspunkt ist die grunddifferentielle Relation von Erfahrung und Aussprache, die Merleau-Ponty zu einer Lehre vom schöpferischen Ausdruck ausgebaut hat. Alles Gegebene tritt nie rein als es selbst auf, da es immer auch das Produkt einer Deutungs- und Ausdrucksleistung ist. Dafür lassen sich sogar Belege bei Husserl finden.

Diese massiven Aussagen ändern am klassischen Logos alles: nun ist nicht mehr die Einigung der Urmodus der Erfahrung, sondern eine Vulnerabilität, die Merleau-Ponty als Gewaltsamkeit beschreibt, die aufgrund unserer Leiblichkeit unvermeidlich ist. Die Welt hat Risse, innerhalb derer es aber etwas zu gestalten und schaffen gilt, wie Castoriadis uns lehrt. Dafür benötigen wir ein Verständnis des Politischen, das von einem ethisch grundierten Impetus getragen werden müsste.

d. Auf dem Weg zu einer Phänomenologie des Politischen

Merleau-Pontys eigenes Theorieangebot, das die klassischen Logoi umarbeitet, beginnt und endet nicht in der Sonderinstitution des Staates, vielmehr sucht es unterhalb ihrer Macht- und Konfliktdimensionen auf, die bereits in die Sinn- und Bedeutungsbildung verwoben sind. Hinsichtlich dieser Radikalität besteht eine gewisse Nähe zu H. Plessners politischer Anthropologie (vgl. Schnell 1998). Es ist bekannt, dass Merleau-Ponty von sich aus in *Humanismus und Terror* (1947), *Die Abenteuer der Dialektik* (1955) und in zahlreichen Aufsätzen des Sammelbandes *Signes* (1960) einen gehörigen Schritt auf die politische Philosophie zugegangen ist. Wir nehmen diesem Schritt nichts von seiner Bedeutung, wenn wir feststellen, dass er zu keiner ausgearbeiteten Theorie des Politischen geführt hat. Jedoch finden wir im Zusammenhang mit der Lehre vom schöpferischen Ausdruck politische Aspekte, die in die

Richtung einer Phänomenologie des Politischen weisen (vgl. zum Nachfolgenden: Schnell 1995).

In seiner Umarbeitung des Rationalitätsbegriffs richtet sich Merleau-Ponty gegen die teleologischen Bestände, die Husserl und Gurwitsch dem Streben nach Harmonie zugrunde legen, wie auch gegen Schelers Annahme einer Ordnung, die fertig ist oder es wird. Der neue Ausgangspunkt ist eine dialogische Rationalität, die B. Waldenfels zu einer »responsiven Rationalität« (Waldenfels 1994, 333) fortgeführt hat. Schon für die von Merleau-Ponty verfochtene Version von Rationalität sind die Momente von Frage und Antwort entscheidende Elemente. Im Unterschied zu der in sprachphilosophischen Theorien geläufigen Annahme, dass es sich hierbei um ein Antworten auf bloße Informationsfragen handelt, setzt Merleau-Ponty wesentlich radikaler an. Er geht von einer Fraglichkeit des Seins aus, auf die alles Handeln und Sprechen ein antwortendes Eingehen ist. In diesem Sinne versteht Merleau-Ponty »unsere Situation« als eine »offene«, die zu »privilegierten Weisen ihrer Auflösung [heraus]fordert, von sich aus dabei aber ohnmächtig ist, eine solche herbeizuführen« (Merleau-Ponty 1966, 502). In einem anderen Zusammenhang heißt es, dass »das Sein Schöpfungen von uns verlangt, damit wir es erfahren« (Merleau-Ponty 1986, 254). Jeder Handelnde und Sprechende wird als ein Antwortender verstanden, denn er besteht »aus der Erwiderung auf diese an mich gerichtete Aufforderung« (ebd., 27). Die Dinge kämpfen um Beachtung, wollen von sich aus »etwas besagen« (Merleau-Ponty 1966, 12) und stellen den »Anspruch« (Merleau-Ponty 1984, 74), zur Artikulation zu kommen. Der im Handeln und Sprechen verkörpert Ausdruck verhilft dem, »was das Schweigen wollte und nicht erreichte« (Merleau-Ponty 1986, 228), zur Verwirklichung. An diesen Stellen finden wir den Ansatz eines ethischen Beweggrundes, den erst Bernhard Waldenfels später ausarbeitete.

Merleau-Ponty verarbeitet seinerseits die gestalttheoretische Lehre vom Aufforderungscharakter der Dinge, die Appelle an uns richten (vgl. Merleau-Ponty 1985, 80), und überschreitet diese Lehre zugleich. Wie Waldenfels gezeigt hat, ist in diesem Kontext insgesamt eine Ambivalenz zu beachten. Als Motor des Ausdrucksgeschehens sieht Merleau-Ponty nämlich zwei Triebkräfte vor, deren Eigenheiten letztlich nicht völlig bestimmt werden. Einmal handelt es sich um Ausdrucksmöglichkeiten, die verwirklicht werden. Andererseits nähert sich Merleau-Ponty wohl auf vorsichtige Weise der Ethik von Levinas, wenn er von Ansprüchen ausgeht, die nicht wie Möglichkeiten realisiert werden können, sondern zu verwirklichen sind. Damit gewinnt der Ausdruck Momente der Unausweichlichkeit (vgl. Waldenfels 1995, 118 ff.).

e. Der Ausdruck und die dialogische Rationalität

Schöpferisch ist der durch die dialogische Rationalität gekennzeichnete Ausdruck, weil er etwas schafft, was ohne ihn nicht sein würde. Er übersetzt Erfahrungen in Sprache, doch einen Urtext der Erfahrung gibt es nicht als solchen, sondern nur im Ausdruck (vgl. Merleau-Ponty 1985, 73), nicht als fundierende Sinnschicht. Merleau-Ponty spricht deshalb auch von einem »Paradox des Ausdrucks« (Merleau-Ponty 1986, 189), der eine Erfahrung übersetzt, die aber erst zum Text wird durch das Wort, welches sie wachruft (vgl. Merleau-Ponty 1968, 41). Jedoch ist kein Ausdruck vollständig, er sagt nie alles, was sagbar ist; er produziert weder das absolute Wissen einer totalen Ausgesagtheit (H.-G. Gadamer) noch ein unglückliches Bewusstsein. Indem er etwas zur Sprache verhilft, bringt er anderes zum Schweigen. Auf diese Überlegung gründet Merleau-Ponty die Annahme einer gleichermaßen begrenzenden und begrenzten Vernunft, die eine Alternative zur einheitlichen Vernunft der klassischen Phänomenologie ist. Von hier aus gelangen wir indirekt zu den politischen Dimensionen der Ausdruckslehre. Die Artikulation des Ausdrucks ist eine »Macht des Ausdrucks/puissance de l'expression« (Merleau-Ponty 1966, 216). Die Unvermeidlichkeit, anderes zugleich zum Schweigen zu bringen, eine Gewaltsamkeit (»Gewalttätigkeit der Sprache/violence de la parole«; Merleau-Ponty 1984, 155), die keine instrumentelle, sondern eine ursprüngliche Gewalt ist, die die Schaffung von Handlungs- und Sprechfeldern mitbestimmt. Die Reichweite einer »ursprünglichen Gewalt(tat)/violence« (Derrida 1991, 13) wird von Derrida im Zusammenhang mit politischen Gründungen untersucht, die wir bereits im Falle von Kant und Hegel in den Blick genommen hatten. Eine solche Gewalt beschränkt sich nicht auf menschliche Angelegenheiten, sie kann auch auf Dinge, die Merleau-Ponty zufolge keine wertlosen Rohstoffe (J. Locke), sondern »sprechend und bedeutungsvoll« sind, also »etwas sagen« (Merleau-Ponty 1966, 159) wollen, übergreifen. Dieser Gedanke findet bei M. Foucault einen Nachhall, wenn dieser sagt, man müsse »den Diskurs als eine Gewalt begreifen, die wir den Dingen antun« (Foucault 1977, 37). Einen an Merleau-Ponty erinnernden Zusammenhang von Sinn und Gewalt in der politischen, dichterischen und philosophischen Rede betont schließlich auch P. Ricœur (vgl. Ricœur 1967). Auf eine Differenzierung politischer Grundbegriffe gehe ich weiter unten kurz ein. Zuvor gilt es zu zeigen, wie das Politische überhaupt explizit zum Thema wird.

f. Auf dem Weg zur politischen Delegation

Der Radikalität von Merleau-Ponty entspricht es, dass das Politische nicht von außen als neuer Untersuchungsgegenstand hinzutritt, vielmehr

ist es durch eine stärkere Ausdeutung der politischen Dimensionen der Ausdruckslehre zu gewinnen, so dass wir schließlich von einem politischen Ausdruck sprechen können, der mit ästhetischen und ethischen Implikationen versehen ist. Zunächst erweitert Merleau-Ponty die Annahme, dass die Dinge etwas besagen wollen und es nur durch den Ausdruck vollbringen, auch auf die Anderen und jedes mich selbst. Von einer reproduktiven Kundgabe und Kundnahme (K. Bühler) wird eine produktive Zwischenhandlung unterschieden, die ein nachträglicher Ausdruck vorgängiger Erfahrungen ist und ein Mehr als die Summe von Einzeläußerungen realisiert. In dieser Inter-Aktion »konstituiert sich zwischen mir und dem Anderen ein gemeinsamer Boden« für ein »gemeinsames Tun« (Merleau-Ponty 1966, 406). Dieser Boden ist ein Handlungs und Sprechfeld, welches durch variable Grenzen strukturiert ist. Diese Überlegungen nehmen eine Wende ins Politische, wenn man die Zeitlichkeit des Ausdrucks, die gleichermaßen politisch und phänomenal ist, zunächst in ihrer traditionellen Form berücksichtigt. Auf die Präsenz des Wahrnehmens folgt die wiederholende Repräsentation des Sprechens. Auf die Gegenwärtigkeit eines ursprünglichen Willens des Volkes die reproduktive Tätigkeit der politischen Repräsentanten. In beiden Fällen ist ein schöpferischer Ausdruck unmöglich, der etwas schafft, das es nur durch ihn gibt. Indem Merleau-Ponty mit seiner Ausdruckslehre das empiristische Doppel von Präsentation und Repräsentation unterläuft, verändert sich auch die politische Zeitlichkeit. Ein Publikum weiß erst durch einen Nachtrag, was es zuvor schon im Begriff zu sagen und zu tun gewesen ist. Der politische Ausdruck ist ein Rückgang auf eine »Vergangenheit ..., die niemals Gegenwart war« (Merleau-Ponty 1966, 283). Merleau-Ponty führt den Ertrag seiner Kritik an der Präsenzlehre, die später von Foucault und Derrida, welcher einen Zusammenhang von sprachlicher und politischer Repräsentation bei Benjamin findet (vgl. Derrida 1991, 61 f., 103 f.), fortgeführt worden ist, im Wesentlichen in zwei großen Themenbereichen vor. Als Beispiele werden Proust und Lenin gewählt, wobei das marxistische Vokabular und Personal nicht zu voreiligen Abwehrreaktionen führen sollte. Es gilt zu verstehen, wie sich ein Ausdruck »seine Gemeinde selbst schafft« (Merleau-Ponty 1966, 213). Zunächst führt Merleau-Ponty dazu das »Paradoxon vom Dichter und vom Menschen« an. Der Menschen Erfahrungen sind der Gehalt eines Werkes, doch um wahr zu werden, »harrt das Erlebnis einer Bearbeitung, die den Dichter von der übrigen Menschenwelt absondert« (Merleau-Ponty 1968, 23). In einem anderen Zusammenhang geht es um politische Wortführer und ihren »schöpferischen Ausdruck ... der Arbeiterklasse. Hier«, im Politischen, »wie überall ist der Ausdruck schöpferisch« (Merleau-Ponty 1974, 63). Er kann jedoch nicht auf ein bereits reifes Publikum und eine schon reife Wahrheit bauen, wie es Hegel noch vorsah (vgl. *Phänomenologie des Geistes*, Ende d. Vorrede). Beide

Themenbereiche enthalten in struktureller Hinsicht dasselbe Argument: Erst der Ausdruck schafft die Differenz zwischen dem literarischen bzw. politischen Publikum, dem Dichter bzw. dem politischen Wortführer und der thematisierten poetischen oder politischen Angelegenheit. Diese Differenz bestimmt die variablen Strukturen eines öffentlichen oder politischen Feldes. Merleau-Pontys Beitrag zu einer Phänomenologie des Politischen und damit zum Verständnis des Politischen besteht in einer Aufhellung der *politischen Delegationsbeziehung*. Wir befinden uns damit mitten in einem klassischen Problem politischer Öffentlichkeit. Thematisch geht es, kantisch gesehen, um den öffentlichen Gebrauch der Vernunft und die Frage, in welchem Sinn jemand im eigenen Namen zu sprechen in der Lage ist. Diese scheinbare Sonderproblematik gewinnt noch in einer anderen Hinsicht eine allgemeine Relevanz.

g. Abgrenzung von der sprachanalytischen Philosophie

Bekanntlich hat die sprachanalytische Philosophie den Psychologismus/Platonismus-Streit in der Bedeutungstheorie durch eine Wende zur Sprache aufzulösen versucht. Die Verbindung mit der Delegationsproblematik ist an der Stelle gegeben, wo H. Putnam die These vertritt, dass die Extension von Begriffen nicht vom psychischen Zustand der Sprecher, sondern vom soziolinguistischen Zustand des Sprachkollektivs festgelegt wird (vgl. Putnam 1990, 37 ff.; und 1993, 54 ff., 206 ff.). Das Kollektiv gliedert sich in Durchschnittssprecher und sachkundige Sprecher, zwischen beiden Gruppen besteht eine sprachliche Arbeitsteilung. Es ist weder zu erwarten noch notwendig, dass jeder Durchschnittssprecher die genaue Extension von Begriffen kennt, im Zweifelsfall verlässt man sich auf die Sachkenntnis von Experten, worin das Wesen der Arbeitsteilung besteht. Es ist nicht alles Gold, was glänzt, jeder Anschein wird aber spätestens von den Augen des Juweliers durchschaut. Somit verfügt das Sprachkollektiv insgesamt über die Extension von Begriffen. Realistisch ist dieser Standpunkt, indem er etwa P. Feyerabends Hoffen auf die Laien begrenzt. Putnam betont ausdrücklich, dass die sprachliche Arbeitsteilung eine Universalie ist, die nicht vernachlässigt werden dürfe. Innerhalb ihrer geben Durchschnittssprecher dem Experten einen Vertrauensvorschuss, sie beugen sich bereitwillig seinem Urteil. Der Experte hat eine höhere Autorität (M. Dummett). Unzweifelhaft gerät die analytische Bedeutungstheorie hier in den von Hobbes bis Bourdieu untersuchten Bereich des Autoritätsdiskurses, der politischen Semantik und der Teilung politischer Arbeit. Die Analytik bleibt ihrerseits jedoch hinter dem Reichtum jener Aufweisungen zurück, die zeigen, wie jemand zur Autorität wird, die im *Namen von ...* sprechen darf. Somit erweist sich die Analytik in diesem Punkt als eine Abstraktion, die nur durch eine

Ausklammerung ethischer und politischer Dimensionen (P. Ricœur) zu sich selbst kommen kann. Dabei hatte schon Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen*, §2) darauf hingewiesen, dass Akteure in einem Sprachspiel nicht in gleicher Weise autorisiert sind, Dinge beim Namen zu nennen.

b. Die Delegation: Wortführer und Publikum

Die Sache der Delegation bedeutet, dass ein Akteur (Wortführer) im Namen und Auftrag einer Gruppe (Publikum) deren Angelegenheit vertritt. Die Logik der Ermächtigung des Wortführers kann verschiedene Formen annehmen, je nachdem, ob man von der Partei als Abbild des Proletariats, vom Parlament als Vertretung von Bürgerinteressen oder von Bürgerinitiativen als andersartigem Selbstausdruck eigener Anliegen ausgeht. Die Krise der politischen Repräsentation, von der heute vielfach die Rede ist, verweist auf Grenzen der Ermächtigung. Zu Lebzeiten äußerte sich Merleau-Ponty bereits kritisch zur Diktatur der Partei, ohne deshalb den Liberalismus zu idealisieren. Seine Überlegungen gewinnen an Kontur, wenn wir sie mit zwei klassischen Konzepten des Liberalismus konfrontieren. Bei J. Locke ist bekanntlich das Eigene vorausgesetzt. Das Eigentum am Leibe und an materiellen Dingen wird von der Politik geschützt. Das Eigentum an stummen Ideen wird von der Sprache kundgegeben. Wer arm an Dingen ist, fällt aus dem Schutz der Institutionen heraus, da es keine Sozialpolitik gibt. Dieser von Marx eingehend untersuchte Gedanke wird heute noch von R. Nozick verfochten. Wer zudem arm an Ideen ist, hat nichts zu sagen und findet auch keine Fürsprecher. Aus dieser Theorie des Eigenen folgt, dass ein politischer Wortführer »als Ebenbild, als Ausdruck und als Repräsentant des Gemeinwesens anzusehen ist, dem die Gemeinschaft den in Gestalt ihrer Gesetze bekundeten Willen vorschreibt« (*II. Abhandlung über die Regierung*, Nr. 151). Der politische Repräsentant wiederholt und bildet damit die schon präsenten Ideen und Interessen des Volkes ab. Merleau-Ponty bricht hingegen mit einem Ausgang von solch fertig vorausgesetzten Fundamenten. Der politische Ausdruck realisiert stumme Ansprüche, die noch nicht als definitiv Eigenes ausgebildet sind. Wenn wir gegenüber Locke den Ansatz von Th. Hobbes radikalisieren, ändert sich das Modell des Eigenen. Ein Autor ist Eigentümer von Handlungen. Doch dieses Eigene ist kein fixer Ausgangspunkt. »Die Worte und Handlungen einiger künstlicher Personen werden von den durch sie Vertretenen als eigene anerkannt« (*Leviathan*, Kap. 16). Ein Autor entsteht, indem er vertreten wird und damit die fremden Handlungen und Worte des Vertreters als eigene anerkennt. Darin verbirgt sich die extreme Möglichkeit, dass der politische Repräsentant das Eigene konstruiert. Für Merleau-Ponty antwortet der

politische Ausdruck hingegen auf etwas, das zu sagen ist, auf Ansprüche, von denen das entstehende Publikum erfährt, dass es sie schon als *res publica* im Begriff zu haben war. Der politische Ausdruck ist insgesamt weder nur Abbild noch nur Konstruktion, sondern Verwirklichung einer stummen Rede, die durch die Artikulation in eine fremde Ordnung gebracht und zum Eigenen wird, an dem die Wunde der Verletzung durch die Rede nie heilt. Insofern ist auch eine Krise der Repräsentation kein Unheil, das ausschließlich von außen in scheinbar wohlgeordnete Verhältnisse einbricht.

i. Hannah Arendt

Eine weitere Möglichkeit zur Präzisierung von Merleau-Pontys Ansatz bietet die Analyse politischer Grundbegriffe. Die Sachgehalte dieser Begriffe wären mit H. Arendt als »politische Phänomene«, die einer »sprachlichen Artikulation bedürfen« (Arendt 1986, 20), aufzufassen. Ich beschränke mich auf einige Anmerkungen. Der Begriff der Macht gehört in den Kontext der Produktivität des Sprechens und Handelns. Er wäre in einer Diskussion mit M. Weber, Foucault und anderen Autoren zu verdeutlichen. In jedem Fall ist Macht von einem freien Willen oder einer grundlosen Tat freizuhalten, da sie aus Zwischenhandlungen erwächst, die allem Machthaben und jeder Herrschaft vorausgehen. In dem Rationalität und Ordnung verwirklicht werden, realisiert sich Freiheit. Sie stiftet neuartige Selbst-, Welt- und Fremdbezüge. Freiheit ist nicht nur Negation und Bruch mit dem Gegebenen (Sartre), sondern auch eine neue Fixierung, die sich jedoch nicht zu einer Totalität (Hegel) aufspreizt. Jedes öffentliche Feld ist in unterschiedlicher Weise ein »Feld der Freiheit/champ de la liberté« (Merleau-Ponty 1966, 515), in dem sich Handlungsmöglichkeiten und -anforderungen in nähere und fernere gliedern. Gewalt wirkt schließlich bei allen Thematisierungen und Feldstiftungen mit, da der politische Ausdruck etwas öffentlich artikuliert, indem er Anderes und Andere zum Schweigen bringt. Das Abgewiesene ist allerdings nicht schlechthin irrelevant, es beansprucht weiterhin, Gehör zu finden. Im Unterschied zur politischen Phänomenologie H. Arendts gibt es für Merleau-Ponty keine naturgemäße, in den Sachen selbst verankerte »Scheidelinie zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten« (Arendt 1981, 38), die festlegt, was öffentlich zur Erscheinung kommen darf und was nicht. Im Handeln werden Grenzen vielmehr gesetzt und nicht nur entdeckt. Daraus resultiert, dass es »keine letzte Wahrheit« (Merleau-Ponty 1974, 66) der Welt gibt. Jedoch ist die politische Vernunftordnung (Platon, Aristoteles, Hegel, Arendt) nicht durch eine aufgezwungene und bloß durchgesetzte Notordnung zu ersetzen. Obwohl keine Logik frei von Kontingenzen ist, antwortet der Ausdruck immer

noch auf die Herausforderungen einer Fraglichkeit des Seins, indem er etwas realisiert, das nicht vorausbestimmbar ist und doch auf unsere Situation eingeht.

j. Merleau-Ponty im Licht von Nachfahren und Wahlverwandten

Es ist nicht zu leugnen, dass sich die Ausdeutung zahlreicher Motive in Merleau-Pontys Phänomenologie des Politischen einer rückwärtigen Lektüre verdankt. Im Lichte der Nachfahren und Wahlverwandten wird sichtbar, welche Potentiale in Merleau-Pontys Philosophie angelegt sind.

Wenn wir den Bogen zunächst etwas weiterspannen, zeigen sich einige sachliche Verwandtschaften zum amerikanischen Pragmatismus, sofern man diesen nicht als Variante des Nutzendenkens, sondern als »Theorie situierter Kreativität« (Joas 1992, 197), die sich zu einer »kreativen Demokratie« (J. Dewey; ebd., 290) spezifiziert, versteht (vgl. Schnell 1994). Gezielte Anlehnungen in der Frage der Produktivität der Rede, der Ontologie und der Möglichkeiten einer politischen Zeitdiagnose unternimmt P. Ricœur (vgl. Ricœur 1974). Eine genuine Fortführung, die Politik und Kreation in den Mittelpunkt rückt, betreibt C. Castoriadis. Er zeigt, daß schöpferische Handlungen ontologisch nur realisierbar sind, wenn das Sein als Magma oder rohes Sein nicht voll in sich bestimmt ist, so daß überhaupt etwas vom Nichtsein ins Sein treten kann. Geschichte ist der Bereich »ontologischer Schöpfung« (Castoriadis 1984, 335), die Typen des Gesellschaftseins schafft und nicht nur teleologisch entfaltet. Schöpfung ist insofern eine *creatio ex nihilo*. Castoriadis setzt sich damit von den kausalen und deterministischen Modellen des Hegelmarxismus ab. Das »Nicht-Kausale« erscheint als »schöpferisches Verhalten«, als »Institution einer neuen gesellschaftlichen Regel, Erfindung eines neuen Gegenstands oder einer neuen Form« (ebd., 77). Die Institution der griechischen Demokratie ist für Castoriadis das Beispiel einer ontologischen Schöpfung. Die Polis ist eine instituierende Gesellschaft, die sich selbst instituiert und dadurch ihre innere Struktur entstehen lässt. Kreation ist Autonomie in sozialer und normativer Hinsicht, ohne sich einem Gesetz unterstellt zu wissen. Alle Gesetze sind selbst Schöpfungen. Diese Annahme tendiert dazu, den klassischen Autonomiegedanken in einen Kreationismus aufzulösen. Die direkte Demokratie der Griechen ist für Castoriadis schließlich insofern ein Vorbild für die Moderne, als sie die Krisenanfälligkeit der politischen Repräsentation und Delegation unterläuft. Die darin enthaltene These einer Einheit von Macht und Gesellschaft bringt Castoriadis in einen Gegensatz zu C. Lefort. Beide führen das revolutionäre Projekt der Gruppe *Socialisme ou Barbarie*, der sie in den fünfziger Jahren angehörten, auf unterschiedlichen Wegen fort. Während für Castoriadis der revolutionäre Entwurf in einer sich explizit

selbst instituierenden und damit autonomen Gesellschaft, die politische Repräsentationen aufhebt, verwirklicht ist, sieht Leforts Demokratieprojekt eine Spannung zwischen symbolischer Repräsentation und gesellschaftlicher Selbstregierung vor. Lefort geht es um eine »restauration de la philosophie politique« (Lefort 1986, 17), die in Frankreich eine breite Arendt-Rezeption miteinleitete. Auch an Arendt kritisiert Lefort deren Unterschätzung der Bedeutung politischer Repräsentation (ebd., 59 ff.). Mit derselben Problematik befasst sich auch P. Bourdieu, der allerdings in der Theorie der Leiblichkeit einen anderen Anknüpfungspunkt im Werk Merleau-Pontys gefunden hat. Leiblichkeit wird zum Dispositionssystem des Habitus ausgeweitet, das inkorporierte Wahrnehmungsschemata und fungierende klassenspezifische Interessen enthält, die in einem Streben nach gesellschaftlicher Unterscheidung wirksam sind. Das Feld des Ausdrucks und der politischen Repräsentation wird an der Stelle betreten, wo es um eine Übersetzung stummer Erfahrungen in eine öffentliche Sprache geht. Bourdieu führt zur Erklärung der Teilung politischer Arbeit terminologisch die Differenz von Wortführer und Publikum ein (vgl. Bourdieu 1992). Das Wortführen produziert Effekte der Bevormundung, Gewalt und Entfremdung. Bourdieu geht in die Richtung einer politischen Semiology, da er den Wortführer als einen Teil des Publikums versteht, der als Zeichen an Stelle der Gesamtheit der Gruppe handelt und spricht (vgl. Bourdieu 1990). Die Genese der Differenz von Wortführer und Publikum leitet Bourdieu aus der Verfügungsgewalt über kulturelles Kapital her, das er konzeptuell durch eine Umdeutung der klassischen Theorie des Kapitals gewinnt. Den meisten seiner zahlreichen Anhänger ist jedoch entgangen, dass es Bourdieu bei dieser Erklärung allein nicht belässt. Unenannt, aber in subtiler Weise arbeitet er nämlich große Teile von Merleau-Pontys Ausdruckslehre als Ordnungsgesichtspunkte in seine empirischen Untersuchungen zur politischen Sprache ein, die dadurch erst ihre Diagnosekraft erhalten (vgl. Bourdieu 1982, Kap. 8). Wir werden auf Bourdieu noch zurückkommen.

k. Französische Philosophie und neuere Sozialphilosophie

In der französischen Philosophie finden sich nicht nur Umarbeitungen des klassischen Diskurses der Repräsentation, sondern auch Ansätze die die Relevanz dieses Diskurses für das Politische überhaupt bezweifeln. Die Nachträglichkeit des politischen Ausdrucks und die Institutionalisierung einer gewissen Dauer der Delegationsbeziehung wird P. Virilio zufolge abgelöst durch die Einholung der Zukunft in den rasenden Stillstand einer Dromokratie, in der das »Ministerium der Zeit« herrscht, so dass das »Regieren nur noch ein Voraussehen« und »Simulieren« (Virilio 1980, 186) ist. J. Baudrillard, der Stichwortgeber dieser Auffassung, behauptet

ergänzend, dass es heute in der Politik nichts mehr auszudrücken gibt, da alle Potentiale erschöpft sind. Deshalb kann es sich in der Politik »nicht mehr um Ausdruck oder Repräsentation handeln, sondern eben gerade noch um die Simulation eines für immer unausdrückbaren und unausgedrückten Sozialen« (Baudrillard 1978, 41). Baudrillards Einwürfe weisen auf den Umstand hin, dass wir eben nicht mehr in der griechischen Polis leben, sondern im Zeitalter politischer Simulation durch moderne Massenmedien. Von hier aus wäre zu prüfen, ob eine Telepolis und eine Cyberdemokratie im Internet die Delegation und ihre politische Autorität aufheben, ob sie eine direkte Demokratie etablieren, einen allgemeinen Zugang zu öffentlichen Datenbanken und Entscheidungen, also eine politische Teilhabe, die Geschlechterdifferenzen, Altersunterschiede, soziale Herkunft und andere Hierarchien unbedeutend werden lässt. Wie wir noch sehen werden, mündet diese Debatte, mit Unterstützung jener zur Künstlichen Intelligenz, in den gegenwärtigen Diskurs zur Digitalisierung der Lebenswelt.

In der neueren Sozialphilosophie außerhalb Frankreichs möchte ich Auswahlweise noch auf drei Positionen hinweisen, in denen Merleau-Pontys Denken gegenwärtig ist. Zunächst ist B. Waldenfels zu nennen, der als Übersetzer, Herausgeber und Kommentator Merleau-Ponty in Deutschland von dessen eigenen Voraussetzungen her eingeführt hat. Waldenfels selbst vertritt eine Theorie responsiver Rationalität und »responsiver Ethik« (Waldenfels 1994, 584), in die neben Merleau-Ponty auch Foucault und Levinas eingegangen sind. Diese Dimension des Ethischen ist bei Merleau-Ponty angelegt. Konzipiert und ausgeführt wurde sie von Waldenfels. Von Merleau-Ponty stammt der Gedanke, dass alles Verhalten, Handeln und Sprechen ein Eingehen auf Affektionen eines Möglichkeitsfeldes ist, von Foucault kommt die These, dass dieses Feld durch eine Ordnung organisiert wird, die Ordentliches von Außerordentlichem sondert, von Levinas' Theorie der Fremderfahrung entnommen ist schließlich die Annahme, dass das Handeln nicht nur von Möglichkeiten herausgefordert wird, sondern von Ansprüchen, auf die wir zu antworten haben, ob wir wollen oder nicht. Neben Waldenfels ist noch Ch. Taylor zu erwähnen, der Merleau-Pontys Theorie des leiblichen Ausdrucks (vgl. Taylor 1986) und, im Ausgang von I. Berlin, Herders Ausdrucksanthropologie aufgenommen hat. Beide Aspekte, die in das Konzept eines Ausdrucksgeschehens (expressivismus) eingehen, wie es in seinem »Hegel-Buch von 1975 heißt, legt Taylor einer Güterethik zugrunde, mit der er in die Liberalismus/Kommunitarismus-Debatte eingreift (vgl: Taylor 1994). Die Hauptthese besagt, dass das Selbst seine Gestalt gewinnt durch eine Orientierung am Guten, welches zu artikulieren ist. Diese Sichtweise richtet sich gegen den Formalismus der prozeduralen Ethiken und die Moderne insgesamt, sofern sie ihre Wertgrundlagen vergessen hat. An dem weitausholenden Versuch

der wieder gewinnenden Artikulierung eines nachmetaphysischen Guten fällt auf, dass Taylor die Krise des Selbst, die Autoren wie Mead, Levinas und Ricoeur durchschritten haben, unberücksichtigt lässt. Zudem beeinflusst die gesamte Argumentation immer wieder ein Dilemma. Wenn es eine fixe Rangordnung von Gütern gibt, von der wir nur um den Preis der Selbst- und Wertverkennung abrücken können, wäre deren Artikulation eine Wiederholung dessen, was schon ist. Taylor würde in die Nähe Schelers rücken und den klassischen Logos des Ethischen und Politischen wiederholen. Sofern man aber von möglichen Rangordnungen ausgeht, die auch anders sein könnten und erst durch die Expression zustande kommen, bliebe deren moralische Verbindlichkeit relativ.

Die von Taylor vernachlässigten Dimensionen der Subjektivität sind auf eigene Weise ein Thema in der feministischen Analyse des Gender Trouble. Innerhalb der neueren Merleau-Ponty-Rezeption durch den Feminismus (vgl. dazu den von S. Stoller und H. Vetter 1997 edierten Sammelband *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*) sind vor allem drei Aspekte der Theorie von J. Butler, die in den frühen achtziger Jahren bei A. Schütz' Schüler M. Natanson studierte, zu erwähnen. Für Butler beruht die Bildung des Subjekts auf Differenzierung und Ausschließung einer verworfenen Andersheit. Ein Subjekt wird durch Macht konstituiert, die dem Subjekt jedoch die Möglichkeit zur Umarbeitung der Macht eröffnet. Dieser Gedanke bestätigt sich auch bei der Analyse der feministischen Repräsentationspolitik. Das feministische Subjekt, in dessen Namen Frauen sprechen, ist durch eine Ausschließung hervorgebracht, die Einheit durch Differenzierung gewinnt. Butler weist schließlich die Annahme einer ontologisch verbürgten Körper- und Geschlechtlichkeit der Frau zurück. Es ist vielmehr die Produktivität einer performativen Bezeichnung, die einen Körper als etwas produziert und damit die Subversion von Geschlechterordnungen zulässt (vgl. Butler 1991). Mit diesen an Foucault, Derrida und Lacan gewonnenen Einsichten richtet sich Butler nicht nur gegen den reformorientierten Gleichstellungsfeminismus, der seine eigenen Ausschließungen verkennt, sondern auch gegen L. Irigaray, die, unter Berücksichtigung von Merleau-Ponty und Levinas (vgl. Irigaray 1991, Teil IV), eine Ethik der sexuellen Differenz im Auge hat, welche aber die Performanzen der Geschlechtsidentität verfehlt. Butlers eigene Beurteilung von Merleau-Pontys Versuchen über den Eros ist zwiespältig. Er habe die Geschlechtlichkeit zwar in ihrer weltlichen Konkretion beschreiben wollen, sie letztlich aber auf das invariante Modell von Herr und Knecht reduziert, welches jedoch nur eine besondere gesellschaftliche Organisationsweise der Geschlechterbeziehung sei, die, indem sie zur wahren erhoben wird, zur Ideologie gerät. Die Beurteilung ändert sich in einer neueren Stellungnahme, die am Beispiel von Irigaray das Paradoxon feministischer Philosophie dekonstruiert. Wird die Philosophie als ein allgemeiner Logos verstanden, der durch symmetrische

Rollenverteilungen die Andersheit der Frau auslöscht, dann ist das Feministische ein Ausgeschlossenes, welches sich wiederum nur durch den Gewaltakt einer Beherrschung der maskulinen Eigenheit Zugang zum Logos verschaffen kann. Ausdrücklich weist Butler die Ansicht, Merleau-Ponty könne auch in seinem Spätwerk keine Beziehung zu einer Andersheit denken, die nicht vom Selben beherrscht würde, als einseitig zurück. Nicht nur Ricœur, auch Merleau-Ponty spricht von einem »Selbst, das ein Anderes ist« (Merleau-Ponty 1986, 320). Fragen wir nun abschließend, welche politischen Inspirationen heute von Merleau-Pontys Philosophie ausgehen könnten.

Der Philosoph kann als Intellektueller selbst ein Wortführer im politischen Raum sein. Beispiele dafür sind die engagierte Politik Sartres und die wesentlich differenzierteren Eingriffe Foucaults und Bourdieus. Eine Grenze ist für Merleau-Ponty erreicht, wenn der Intellektuelle nur noch versucht, dem Weltgeist überall auf die Sprünge zu helfen. »Keine rein philosophische Politik z. B. kein philosophischer Rigorismus, wenn es um ein Manifest geht« (ebd., 334). Politische Praxis, die von der Seite das öffentliche Feld betritt, setzt eine offizielle Politik voraus, an der sie sich abarbeitet, um Möglichkeitsspielräume offen zu halten. Von der Postmoderne unterscheidet sich Merleau-Ponty darin, daß er die Auffassung, Pluralismus »ist an sich gut« und »muß geachtet werden« (Lyotard 1985, 70), als umgekehrten Einheitszwang ablehnen würde. Dem Liberalismus stimmt Merleau-Ponty darin zu, daß universelle Menschenrechte nicht voreilig relativiert werden dürfen. Ein Liberalismus verkümmert jedoch, wenn er sich in leeren Prozeduren, lebensweltvergessenen Regeln und bloßen Sonntagsreden erschöpft. Die kommunaristische Subpolitik in einer Zivilgesellschaft zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft wird dort problematisch, wo sie in eine Verteidigung des Eigenen auf Kosten des Fremden umschlägt. Zu sehr ist Merleau-Pontys Werk von der ethnologischen Erfahrung einer nicht zu überspringenden Andersheit und einem wilden Denken (C. LeviStrauss) zwischen Eigenem und Fremden geprägt. Für die feministische Debatte sind schließlich nicht nur Merleau-Pontys Ausführungen zur politischen Repräsentation, zur Natürlichkeit/Konventionalität des leiblichen Ausdrucks, zum ambivalenten Bezug zwischen Mutter und Kind (vgl. Merleau-Ponty 1994, 116 ff., 400 f.) relevant, sondern auch Anstöße zu der Frage, wie überhaupt für einen diskursiven De-Konstruktivismus der Leib von Gewicht sein kann. Merleau-Pontys Philosophie inspiriert insgesamt zu einer indirekten und offenen Politik, die etwas tut und ihre Grenzen kennt.

Wir betrachten Merleau-Ponty für die Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität als Stichwortgeber. Da Merleau-Ponty aus heutiger Sicht sehr früh verstorben ist, sind viele seiner Stichworte unartikuliert geblieben. Sie sind mit Hilfe von Nachfahren und Wahlverwandten zu explizieren. Aus den Explikationen erwachsen wiederum Fragen und

Orientierungen, die über Merleau-Ponty hinaus in unsere Gegenwart weisen. Es sind Fragen, die das Ethische in seiner Verbindlichkeit und in seinem Anspruch betreffen, wie auch Fragen, die der Logik der politischen Repräsentation gelten.

9) P. Bourdieu: Die Teilung der politischen Arbeit

»Das eigentliche Problem der Politik ... (ist) das der Transformation von Erfahrung in Diskurs.« (Bourdieu 1982, 720) Als Denker des Politischen geht Pierre Bourdieu mit Merleau-Ponty davon aus, dass dieses Eigentliche eine Transformation von Erfahrung in Diskurs sei. Bourdieu folgert daraus, dass es damit zu einer »Teilung der politischen Arbeit« (ebd., 648) kommen würde. Es handelt sich um eine Teilung zwischen Wortführer und Publikum. Als *Urzirkel der Repräsentation* bezeichnet er die entsprechende Logik, der zufolge sich Wortführer und Publikum wechselseitig konstituieren. Wolfgang Sofsky hat diese Denkweise unter den Stichwort *Stellvertretung* in den Katalog der Figurationen sozialer Macht aufgenommen (vgl. Schnell 2011).

Der Urzirkel ermöglicht einen Ausweg aus dem Dilemma in das sich empiristische Repräsentationstheorien im Ausgang von Locke und konstruktivistische Repräsentationstheorien nach Hobbes begeben haben. Laut Empirismus widerholt der politische Repräsentant in seiner Rede lediglich die schon präsenten Ideen und Interessen des Volkes. Laut Konstruktivismus entsteht ein politisches Volk von Bürgern erst, indem die Worte des Vertreters als eigene anerkannt werden. Der politische Repräsentant konstruiert das Eigene. Auf diese Sachlage antwortet Bourdieu und führt dabei Merleau-Pontys Überlegungen in einem doppelten Sinne weiter. Einerseits knüpft er an sie an, andererseits überführt er sie in eine Soziologie des Politischen.

a. Soziologie des Politischen

Bourdies Soziologie des Politischen befasst sich mit jenen Prozessen in der Politik, bei denen es um die Darstellung und Vertretung von Interessen durch politische Kommunikation geht, welche die Delegationsverhältnisse und Machtverteilungen in einem politischen Feld mitbestimmt. Die soziologische Beschreibung dieser politischen Kommunikation dient dem Nachweis möglicher Entfremdungen und Gewaltsamkeiten, die bei der Übersetzung von inkorporierten Meinungen in eine explizite Sprache entstehen können.

Kritisch richtet sich Bourdieu gegen die Illusion eines sprachlichen Kommunismus. Die Illusion macht glauben, dass die Sprache allen gehört und somit jeder am öffentlichen Diskurs teilhaben darf und kann. Die politische Arbeitsteilung wäre damit aufgehoben, denn »es gibt keine Politiker, sondern höchstens Menschen, die u.a. auch politisch tätig

sind.« (Bourdieu 1982, 620) Die damit angestrebte Gesellschaft würde ohne Experten und auch ohne Expertenherrschaft auskommen und gliche darin der von Cornelius Castoriadis vertretenen Version von direkter Demokratie. Eine solche Vision setzt aber voraus, dass jeder im eigenen Namen zu sprechen in der Lage ist, indem er Erfahrungen macht, reflektiert und dann in Sprache übersetzt, um sich öffentlich Gehör zu verschaffen. Diese Auffassung ist für Bourdieu naiv, sie wiederholt John Lockes Ansicht, dass Sprache lediglich die Kundgabe innerer Erfahrungen sei, die jeder macht und für sich versteht und damit das, was er meint und sagen will. Das Sprechen hat in diesem Fall an der Entstehung von Sinn und Bedeutung keinen Anteil. Bereits Hobbes wies darauf hin, dass Bedeutungen erst entstehen, indem jemand etwas sagt, das von anderen als maßgeblich anerkannt wird. Dieser Ansicht folgen Merleau-Ponty und auch Bourdieu in eigener Weise und bestätigen damit die Teilung der politischen Arbeit.

Bourdieu versteht sich als Aufklärer, der die falschen Versprechen des sprachlichen Kommunismus als Illusion bezeichnet. Kommunismus ist der Glaube, dass es eine Eigenheitssphäre gibt, die sich ohne Entfremdungen in allen Bereichen verwirklichen kann. Er verdeckt, dass nicht alle Akteure einer Gesellschaft gleichermaßen zur Sprache und zur Teilhabe befähigt sind. Akteure, deren Bildung und Status hierzu nicht ausreichen, sind »zur Delegation verdammt.« (ebd., 647) Sie sind zum »Rückgriff auf Wortführer« und damit auf eine »geborgte Sprache« (722) gezwungen. In seinem Essay *Sur la télévision* (1996) zeigt Bourdieu, wie in politischen Talkshows über das Schicksal von Menschen gesprochen wird. Diese Menschen müssen akzeptieren, dass über sie in einer Sprache verhandelt wird, die nicht die ihre ist. Da sie selbst keine akzeptierte Sprache anzubieten haben, müssen sie sich mit der geborgten Sprache von Wortführern zufriedengeben, die sie aber nicht politisch repräsentiert. In diesem Sinne sind gut gemeinte, aber letztlich unterkomplexe Apologien, wie jene von Robert Misik (2019), wenig hilfreich. Misik möchte die einfachen Leute gegen falsche Freunde verteidigen, indem er einen fertigen *moral sense* der unteren Klassen aufdeckt, der den alternativen Fakten des Populismus widerstehen können soll.

b. Politische Repräsentation

Die Arbeitsteilung zwischen Wortführer und Publikum bezeichnet Merleau-Ponty als Mysterium der Vernunft. Bourdieu formt diese Sprechweise um und spricht von einem »Mysterium des ministeriums.« Seine Aufklärung des Mysteriums des Dienens zeigt, dass und warum der Diener zum Herrscher wird und werden kann. Demnach realisiert die politische Repräsentation, dass der Wortführer, der eigentlich nur ein Teil

der repräsentierten Gruppe sein soll, zum »Zeichen« wird, das »an Stelle der Gesamtheit der Gruppe fungieren kann.« (Bourdieu 1992, 177). Aus dieser Logik gibt es kein Entkommen, besonders nicht für Akteure, die, wie erwähnt, arm an kulturellem Kapital und damit an anerkannter Sprache sind.

Weil der Wortführer an der Stelle der Gruppe sprechen und sich damit in gewissem Sinne von der Gruppe zu lösen vermag, kann er als Eigenmacht der Gruppe entgegentreten und »gegenüber jedem einzelnen Gruppenmitglied anerkannten Zwang bzw. symbolische Gewalt ausüben.« (ebd., 184) Die politische Repräsentation soll Akteure im öffentlichen Raum sichtbar werden lassen, indem jemand im Namen dieser Akteure für diese Akteure spricht. Diesem Grundgedanken des politischen Liberalismus fügt Bourdieu die Einsicht hinzu, dass »die Entfremdung zwischen Mandanten und Mandatsträger der Delegationsbeziehung als Möglichkeit immer schon immanent ist.« (177)

Das politische Feld ist ein Ort der Konkurrenz um Macht und das heißt, um das Recht als anerkannter Wortführer für eine Gruppe sprechen und handeln zu dürfen. Ein Wortführer hat Macht, weil er etwas-als-etwas und damit so und nicht anders artikulieren kann. Der Wortführer ist Wortführer, weil er von der Gruppe anerkannt ist. Indem er diese Anerkennung erfährt, wird er tendenziell zur *causa sui*, die existiert, als ob sie ein Dasein um ihrer selbst willen führte. Der Wortführer übt aufgrund seiner Distanz zur Gruppe symbolische Gewalt gegenüber seinen Mandanten aus, weil er und nicht sie sprechen. Ein Wortführer macht Gewinne, da er Stellung und politisches Kapital akkumuliert. Diese Überlegungen im Ausgang und Zuspitzung von Merleau-Pontys Ausführungen zur Phänomenologie des Politischen, stellen Bourdieus Beitrag zum Politischen dar. Seine postum herausgegebenen, eigentlich nicht zur Veröffentlichung vorgesehenen Vorlesungen *Über den Staat* können dem nichts hinzufügen (vgl. Schnell 2015).

c. Anschluss an den Marxismus

Die Soziologie des Politischen sucht Anschluss an einen erweiterten Marxismus. Die Lebensäußerungen von Akteuren, die Bourdieu als Kultursoziole ethnographisch untersucht hat, sind von der Stellung der Akteure im sozialen Feld und den dort jeweils geltenden Kapitalarten abhängig. Erweitert ist Bourdieus Anschluss an den Marxismus, weil er beansprucht, mit der Pluralisierung des Kapitalbegriffs in soziales, politisches, kulturelles, symbolisches und eben auch ökonomisches Kapital über ein vermeintlich enges Verständnis von Kapital hinauszugehen. Allerdings ist hier Vorsicht geboten! Als Ethnologe fügt Bourdieu dieser Lesart noch eine andere, die erste durchaus konterkarierende Lesart hinzu.

In seinen Untersuchungen zur kabylischen Kultur tritt Bourdieu für eine »allgemeine Wissenschaft der Ökonomie praktischer Handlungen« (Bourdieu 1976, 356) ein, die auch zweckfreie Tätigkeiten als Streben nach Gewinnmaximierung zu verstehen in der Lage ist. Damit würde Bourdieu die von ihm kritisierte Version von Marxismus in der Weise erweitern, dass er zu einer Totalisierung des Ökonomischen beiträgt.

Wir können uns die Sachlage anhand der Debatte um Marcel Mauss' *Essai sur le don* verdeutlichen. Andreas Hetzel weist daraufhin, dass es in der Debatte drei verschiedene Grundpositionen gibt. Während Bataille und Derrida die Unbedingtheit der Gabe herausstellen, betonen Lévi-Strauss und auch Bourdieu den Aspekt des Tausches innerhalb des sozialen Vorgangs des Gebens von Gaben. Ricœur wäre dann der Autor, der eine vermittelnde Position einnimmt (vgl. Hetzel 2010, 228f).

Diese Charakterisierung bestätigt die Tendenz einer Verallgemeinerung des Ökonomischen (vgl. auch Bourdieus Ausführungen zum Gabentausch: Bourdieu 1988, 163ff). Sie ist allerdings nicht unproblematisch, ja sogar belastend.

d. Die Last des marxistischen Erbes

Bourdieu nimmt Anleihen an der Phänomenologie des Politischen und stellt sie im Zeichen einer marxistisch orientierten Sichtweise auf eine Soziologie des Politischen um. Im Licht einer Sozialphilosophie der Vulnerabilität ist das Politische als Antwort auf das Ethische und als Gestaltung des ethischen Anspruchs zu verstehen. Soziologie im Sinne Bourdieus bedeutet nun, dass das Gewicht des gesellschaftlichen Seins zu beachten ist, weil es die Antwort, also die Gestalt und Gehalt des Politischen mitbestimmt. Dieses Sein fasst Bourdieu im Sinn einer verallgemeinerten Ökonomie auf. Das politische Handeln und Sprechen hat sich daher im Rahmen einer »l'économie des échanges linguistiques« (Bourdieu 1990, 11) auf einem »sprachlichen Markt« (Bourdieu/Wacquant 1996, 180) zu bewähren. Der Markt legt fest, welche Erzählung Geltung beanspruchen darf und welche nicht. Analog zur Warenform ist es dann auch möglich, dass sich Wiederholungen und leere Repräsentationen im politischen Feld durchsetzen, weil sie Gewinn oder auch nur einen feinen Unterschied erzielen. Auch wenn diese Möglichkeit realistisch ist, stellt sich dennoch die Frage, wie autonom und damit frei das Politische ist. Gibt es im Politischen Abweichungen vom Ökonomischen durch das, was Cornelius Castoriadis als das »Nicht-Kausale« und als das »schöpferische Verhalten« (Castoriadis 1984, 77) bezeichnet? Die Krise der politischen Repräsentation ist für Bourdieu kein Unfall, sondern eine normale Möglichkeit. Ist die Repräsentation denn überhaupt ein leitender Modus des Politischen? Schauen wir, was Castoriadis zu diesen und anderen Fragen zu sagen hat.

10) C. Castoriadis: Autonomie der direkten Demokratie

Mit seiner politischen Philosophie knüpft Cornelius Castoriadis unter anderem an den Marxismus an. Im Gegensatz zu Autoren, wie etwa Pierre Bourdieu, interessiert sich Castoriadis aber weniger für das ökonomische, sondern eher für das praxisphilosophische Element im Werk von Marx. Dieses nutzt er zur Kritik an der Herrschaft der Bürokratie. Diese Perspektive verfolgt die von Castoriadis zusammen mit Claude Lefort und Jean-Francois Lyotard gegründete Gruppe *Socialisme ou Barbarie*, die 1966 ihre gleichnamige Zeitschrift einstellt und sich über die Frage der politischen Repräsentation entzweit (Lyotard 1973b; Lefort 1986; Schnell 2000, 75 ff.).

a. Castoriadis und Merleau-Ponty

Castoriadis verfolgt mit seinem Werk ein »politisches Projekt« (Castoriadis 1987, 47). Um dieses Projekt verstehen zu können, ist es unverzichtbar, Castoriadis' Verhältnis zur Phänomenologie und das heißt vor allem zu Maurice Merleau-Ponty zu beleuchten. Merleau-Ponty legt in *Abenteuer der Dialektik* (Merleau-Ponty 1975) dar, dass Geschichte nicht durch ein Telos, sondern eher im Sinne einer offenen »Inthronisierung des Sinns« (ebd., 23) zu verstehen sei. Wahlverwandtschaften sorgen für einen Zusammenhang der Teile. Innerhalb derer kommt es zu wechselnden Dominanten, einem »Werden von Bedeutungen, die zu Mächten oder Institutionen wurden.« (ebd., 43). In seiner Vorlesung *Die ›Institution‹ in der personalen und öffentlichen Geschichte* (Merleau-Ponty 1973) führt Merleau-Ponty aus, dass eine Stiftung nicht auf Leistungen des Bewusstseins reduzierbar ist. Der vielmehr historische Sinn dieser Schöpfung umfasste weiterhin nicht nur politische und öffentliche Räume (Staat, Kirche, etc.), sondern jede wiederholbare und (im gestalttheoretischen Sinn) kohärente Bedeutung. Der in diesem Zusammenhang verwendete Begriff der Institution verweist auf Husserls Begriff der Stiftung aus der *Krisis* zurück und findet sich in Castoriadis' Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution* in voller Entfaltung.

Castoriadis' Konzept des *Magma* wäre ohne Merleau-Pontys Versuch einer neuen Ontologie im Hinblick auf ein *être brut/sauvage*, wie dieser ihn in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Merleau-Ponty 1986) und in *Die Natur* (Merleau-Ponty 2000) unternimmt, kaum denkbar. Die direkte Auseinandersetzung ist kontrovers. In seinem Aufsatz »Das Sagbare und das Unsagbare« folgt Castoriadis Merleau-Pontys drittem Weg

zwischen stummer Erfahrung und *linguistic turn* (Castoriadis 1983, 107 ff.). In einem späteren Text, der den Titel »Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes« (Castoriadis 1986) trägt, weicht die Bewunderung einer kritischen, vielleicht auch allzu kritischen und damit einseitigen Herangehensweise: Castoriadis wirft Merleau-Ponty vor, mal die Wahrnehmung, mal den Leib, mal die Subjektivität überzubetonen und damit den Prozess der Sinnbildung jeweils zu vereinseitigen. Es stellt sich allerdings die Frage, wie Kritiker daraufhin formulieren, ob Castoriadis' »reine Einbildungskraft« (Waldenfels 1995, 196) nicht ebenso einseitig sei und deshalb das Gewicht der Gewesentlichkeit der Aktualität einer historischen Stiftung unterbestimme (vgl. Vajda, 1983).

b. Sozialismus oder Barbarei?

Sozialismus oder Barbarei? Die »Autonomie des Proletariats« (Castoriadis 1980, 110) gegen die Bürokratie zu verteidigen – das ist die »gegenwärtige Frage« (ebd., 46), wie es 1965 heißt. Der Hintergrund dieser Opposition ist die Einschätzung in Lenins *Testament* (vgl. Lenin 1974, 409f). Im Jahre 1922 schreibt Lenin in seinem politischen Testament an die Adresse des Parteitages der KP, dass es einen bösen Schüler der russischen Revolution gäbe, Stalin, und einen fähigen Mann, Trotzki. Der eine steht für die Wahrheitsdiktatur der Partei, der andere für die Spontaneität der Massen. Es ist Merleau-Ponty, der in den frühen 1950er Jahren diese Alternative als Konstellation zwischen Institution und Kreativität interpretiert (Merleau-Ponty 1988, 149 f.). Castoriadis und die Gruppe knüpfen an diese Konstellation nach dem Ende des zweiten Weltkrieges und der Befreiung Frankreichs vom Regime Pétains durch de Gaulle an. Als kritischer Beobachter Frankreichs in der Nachkriegszeit nimmt Castoriadis in bestimmter Hinsicht eine trotzkistische Position ein. Der von Pierre-Joseph Proudhon stammende Begriff der *permanenten Revolution* bedeutet bei Trotzki, dass die Systeme einer Gesellschaft und damit die Gesellschaft selbst »nicht ins Gleichgewicht kommen« (Trotzki 1969, 28). Die Gesellschaft erschöpft das rohe Sein, von dem sie zehrt, nie gänzlich und erstarrt nicht in der versachlichten Herrschaft des Büros (Max Weber). Gesellschaft ist eine imaginäre Institution.

Bereits in den späten 1950er Jahren entdeckt Castoriadis die Psychoanalyse als einen Baustein für seine politische Theorie. Die Psychoanalyse bietet die Möglichkeit, die »Selbstschöpfung der menschlichen Subjektivität« (Castoriadis 1991, 38) zu denken und damit die Chance, Autonomie, in Ergänzung zum Politischen, nicht nur kollektiv, sondern auch individuell zu beschreiben.

Das Politische versteht Cornelius Castoriadis als eine zwischen individueller und kollektiver Autonomie variierende Kraft, die im Zeichen des

Schöpferischen eine Kreation darstellt und sich in Form einer direkten Demokratie organisiert. Jede dieser Bestimmungen ist bedeutsam und umstritten zugleich. Das Politische wird von Castoriadis konzipiert im Ausgang einer kritischen Analyse des Gesellschaftlich-Geschichtlichen eines bestimmten Hegelmarxismus.

Der Marxismus als revolutionäre Theorie ist zu erhalten, aber von allen metaphysischen und mechanischen Prinzipien zu befreien. Der letzte Bezugspunkt des Logos ist stattdessen ein »Element des Imaginären« (Castoriadis 1984, 11). Das *Imaginäre* spielt auf eine schöpferische Autonomie an, die Platon, Kant und die Psychoanalyse in sich vereint: die Rede von einem *Element* verweist zudem auf die Tradition der vorsokratischen Naturphilosophie. Ein Element ist demnach kein Objekt für Manipulationen, sondern zunächst das Sein, worin und woraus wir leben. Merleau-Ponty und Levinas vertreten ähnliche Positionen.

c. Das Schöpferische

Der von Castoriadis kritisierte Marxismus ignoriert, dass Gesellschaft und Geschichte nicht festen Gesetzen der Entwicklung unterliegen, die »in den Tatsachen, objektiv, außer uns« (MEW 19, 211) wirken, sondern von der Praxis her zu verstehen sind, die gegen eine Verdinglichung ankämpft, welche im Mittelpunkt des *Kapitals* und der Schriften von Georg Lukács und Alfred Sohn-Rethel steht. Die zentrale und alles beherrschende Position der Ökonomie wird aufgegeben. Die Motive menschlicher Praxis sind nicht wesensmäßig ökonomisch, da es sich beim Ökonomischen und auch bei allen anderen Rationalitätsmustern um »gesellschaftliche Schöpfungen« (Castoriadis 1984, 45 f.) handelt. In diesem Sinne werden alle festen Formen eingeschmolzen. Dazu zählen auch beliebte Autoritäten wie die Biologie und die Spekulationen über einen Selbsterhaltungstrieb des Menschen (Schnell 2004, Kap. 13). Das Ergebnis der Destruktion lautet schließlich: »Die marxistische Philosophie der Geschichte ist nicht zu retten.« (Castoriadis 1984 65)

Die Alternative beginnt mit der Einsicht, dass Kausalität selbst eine nicht-kausale Schöpfung sei und dass die Geschichte quasi des »Nicht-Kausalen« (ebd., 77) ist, welches als Abweichung (*déformation*) oder als Stiftung (*institution*) erscheint, wie es mit Husserl heißt. Die Geschichte ist »der Bereich der Schöpfung« (ebd.), der »ontologischen Schöpfung« (ebd., 13), durch die etwas vom Nicht-Sein ins Sein tritt. Das Nicht-Sein ist dabei nicht Nichts, sondern pure Potenzialität, rohes Sein, ein »unerschöpflicher Vorrat an Andersheit« (ebd., 605) oder »Magma« (ebd., 564 f.), das Stiftungen ermöglicht, die das nie gänzlich geschlossene Sein gleichermaßen zulässt und realisiert. Die bisherige Philosophie hat dieses Denken ausgeschlossen, da es das Schöpferische als *mimesis*

bzw. *imitatio* missverstanden oder auf die Kunst im engeren Sinne beschränkt hat (ebd., 332 ff.). Castoriadis tritt als Befreier auf, da er dem Schöpferischen zu Eigenrecht und Durchbruch verhelfen möchte. »Die Geschichte ist ontologische Genese.« (ebd., 607) Heroische Posse und eben solche Thesen wecken in der Tat gelegentlich den Verdacht, Castoriadis ginge es um eine ontologische Rettung der Revolution.

Das schöpfungsvergessene Abendland ist noch nicht ganz verloren, lassen sich in seinen Beständen doch brauchbare Anknüpfungspunkte finden. Platons Definition der *poiesis* als einer Führung »aus dem Nichtsein in das Sein« (*Symposium*, 205 b) wird zum Urbild der ontologischen Schöpfung (Castoriadis 1983, 197 f.). Aus der jüdischen Religion entlehnt Castoriadis zugleich die Definition der Schöpfung als einer *creatio ex nihilo*, welche der traditionellen Bedeutung nach dem Griechischen eigentlich entgegensteht (vgl. Scholem 1970). Hier tritt nun ein Problem im Verständnis des *Schöpferischen* auf.

Eine Schöpfung aus dem Nichts wäre, im Hinblick auf die Kontexte des Handels, die Castoriadis neu beschreiben möchte, eine willkürliche Tat und als solche kaum verteidigenswert. Es fehlt eine Motivation zur Kreation, die natürlich kein Mechanismus oder Determinismus sein darf. *Motivation* ist laut Husserl in gewisser Hinsicht das Gegenstück zur *Kausalität*. Einen solchen Gesichtspunkt scheint Castoriadis einzunehmen, wenn er mit Freud von der »Idee der Anlehnung« (Castoriadis 1984, 481) spricht. Eine sich anleanhende Schöpfung kommt aber nicht ausschließlich aus dem Nichts; sie ist lediglich nicht vollständig auf ihre unvermeidlichen Vorbedingungen zurückführbar.

Schöpfung ist, so können wir zusammenfassend sagen, ein Grundlogos, der der Unterscheidung einzelner Rationalitäten wie der ästhetischen, ethischen, kognitiven usw. vorausgeht – kurz: sie ist »absolute ontologische Schöpfung« (ebd., 335) (I). Sie lässt ferner ein *eidos* (eine maßgebliche Grundgestalt) ins Sein treten (II) und ist schließlich in produktive und reproduktive Dimensionen unterscheidbar (III). Das Politische ist nun das Medium, das die Veränder- und Gestaltbarkeit des Seins praktizieren soll.

Die Gerechtigkeit ist der Grundbegriff der politischen Ethik und der Sache nach auf die Frage der Gleichheit bezogen. Castoriadis fragt hier nach der Macht der Gleichheit in der kapitalistischen Gesellschaft und weist mit diesem Beitrag zur internationalen Debatte um die Gerechtigkeit auf einen Aspekt hin, der innerhalb der Debatte, die von John Rawls' *Politischem Liberalismus* dominiert wird, vernachlässigt worden ist (vgl. Schnell 2001).

Ist kapitalistische Gleichheit Schein, macht sie Ungleiches real gleich oder ergänzt sie nur die Natur? In einer sehr gründlichen Lektüre der Texte von Aristoteles und Marx zeigt Castoriadis, dass Gleichheit und Vergleichbarkeit »eine gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung«

(Castoriadis 1983, 275) darstellen und eine »imaginäre Bedeutung« (ebd., 235) besitzen. Somit lässt sich nur im Rahmen eines »politischen Projekts und einer politischen Zielsetzung eine andere Einrichtung/Institution der Gesellschaft vorschlagen« (ebd., 275).

d. Direkte Demokratie

Die Form des Politischen, die der Gesellschaft als imaginärer Institution am nächsten kommt, ist die *direkte Demokratie*. Im Konzert der Theoretiker, die einer Phänomenologie des Politischen zuzurechnen sind und zu denen Merleau-Ponty, Bourdieu, Lefort, Lyotard, Baudrillard, Virilio, Latour und anderen zählen, nimmt Castoriadis die radikalste (und in gewisser Hinsicht eine trotzkistische) Position im Hinblick auf Demokratie und Autonomie der Zivilgesellschaft ein. Radikal, weil am weitesten von den Formen repräsentativer Demokratie entfernt.

Castoriadis knüpft an die Geschichte der griechischen Demokratie an und geht somit nicht von der metaphysischen Philosophie der Antike aus, wenn er, ähnlich wie Hannah Arendt, fragt, was wir *heute* von der antiken griechischen Demokratie lernen können. Im Unterschied zu Hegel und Max Weber wird hier eine gewisse Wirkungsgeschichte unterstellt, die eine positive Antwort ermöglicht: Die Griechen sind vorbildlich, weil ihre *polis* autonom ist und ihre eigenen Institutionen und Grundnormen schafft. Herrschaft des Gesetzes (*nomos*), Gleichberechtigung und Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz (*homoiοι, isonomia*), Teilhabe an der Volksversammlung (*ekklesia*) und andere Errungenchaften mehr sind hier relevant. Das damit verbundene Verständnis der Autonomie wird ausdrücklich von »Kantische[r] Begriffsbildung« (Castoriadis 1985, 323) abgerückt. Hier zeigt sich ein Problem der Autonomie, das aus dem Konnex von Autonomie und Kreation resultiert (Arnason 1986, 286 ff.).

e. Autonomie und das Problem der Verbindlichkeit

Autonomie ist *nicht* zu verstehen als »Handlung im Einklang mit dem Gesetz«, sondern im Sinne einer »Schöpfung von Rationalität« (Castoriadis 1989, 473). Damit kommt Autonomie Willkür und Beliebigkeit gefährlich nahe, zumal uns mitgeteilt wird, dass die Inquisition, der Gulag und Auschwitz ebenfalls als Schöpfungen begriffen werden können (Castoriadis 1985, 305). Dem entsprechend lassen sich auch neutralisierte Definitionen der Autonomie finden: »autonom bedeutet: die sich selber leitet, die nur auf sich selber hört.« (Castoriadis 1980, 110). Eine solche Konzeption von Autonomie und Kreation ist kaum verteidigenswert

(Schnell 1995, 304 ff.). Abhilfe soll folgender Gedanke schaffen, der allerdings mehr einer Beschwörung gleicht: »In einer Demokratie *kann* das Volk machen, was immer es machen will – und muß dabei wissen, daß es nicht machen *soll*, was immer es machen will. Demokratie ist die Herrschaft der Selbstbegrenzung.« (Castoriadis 1985, 317) Vom Können zum Sollen führt im Zeichen einer kreationistischen Deutung der Autonomie jedoch kein wirklicher Weg. Ein Konnex zwischen Ästhetischem, Politischem und Ethischem, wie etwas bei Lyotard, ist hier nicht vorgesehen (vgl. Lyotard 1984). Castoriadis spielt vergeblich verschiedene Möglichkeiten durch. Worin könnte eine Selbstbegrenzung bestehen? In Normen, in bestimmten Institutionen, in Inhalten oder in Traditionen? Nichts von all dem verhindert eine Verflachung der Autonomie durch Selbstbegrenzung, da keiner der vier Kandidaten einer als Kreation verstandenen Autonomie verbindlich vorausgeht oder ihr beigemischt wäre.

Hier zeigt sich ein Problem der Verbindlichkeit. Anders gesagt: das Politische wird ohne ausreichende Ethik gedacht. Wenn es nur um ein Können geht, ist daraus keine Selbstbegrenzung zu gewinnen, die nicht morgen schon wieder anders sein könnte. In seinen spärlichen Überlegungen zur Ethik behilft sich Castoriadis mit weiteren Setzungen. »Das menschliche Leben muss zum Absoluten erklärt werden, weil das Autonomiegebot kategorisch ist, und ohne Leben keine Autonomie.« (Castoriadis 2011, 233) Castoriadis erkennt, dass es ein Ethisches nur gibt, wenn man sich mit dem Problem des Absoluten auseinandersetzt. Doch aus einer Setzung folgt kein Absolutes, nicht einmal die Selbstzweckhaftigkeit der Autonomie.

f. Lernen von den Griechen

In der Sache bleiben drei Dinge, die wir Heutigen von der direkten Demokratie der Alten lernen sollen (Castoriadis 1985, 307 ff.):

Direkt ist eine Demokratie, die die Eigengesetzlichkeit der Repräsentation umgeht (I), die die Macht der Experten begrenzt (II) und die den Staatsapparat als Mittel zum Zweck ansieht (III). All dies aus Sicht und zugunsten einer Bürgergemeinschaft, die ein autonomer Souverän über sich selbst ist und sich auch nur selbst begrenzen kann. Wenn aber die *polis* insgesamt verrückt wird, sind wir verloren. Von ihren positiven Möglichkeiten her ist die direkte Demokratie dem Bild, das das Politische in den »westlichen Gesellschaften heute« bietet, »diametral entgegengesetzt« (ebd., 313). Es stellt sich nur die Frage, wie die am Vorbild der Griechen gewonnene Kraft der einheitlichen politischen Versammlung der Bürger *heute* als Realisierbare gedacht werden kann.

Vermutlich unter dem Eindruck der Diskursethik und in Kenntnis gewisser Schwächen seiner Theorie nimmt Castoriadis kurz vor seinem Tod

einen neuen Anlauf. Die Frage lautet jetzt: »Wie können wir den Gegenstand der Politik erläutern und für unsere politischen Entschlüsse und Handlungen Rechenschaft ablegen und Gründe angeben (*logon didonai*)?« (Castoriadis 1992, 51) Die Gründe sollen die Autonomie davor schützen, alle möglichen historischen Schöpfungen verteidigen zu müssen, nur weil es Schöpfungen sind. Diese Gefahr tauchte ja auf, weil Geschichte ohne Telos und ohne andere Mechanismen auskommen muss, die ein gutes Ende garantieren könnten. Castoriadis wendet seinen Ansatz nun erstmals in eine transzentalpragmatische Richtung, wenn er sagt, dass die Frage nach den Gründen für das Engagement zugunsten von Autonomie bereist »die Anerkennung des Werts der Autonomie in der Sphäre des Denkens« (ebd., 57) impliziere. Wer nach Gründen für das Projekt der Autonomie fragt, nimmt Autonomie bereits in Anspruch und beweist damit, dass eine bestimmte Autonomie gar nicht verfehlt werden kann – dies des Denkens. Die Unterscheidung zwischen kognitiver und politischer Autonomie ist unproduktiv, weil aus der einen die andere nicht folgt und es auf diese andere, die politische Autonomie, und zwar in Verbindung mit der kognitiven, ankommt. Zudem wäre eine Autonomie, die bereits in rationalen Bahnen verläuft, keine Schöpfung und somit eine Art kantischer Begriffsbildung, die Castoriadis eigentlich ablehnt. Bliebe ein Blick auf die Empirie.

g. Gesellschaftlicher Neuanfang?

Wie für alle Praxisphilosophien im Ausgang vom Marxismus stellt sich auch im Falle von Castoriadis die Frage, welche moderne soziale Bewegung das Erbe der Griechen aufnehmen und das Projekt der *Autonomie der direkten Demokratie* im Sinne eines gesellschaftlichen Neuanfangs realisieren soll.

In diesem Sinne befasste sich Castoriadis mit der Ungarischen Revolution. Im Sommer 1956 kommt es in Posen (Polen) zu einem antistalinistischen Arbeiteraufstand. Im Herbst desselben Jahres solidarisieren sich Studierende in Budapest und lösen damit das aus, was als Ungarische Revolution bezeichnet wird. Um einen Flächenbrand zu vermeiden, greifen die Sowjets im November militärisch ein und beenden das ungarische Experiment. 1958 wird Imre Nagy hingerichtet. Zehn Jahre später ereignet sich der Prager Frühling. 1989 erhält Nagy ein Staatsbegäbnis in Ungarn. Aus dem ehemaligen Konterrevolutionär ist der Anführer eines Volksaufstandes geworden. Castoriadis widmet diesem Geschehen zwei Analysen.

Zunächst nähert sich Castoriadis der Situation in Ungarn ganz in trotzkistischer Perspektive. Der Aufstand in Ungarn führt die Unfähigkeit von Bürokratie und Planwirtschaft jedermann vor Augen. Dem stelle

die »ungarische Arbeiterklasse spontan die Arbeiterverwaltung und die Führungsrolle der Arbeiterräte in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens« (Castoriadis 2016, 23) entgegen. Damit ist ein Ereignis in die Geschichte getreten, das sich nicht wieder vergisst, weil es Anknüpfungen ermöglicht. »Die proletarische Revolution gegen die Bürokratie hat gerade erst begonnen.« Es gehe jetzt darum, die Anknüpfungen zu realisieren und das »Programm der ungarischen Revolution zu verbreiten und dem französischen Proletariat« (ebd., 59) näherzubringen. Zehn Jahre später kommt es zum Pariser Mai '68 und den Aufrufen der CGT. Castoriadis findet in der Ungarischen Revolution ein Ereignis der neueren Geschichte, das für sein Programm einer basisdemokratischen Politik spricht.

20 Jahre später ordnet Castoriadis die Ereignisse ein, indem er sie mit der französischen und der russischen Revolution vergleicht. Im Unterschied zu diesen welthistorischen Ereignissen sei die Revolution der Ungarn verdrängt und zu Unrecht vergessen worden. Deren erinnerungswürdige Leistung liege darin, dass es zu einer Massenbewegung gekommen sei, die den Staatsapparat ins Wanken gebracht habe (71f.). Nun werden der Bewegung des geistreichen Volkes alle Kategorien eingelegt, die den Griechen in Paris berühmt gemacht haben. Die Ungarische Revolution zeuge von einer »Öffnung der Geschichte«, in der sich ein »schöpferisches Potential« artikuliert habe, dessen »Quelle« die »Aktivität des ungarischen Volkes« (72) gewesen sei. Als Träger der Revolution hätte das Volk eine Balance von Spontaneität und Organisation realisiert (74ff). Regierung und Alltag sind keine getrennten Sphären mehr, die »autonome Tätigkeit des Volkes« (85) dränge auf die Durchsetzung der direkten Demokratie,« (82)

Den Mangel an ethischer Inspiration für das Projekt der Autonomie einer direkten Demokratie kompensiert Castoriadis nicht durch rationale Letztbegründung, sondern durch den Aufweis von gesellschaftlichen Bewegungen, die nicht nur Bewegungen unter anderen sind, sondern eine urstiftende Inspiration in die Welt setzen. In diesem Sinne ist die Revolution in Ungarn eine »schöpferische Quelle der zeitgenössischen Geschichte.« (97) In diese Linie ordnet Castoriadis auch die Ereignisse des Pariser Mai 68 ein. Sie sind eine lebendige geschichtliche Quelle. Ihre »Schöpfung«, so die Vision«, »geht in den vermeintlich soliden Bestand des Überlieferten ein, bevor ihre Bedeutung sichtbar ... wird.« (Castoriadis 2009, 41)

Der Aufweis schöpferischer Quellen in der Geschichte ist immer auch an die Faktizität wirklicher Ereignisse gebunden. Sofern diese verflachen, ändern sich die Visionen. In diesem Sinne betrachtet Castoriadis die Geschichte in den 90er Jahren zunehmend als grau, eine politische Bewegung, die Autonomie befördern könnte, ist nicht auszumachen. Stattdessen »Rückzug ins Private, Apathie, den Zynismus

und die nackte Verfolgung von Konsumzielen um des Konsums willen.« (Castoriadis 1992, 59) Diese Aporie zeugt von einem Problem des *Politischen*. »Wir wollen also Autonomie – für uns selbst und für alle.« (ebd., 58) Das Problem dieser Konzeption betrifft das unklare Verhältnis von Kreation und Autonomie im Politischen. So lässt sich folgende Zuspritzung formulieren: Wenn der Wille Autonomie wählt, obwohl er gar nicht auf Autonomie oder etwas anderes angelegt ist, dann handelt es sich um eine grundlose Entscheidung. Wenn der Wille aber auf Autonomie angelegt ist, dann ist das Wollen keine Wahl oder Kreation, sondern eine Entfaltung. Im ersten Fall gibt es zu viel zu wollen, im zweiten Fall gar nichts. »Hier stehen wir und können nicht anders« (ebd., 59). Mit dieser von Luther und Max Weber entlehnten Formel setzt Castoriadis einen Schlussstein, der der Sache nach aber kein befriedigendes Ende bedeutet.

Wie fast jeder Marxist oder jede linke Position, die nach 1945 entstanden ist, hat auch Castoriadis mit dem Problem zu kämpfen, wer die Funktion des Proletariats in Gesellschaft und Geschichte übernehmen soll und kann. Der Interviewband *Une société à la dérive* gibt darauf eine resignierende Antwort: Ein wirklich historisches Subjekt, wie man klassisch sagen würde, welches das durch die Griechen eingeborene Projekt der Autonomie fortsetzen und erneuern würde, ist nicht zu finden (vgl. Castoriadis 2005).

h. Aktualisierungen

Schließlich sind drei Aktualisierungen des Projekts von Castoriadis denkbar.

Das *Politische* (I) könnte stärker von der Zivilgesellschaft her gedacht werden, so dass aktuelle Anknüpfungen für das Projekt der Gesellschaftsveränderung gefunden werden können, die über Antigone, Perikles oder das Proletariat hinausgehen. In diesem Sinne könnten Ideen von Judith Butler zur Versammlungsfreiheit (vgl. Butler 2016, 201ff) oder von Chantal Mouffe über einen linken Populismus (vgl. Mouffe 2018) anschlussfähig sein.

Ein Element des Ethischen innerhalb der Autonomie würde die *Autonomie* (II) der Praxis auf etwas beziehen, das zu tun ist. Der gesamte Ansatz würde dann um ethische Aspekte des politischen Ausdrucks bereichert (Schnell 1995, 193 f.) oder um eine Nicht-Indifferenz, die zu jedem wahrhaften Projekt gehört.

Tätigkeit und Geschehen der Kreation (III) müssten schließlich dem Verdacht der Willkür entzogen werden. Eine *Erfindung des Politischen* enthält verschiedene Segmente und dementsprechend auch programmatische Richtungen.

Das Verhältnis von instituierter und instituierender Gesellschaft (Castoriadis 1984, 605) müsste so gedacht werden, dass Traditionen darin ein Widerlager bilden, von dem aus der Gedanke der *Anlehnung* konkretisiert werden kann. Dieser Aspekt bedürfte einer noch stärkeren Ausdeutung. Jean Laplanche bezeichnet diesen Gedanken Freuds gar als eine ganze »Theorie der Anlehnung« (Laplanche 1974, 130), die es ernst zu nehmen gilt. Schöpfung könnte dann als etwas verstanden werden, das zu tun ist. »Unsere Freiheit zerstört nicht unsere Situation, sondern greift in sie selber ein: unsere Situation ist, solange wir leben, eine offene, was zugleich besagt, daß sie privilegierte Weisen ihrer Auflösung fordert, von sich aus dabei aber ohnmächtig ist, eine solche herbeizuführen.« (Merleau-Ponty 1966, 502) Deutlich wird hier, dass mehrere Antworten auf die historische Situation gegeben werden können, es sich also um wirkliche Erfindungen handelt. Der Verdacht der Willkür käme bei einer solchen Lesart von Kreation nicht auf.

Castoriadis neigt dazu, politisches Handeln von oben zu begutachten, als ob Gorbatschows Perestroika oder Sadats Reise zu Begin, die Levinas als gelungene Politik des Anderen im Zeichen des Dritten wertet, ohne Verständnis der konkreten historischen Herausforderungen möglich gewesen wären. Eine Zivilgesellschaft der Gegenwart sollte gewiss mehr aus nur Trends begleiten; dass sie aber nur das tun würde, gehört zu den unsensiblen Verallgemeinerungen Castoriadis'.

Im Hinblick auf das Politische verdanken wir Cornelius Castoriadis insgesamt die Stiftung des Gedankens, dass es im Politischen nicht nur um eine Rechtfertigung von Normen und die Bewertung von Tatsachen geht, sondern um ein Projekt, das an uns adressiert und damit von uns weiterzuführen ist. Die Idee einer direkten Demokratie bildet ein Gegengewicht zur Repräsentation und zur Macht der Ökonomie.

Damit die Kreation eine Verbindlichkeit innehaltet, sind wir im Nachgang auch aufgefordert, gegenüber dem Politischen das Ethische wiederzugewinnen. Wir beginnen zu diesem Zweck bei Roland Barthes.

I I) R. Barthes: Das Ethische als Zeugnis des Dagewesenen

»Ich begann zu laufen, Proust lebte noch
und beendete die Recherche.«

(Roland Barthes 2010b, 27)

Eine Wiedergewinnung des Ethischen von Roland Barthes her ist ungewöhnlich, denn im Werk von Barthes befindet sich keine Ethik. Bis auf die berühmte Fußnote in den *Mythen des Alltags* (Barthes 2010a, 273) und eine Stelle in der Vorlesung *Das Neutrüm* (Barthes 2005, 40) kommt das Wort Ethik und sein Umfeld im gesamten Werk fast nicht vor. Barthes ist Semioleger, Zeichentheoretiker und Kulturwissenschaftler. Er untersuchte unter anderem den Eiffelturm als Objekt und Symbol (*Der Eiffelturm*, 1964), die Möglichkeiten einer pluralen Literaturkritik (*Kritik und Wahrheit*, 1966), Texte in Modezeitschriften (*Die Sprache der Mode*, 1967) und Kulturen als Zeichenordnungen (*Das Reich der Zeichen*, 1970). Diese Untersuchungen sind keine zufälligen Ansammlungen, sie ergeben sich vielmehr aus seinem Verständnis von Semiolegerie als einer »alle Zeichensysteme umfassenden Wissenschaft« (Barthes 1983, 67).

An dieser Stelle ist daher auch nicht von der Ethik als Ordnungssystem von Regeln und Normen die Rede, sondern vom Ethischen. Das Ethische ist einem Element vergleichbar. Es ist damit kein identifiziertes Ding, kein zur Verfügung stehendes Zeug, sondern das, worin und woraus wir leben. In diesem Sinne unterscheidet Levinas zwischen Element, Ding und Zeug (Levinas 1987, 184). Ein in dieser Weise verstandenes Ethisches findet sich im Werk von Roland Barthes vermehrt in seinem Spätwerk, das im Jahre 1977 mit der Berufung auf den Lehrstuhl am Collège de France Platz greift. Dieses Ethische ist im Zeugnis des Dagewesenen zu entziffern. Es ist auf seine Weise unausweichlich, weil es dagewesenes Leben immer gibt. Es kommt nur darauf an, eine Beziehung zu ihm aufleben zu lassen.

a. Befreiung durch Literatur

An der berühmten Stelle seiner Antrittsvorlesung spricht Barthes davon, dass die performative Rede den Zwang zum Sagen bedeutet und daher »faschistisch« sei. Diese Macht manifestiere sich nämlich in der »Autorität der Behauptung« und im »Herdenhaften der Wiederholung« (Barthes

1980, 19). Damit seien bestimmte Redemasken konstituiert, die kein Außen zulassen. Ein solches Außen sei jedoch wichtig, weil es eine Freiheit von der Macht der behauptenden Rede verspreche. Das begehrte Außen kann nicht stumpfes Schweigen sein, sondern die Realisierung eines anderen Sprechens. Ihm gibt Barthes den Namen *Literatur*. Bekanntlich wollte er selbst einen Roman verfassen. In seinen Vorlesungen arbeitete Barthes bis zum Schluss *Vorbereitungen des Romans* aus. Es ist unklar, ob er je über sie hinausgekommen wäre.

In ausdrücklicher Abgrenzung von Sartre, für dessen engagierten Literaten die Sprache ein Instrument des Prosa-Schriftstellers ist, betrachtet Barthes die Literatur primär als Text und als Spiel der Wörter in dem sich »Kräfte der Freiheit« zeigen. Diese hängen nicht vom »politischen Engagement des Schriftstellers ab«, da dieser nur eine »bürgerliche Person« (ebd., 25) unter anderen sei.

An dieser Stelle ist eine gewisse Vorsicht geboten! Sicherlich hat die Diskussion um den Status des Textes, zu der neben Barthes auch die Hermeneutik und Paul Ricoeur einiges beigetragen haben, gezeigt, dass Texte keine Instrumente des Subjekts sind. Aber damit ist der Autor noch nicht tot! Interessanterweise finden wir besonders bei Barthes im Spätwerk eine Hinwendung zum Menschlichen und auch zum Ethischen. Die Hinwendung fängt damit an, dass ab Mitte der 70er Jahre die Kritik am Autor differenziert und in Richtung der modularisierenden Auffassung Foucaults gewendet wird (vgl. Barthes 1974, 12f). Sie ist darüber hinaus wirklich greifbar, wenn Barthes in unvergleichlicher Art und Weise über die Individualität der Person reflektiert. Beim Klavierspielen hört sich der Spieler selbst. Barthes erläutert daraufhin, was *mein Spiel* bedeuten könne (vgl. Barthes 2010b, 63). In Restaurants sind die Tische für Rechtshänder gedeckt. Barthes erläutert daraufhin, was es für jemanden bedeutet, Linkshänder in einer Rechtshänderwelt zu sein (ebd., 115). Der aufrecht gehende Mensch erfindet die Sprache und die Liebe. Sein Mund eignet sich zum Küssen (ebd., 166). Diese und viele andere Motive sprechen für die Auffassung Henning Ritters, dass Barthes zu jenen Personen gehört, die den Autor und damit auch das Menschliche nicht missachtet, sondern im höchsten Maße ausgeschöpft haben. Selbst das »Flüchtigste der Selbstäußerung« (Ritter 2011, 332) gilt ihm noch als tradierenswert. Das Blümchen auf dem Schreibtisch, die Decke auf dem Klavier, ...

b. Hinwendung zum Menschlichen und das Ethische

Eine Hinwendung zu Menschlichen können wir in den *Fragmenten einer Sprache der Liebe* entdecken. Durch alle Kulturmuster hindurch zeigen sich in dieser Sprache das Ich und der Andere. So ist etwa die

Liebeserklärung notwendig an die Form der Anrede gebunden (vgl. Barthes 1984, 162f).

Ich und Anderen wird das Element des Ethischen jedoch erst hinzugeführt, wenn zusätzlich ein Rekurs auf die Vergangenheit geschieht. Es sind zwei Motive quasi in einem, die Barthes veranlassen, über die Vergangenheit zu sprechen: der Tod der Mutter und die Photographie. »In dem ich über eine bestimmte Photographie meiner Mutter nachdachte, konnte ich eine gewisse Philosophie der Photographie entwickeln Diese Philosophie ... bringt die Photographie mit dem Tod in Zusammenhang.« (Barthes 2015, 226f) Den Tod der Mutter betrauert und beschreibt Roland Barthes in seinem *Tagebuch der Trauer*. Dieses hoch komplexe und sehr verdichtete Spätwerk artikuliert unter anderem das Motiv der Erfahrung der Abwesenheit des Anderen im Zwischenbereich von Trauer und Melancholie. Während die Durcharbeitung der Trauer das Ich in eine Freiheit entlässt, verharrt der Melancholiker in einer Niedergeschlagenheit (vgl. Freud 1978, 117ff; Ricœur 1998, 105f). »Immer diese schmerzende Diskrepanz zwischen meiner Fähigkeit, mühelos Konversation zu machen, ..., zu leben wie vorher, und den Stichen des Kummers.« (Barthes 2010c, 70)

c. Das Ethische als Zeugnis des Dagewesenen

Das Ethische im Spätwerk Roland Barthes' finden wir in seinen, zeitlich parallel zum Tagebuch der Trauer verfassten, Bemerkungen über Photographie, weil die Photographie einen bestimmten Rekurs auf die Vergangenheit bedeutet. »Die Photographie bewirkt nicht mehr das Bewusstsein des Daseins der Sache (das jede Kopie hervorrufen könnte), sondern ein Bewußtsein des *Dagewesenen*.« (Barthes 2015, 105) Das Ethische bei Roland Barthes ist die Betonung der Relevanz des Zeugnisses des dagewesenen Lebens. - Nachfolgend sollen Barthes' entsprechende Ausführungen skizzenhaft ausgewertet und in allgemeine Aussagen zum Status der Photographie eingebettet werden. Die Ausführungen münden insgesamt in Überlegungen zu einer Ethik der Erinnerung, die das Element des Ethischen in strategische Zwecke einbindet.

d. Technik und Photographie

»Um neunzehnhundert hatte die technische Reproduzierbarkeit einen Standard erreicht, auf dem sie nicht nur die Gesamtheit der überkommenen Kunstwerke zu ihrem Objekt zu machen und deren Wirkung den tiefsten Veränderungen zu unterwerfen begann, sondern sich einen eigenen Platz unter den künstlerischen Verfahrensweisen eroberte.«

(Benjamin 1983, 11) Walter Benjamin hat neben Reproduktionstechniken aus dem Bereich des Buchdrucks und des Films, auch die Photographie vor Augen. Das Besondere an Film und Photographie ist, dass sie im strengen Sinne gar keine Originale im Unterschied zu Reproduktionen herstellen, sondern eine Form darstellen, die in der Reproduziertheit aufgeht und daher Stoffe liefert, die jedermann zugänglich sein können. An die Stelle des »einmaligen Vorkommens« eines Sujets tritt ein »massenweises« (ebd., 13). Die Handhabung von Reproduktionstechniken, wie das Photographieren, ist zudem von der Masse der Bürger erlernbar und nicht von genialen Fähigkeiten abhängig. Von diesen Effekten erhoffte sich Benjamin im Ausgang von Brecht bekanntlich eine aufklärerische Wirkung, wenngleich er als Zeitgenosse die Propaganda miterlebte, die ohne den Volksempfänger nicht möglich gewesen wäre.

e. Wahrheit und Teilhabe

Das Eigentümliche der Photographie ist es, ein Zeugnis abzulegen, das sogar einen Wahrheitswert besitzen kann. In diesem Sinne versteht Benjamin Arbeit und Werk des Photographen Eugène Atget (1857-1927). Atget dokumentierte um die Jahrhundertwende das alte Paris. Benjamin hebt in seiner *Kleinen Geschichte der Photographie* hervor, dass Atgets Arbeit, ähnlich wie die »illustrierte Zeitung und Wochenschau« (Benjamin 1983, 58), dazu beigetragen hat, Gegenstände ihrer einzigartigen Aura zu entkleiden, um sie dem Publikum aus nächster Nähe präsentieren zu können. Darin erfüllt sich ein besonderer Zweck. »Die photographischen Aufnahmen beginnen bei Atget, Beweisstücke im historischen Prozeß zu werden. Das macht ihre verborgene politische Bedeutung aus.« (ebd., 21)

Doch – was heißt hier *Beweis*? Ein Beweis ist ein für jeden nachvollziehbarer Gedankengang, der die Geltung einer Aussage belegt. In der Mathematik ist dieser Gang üblich, aber auch in der Photographie? Es ist sinnvoll, mit Pierre Bourdieu davon auszugehen, dass hier nicht nur das Foto als Objekt angesprochen ist, sondern eine ganze Praktik, die Bourdieu als »soziale Gebrauchsweise der Photographie« (Bourdieu 1983) bezeichnet.

Die Rede von einem Beweis bezieht sich nun auf ein Doppeltes. Sie bedeutet, dass ein Wahrheitsanspruch (die Sache ist so, wie sie hier auf dem Foto zu sehen ist) und ein Teilhabeanspruch (jemand ist dabei gewesen als die Sache so war, wie sie hier zu sehen ist) zusammen auftreten. Ein Foto stellt diesen doppelten Anspruch. Das allerdings mit unterschiedlicher Gewichtung. Der Wahrheitsanspruch stellt nämlich ein unvermeidbares Problem dar. Ob das berühmte Foto Lenin wirklich so zeigt, wie es der Sache entspricht, ist nicht zu überprüfen, weil wir nur das Foto

haben und es nicht mit dem Sachereignis vergleichen können, da dieses unwiderruflich vergangen ist. Wir kennen lediglich eine andere Version des Fotos auf der zusätzlich Trotzki zu sehen ist, der auf dem ersten Foto buchstäblich fehlt (vgl. zur politischen Ikonographie derartiger Retuschen: King 1996). Der Wahrheitsanspruch ist nun insofern ein Problem, da der beanspruchte Vergleich zwischen Sache und Foto nicht möglich ist und durch den Vergleich von Foto mit Foto, dem einzigen möglichen Vergleich, ersetzt wird. Susan Sontag, die neben Kunst- auch Pressefotos im Sinn hat, zieht daraus die Konsequenz, dass ein Foto eine »Beglaubigung von Erfahrung« (Sontag 1980, 15) leisten könne. Das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Teilhaberschaft ist somit die eigentliche, möglicherweise gar fragwürdige, Grundlage der Praktik des Beweises oder des Ausweisens, wie man vielleicht auch sagen könnte. Aus diesem Grunde wird die Fälschung von Fotos auch ›persönlich genommen‹. Es ist offenbar kein technisches Problem, das jemand anklagt, der eine Fälschung entlarvt hat, sondern eine Lüge, da die Teilhaberschaft nur vorgetäuscht worden ist.

f. Vergangenheit und Gewesenheit

Die Einbettung des Wahrheitsanspruchs in die Teilhaberschaft ergibt sich aus dem Umstand, dass sich jedes Fotos auf eine Vergangenheit bezieht, die vergangen ist. Das Foto bezeugt Teilhaberschaft und fungiert dabei als eine Art von Gedächtnis menschlicher Geschichte. »Unter der Photographie eines Menschen ist seine Geschichte wie unter einer Schneedecke vergraben.« (Kracauer 1992, 190) Geschichte meint Vergangenheit. Aber in welchem Sinn ist hier von Vergangenheit die Rede?

Die Historiographie unterscheidet zwischen zwei Modi von Vergangenheit. Wir sehen heute das Foto, welches Roland Barthes als kleines Kind zeigt. Roland Barthes ist 1980 gestorben. Zeigt das Foto nun, was nicht mehr ist oder etwas, das gewesen ist? Mit Paul Ricœur kann im Hinblick auf die Präsentation der Vergangenheit ein »negativer Charakter: ›nicht mehr‹ von einem »positiven Charakter: ›gewesen sein‹« (Ricœur 1998, 27) unterschieden werden. Die Vergangenheit ist somit durch die »Zweiheit von Nicht-mehr-sein und Gewesenheit« (ebd., 28) charakterisiert.

Der dreijährige Roland Barthes steht neben dem kleinen Stühlchen in seinem Kinderzimmer. Es ist das Jahr 1918. Was bezeugt das Foto nun? Gewiss nicht oder nicht in erster Linie, dass Roland Barthes ›nicht mehr lebt. In diesem Falle müssten seine sterblichen Überreste auf dem Foto zu sehen sein. So ist es aber nicht. Das Foto bezeugt vielmehr, dass er ›gewesen ist‹, d.h., dass er damals in seinem Zimmer gestanden hat und stillhalten musste, damit der Photograph seine Arbeit verrichten konnte.

Roland Barthes schreibt dazu in *Le chambre claire*, seinen eigenen Be trachtungen zur Photographie: »Die Photographie sagt (zwangsläufig) nichts über das, was nicht mehr ist, sondern nur und mit Sicherheit etwas über das, was gewesen ist. Diese feine Unterscheidung ist ausschlaggebend.« (Barthes 1989, 95) Sie ist ausschlaggebend, wie Roland Barthes betont, da die Bezeugung des Fotos die vergangene Zeit mit anzeigen. Durch das Foto werden wir der Geweseneit endlicher Menschen teilhaftig und sind in eine Beziehung zu ihnen versetzt.

g. Zeugnis

Das Verständnis der Vergangenheit als das, was nicht mehr ist, besagt lediglich, dass das Vergangene keine Gegenwart ist. Sofern man aber wissen möchte, was die Vergangenheit als Vergangenheit und damit den Wirklichkeitscharakter einer Vergangenheit ausmacht, dann interessiert man sich für die Geweseneit. Das Foto bezeugt, »daß ich da gewesen bin.« (ebd., 96) Es eignet sich insofern dafür, als etwas benutzt zu werden, das von mir absichtlich hinterlassen worden ist, um überliefert zu werden. Wenn ein Foto lügt, wie im Falle der Retuschen Stalins, dann täuscht es über einen Sachverhalt hinweg, aber nicht über die Existenz. Das *Was* ist somit vom *Dass* des Daseins zu unterscheiden.

Das Photographieren ist tendenziös. »Sobald ich ... das Objekt auf mich gerichtet fühle, ist alles anders: ich nehme eine ›posierende‹ Haltung ein, schaffe mir auf der Stelle einen anderen Körper, verwandle mich bereits im Voraus zum Bilde.« (18f) Es kann sein, dass der dreijährige Roland Barthes nur aufgrund der Gegenwart des Fotoapparats so posierte, wie er es 1918 tat. Nur in der Situation des Klickens des Auslösers. Ansonsten war seine Kindheit vielleicht ganz anders als das Foto erahnen lässt. Auch wenn das Photographieren durch seine Konstitutionskraft das Präsentierte mitkonstituiert (so wie die Modephotographie den Habitus jugendlicher Jeansträger), kann es den Sachverhalt, *dass* nämlich überhaupt etwas gewesen ist und nicht vielmehr nichts, nicht allein aus eigener Kraft bewirken. Roland Barthes geht hier gar so weit zu sagen, dass »jegliche Photographie eine Beglaubigung von Präsenz ist.« (97) Eine Photographie ist somit keine gute oder schlechte Kopie einer Wirklichkeit, seine Leistung ist vielmehr die einer »Zeugenschaft« und zwar im Sinne einer »Emanation des vergangenen Wirklichen.« (99) Roland Barthes legt das Augenmerk auf das Zeugnis, dass der (auf dem Foto auftretende) Andere da gewesen ist. Es ist sogar die Rede von einer »Wiederkehr des Toten« (17) durch die Photographie. Dieser Andere ist daher ein sterblicher und damit vulnerabler Anderer.

Das Sein-zum-Tode ist Heidegger zufolge der Ursprung der Zeit. Während der physikalische Zeitbegriff davon ausgeht, dass Zeit unendlich ist

und daher den Tod nicht recht erklären kann, haben wir es hier mit der menschlichen Zeit Sterblicher zu tun.

b. Ethik der Erinnerung

Das Faktum der Gewesensein des Anderen wäre folgenlos, wenn das Foto sein Zeugnis nicht an uns, die wir leben und es ansehen, weitergeben würde. Man könnte geradezu davon sprechen, dass das Zeugnis der Photographie an die (Über)Lebenden adressiert ist. Das Foto spricht uns an. Wir werden aufgefordert zu einer »Nicht-Indifferenz ... ange-sichts der Sterblichkeit des Anderen.« (Liebsch 1998, 320) Wenn diese, vielleicht ungewöhnliche Betrachtungsweise der Potographie, die besagt, dass der sterbliche Andere, der da-gewesen ist, uns, die wir jetzt sind, nicht gleichgültig ist, treffend sein sollte, dann müsste es ein ethisches Sehen geben. Levinas spricht wohl nicht umsonst davon, dass »die Ethik eine Optik ist.« (Levinas 1987, 23) Was sollte anderes als ein Ethisches das Sehen sonst sein? Vorgang der Physik oder Biochemie? Damit wären wir wieder bei der Unpersönlichkeit, die auch den physikalischen Zeitbegriff ausmacht.

Die Aufgabe, wenn man so sagen darf, eines Sehens, dass dem sterblichen Anderen gegenüber nicht gleichgültig ist, ist es, die Beziehung zu Menschen der Vergangenheit ethisch relevant auszustalten. Hier kommen wir in den Bereich des Politischen, den auch Benjamin schon ange-sprochen hatte Die Erinnerung ist in gewisser Hinsicht eine Hüterin der Vergangenheit. Eine Ethik der Erinnerung ist Ausdruck unserer Haltung zur Vergangenheit (vgl. Schnell 2012). Wir, die wir in die Zukunft hineinleben, haben folgende drei Einstellungen gegenüber der Vergangenheit:

1. Erinnerung als Fortführung guter Beispiele: Ehrendes Gedächtnis für diejenigen, denen wir zu Dank verpflichtet sind. Die eigene Tradition ist zu loben!
2. Nichtvergessen als Unterbrechung: Erinnerung an Opfer der Ge-schichte, denen etwas durch Gewalt widerfahren ist. Es ist zu ver-hindern, dass die eigene Tradition zu stolz und fremdenfeindlich wird!
3. Anknüpfung an Ungetane der Vergangenheit: Vergessene Projek-te von Menschen der Vergangenheit, die nicht zum Zuge gekom-men sind, neu bewerten. Es gibt eine mögliche Bereicherung der ei-genen Tradition durch andere! Eine Ethik der Erinnerung erinnert damit ihrerseits an die Bemühung um »eine revolutionäre Chance im Kampf für die unterdrückte Vergangenheit« (Benjamin, 17. *Ge-schichtsphilosophische These*).

Eine Ethik der Erinnerung hat innerhalb einer Demokratie die Aufgabe dafür einzutreten, dass nicht einseitig oder gewaltsam erinnert wird, nicht einseitig oder gewaltsam vergessen wird, dass Schweigen nicht das letzte Wort hat, dass Verzeihen das Verhältnis zur Vergangenheit lebendig hält.

i. Zur Verantwortung der Lebenden

Die Betrachtung der Fotographie im Zeichen der Gewesenheit endlicher Menschen plädiert nicht für die allzu übliche, kontemplative Rezeption von Lichtbildern. Vielmehr geht es darum,

- eine Beziehung zu Menschen herzustellen, die in der Vergangenheit gewesen sind,
- sich als Betrachter mit der Endlichkeit auseinanderzusetzen,
- die Auseinandersetzung mit der Endlichkeit weiterzutragen.

Der Zeugnischarakter der Fotographie besagt, dass das Foto adressiert ist und zwar an uns, die Lebenden, die wir aufgefordert sind, das Zeugnis der Gewesenheit Anderer weiterzutragen. Dadurch bildet sich eine Tradition, die wiederum zur Bearbeitung an diejenigen gegeben ist, die nach uns kommen werden. »Stets sind es freilich Menschen, die die stumme Materialität der Zeugnisse ›zum Reden bringen‹ müssen.« (Liebsch 1998, 318) Von selbst, automatisch, erhalten sich Erinnerung und Traditionen nicht. Ohne den Einsatz der Lebenden verstummt die Vergangenheit. Wir, die Adressaten des Zeugnisses, sind in der Verantwortung, dem Verstummen entgegenzuwirken. Dadurch werden wir selbst sichtbar. Die sogenannte Aufarbeitung der Vergangenheit nach 1945 ist ein Lehrstück in dieser Sache.

j. Sich zeigen

Wir haben durch ein Foto eine Beziehung zu dem 1918 dreijährigen Roland Barthes, der 1980, im Alter von 65 Jahren, verstorben ist. Es ist uns zugänglich, dass Roland Barthes nicht mehr zugänglich ist, weil er gewesen ist und daher nicht mehr lebt. Abstrakter gesprochen: Wenn der Andere nicht als anwesende und lebendige, sondern als abwesende und vulnerable Person Teilhaber einer Beziehung aufgrund einer Fotographie sein kann, dann muss diese mit dem Paradox einer Zugänglichkeit des Unzugänglichen vertraut sein. Eine solche Fotographie hat Anziehungskraft, weil der Blick an ihr haften bleibt.

Wir, die Adressaten des Zeugnisses der Fotographie haben die Aufgabe, das Zeugnis weiterzugeben, ja geradezu für es einzustehen und sich

zu zeigen. »Das Zeugnis drückt sich nicht in einem oder durch einen Dialog aus, sondern im Wort *Hier bin ich.*«(Levinas 1996, 210)

Roland Barthes verdanken wir den Hinweis, dass das Zeugnis des Dagewesenen eine Aufgabe ist, deren Übernahme und Erfüllung zu einer heutigen Demokratie gehören. Wir wollen das Verbindliche des Ethischen daher in Richtung des Politischen öffnen und zu diesem Zweck das Werk von Bernhard Waldenfels befragen.

12) B. Waldenfels: Responsive Ethik im Zeichen des Politischen

Das Politische und auch das Ethische sind im Werk von Bernhard Waldenfels stets gegenwärtig, aber zumeist nicht als zentrale Themen, sondern eher als Beimischung in anderen Phänomenen. Darin gleicht es dem Werk Merleau-Pontys. Die Philosophie von Waldenfels versteht sich von sich selbst her als eine Phänomenologie des Fremden. Sie ist dabei zugleich auch eine Sozialphilosophie der Vulnerabilität, denn ihr gilt die »Leiblichkeit als eine Sphäre der Verletzlichkeit.« (Waldenfels 2006, 181) Der Sache nach erschließen sich von hier aus weitere Begriffe, die sich im Laufe der Zeit verändert haben. Dialog und Ordnung standen zunächst im Vordergrund, dann die Responsivität und schließlich das Fremde, dies wiederum in sehr verschiedenen Schattierungen. Zur Orientierung im Hinblick auf das Politische wollen wir das Feld zunächst durch vier Begrifflichkeiten abstecken: das Unendliche, das Fremde, die Ethik und die Gewaltksamkeit.

Waldenfels folgt den Spuren einer »Umwertung von Endlichkeit und Unendlichkeit.« (Waldenfels 2012, 57) Das »Unendliche« ist jetzt etwas, »das uns in unserer Endlichkeit heimsucht.« Das Unendliche »liegt nicht in der Ferne und in der Fremde, es ist selbst das Ferne und Fremde, das uns hier und jetzt beunruhigt.« (ebd., 74) Das Fremde wird als fremder Anspruch verstanden und unser Handeln als Responsivität, genauer als Antwortlichkeit, die Grundzug des Verhaltens, Handels und Sprechens ist. Das »Antworten auf einen fremden Anspruch« (Waldenfels 2006, 53) ist unausweichlich, weil ich auf den Anderen eingehen muss, egal ob ich seiner Rede zustimme oder widerspreche. Der Anspruch ist in der fremden (An)Rede enthalten und muss nicht eigens formuliert werden. Aus dieser Nicht-Indifferenz leitet sich die Gestalt einer »responsiven Ethik« (ebd., 41) ab. Sie ist keine weitere Moral der Ziele, Gesetze oder Kontrakte, sondern der Aufweis der Herkunft jeder Moral aus dem Antworten auf fremde Ansprüche. Zur Moral gehören Regeln und Normen, zur Ethik die Dimension der Verbindlichkeit als das, woran ich nicht vorbeigehen kann, sondern dem ich Beachtung schenken muss. In diesem Geschehen finden sich Spuren von Gewalt und zwar in Form einer »Gewaltksamkeit der Antwort« (Waldenfels 1994, 357) zu der es kommt, da wir nicht »selektionsfrei auf alle Ansprüche antworten können.« (Waldenfels 1994, 369)

Bevor wir das damit abgesteckte Feld befragen, wollen wir kurz nachvollziehen, woher die Motive zur Bildung der Begrifflichkeiten stammen.

a. Kritik an Husserls transzental-phänomenologischem Idealismus

Husserls Programm trägt unter anderem den Namen *transzental phänomenologischer Idealismus*. Sein Radikalismus der Erkenntnisautonomie hat für Husserl auch eine höchste praktische Dimension. Er wirkt nämlich bei der Rettung des gefährdeten Europa mit; eine Bemühung, die heute aktueller denn je scheint. Husserls Arbeitsphilosophie ist dabei auf eine »Unendlichkeit des Lebens und Strebens auf Vernunft hin« (Husserl 1976, 275) ausgerichtet. »Wissenschaftliche Kultur unter Ideen der Unendlichkeit bedeutet also eine Revolutionierung der gesamten Kultur, eine Revolutionierung in der ganzen Weise des Menschentums als Kulturschaffenden. Sie bedeutet auch eine Revolutionierung der Geschichtlichkeit, die nun Geschichte des Entwerdens des endlichen Menschentums im Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben ist.« (ebd., 325) Die Tragweite dieser proklamationsartigen Aussage ist nicht zu unterschätzen. Der endliche und verletzliche Mensch übernimmt die Ansprüche der Unendlichkeit. Es war Alexandre Koyré, der die Implikationen dieser Übernahme aus der Wissenschaftshistorie herauspräparierte. »Das unendliche Universum der neuen Kosmologie, unendlich in der Dauer wie in der Ausdehnung, in welchem sich ewige Materie in Übereinstimmung mit ewigen und notwendigen Gesetzen ohne Ende und Ziel bewegt, hat das Erbe aller ontologischen Attribute der Gottheit angetreten. Jedoch nur dieser – alle anderen nahm der abgeschiedene Gott mit sich hinweg.« (Koyré 2008, 249) Eine Art von Theologie des wissenschaftlichen Zeitalters beseelt das Projekt der Moderne.

Das europäische Menschentum vermag sich stets zu erneuern, indem es sich in den Strahl der Unendlichkeit eines »Geistes« stellt, »der allein unsterblich ist.« (348) Unendlichkeit ist nicht eine des Anderen (Levinas), die von außen in die Eigenheitssphäre der Vernunft einbricht, sondern eine der Immanenz und damit »eine Unendlichkeit des Lebens und Strebens auf Vernunft hin.« (275) Der Mensch *entwird*, wie Husserl sagt, sich und »wird zum unbeteiligten Zuschauer, Überschauer der Welt, er wird zum Philosophen.« (331)

Ähnlich wie Michel Foucault gelangt Hans Blumenberg zu der Einsicht in die Probleme der Antinomie von Endlichem und Unendlichem. Weil Unendlichkeit der Vernunft vom endlichen Leben aus gedacht werden muss, bleibt diesem Leben die »Erfüllung versagt.« (Blumenberg 2015, 193) Dieses Versagen ist auch ein Versagen bei der Rettung Europas. »Man kann nicht vom Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben schwärmen und gleichzeitig den Preis für dieses Werden verweigern.« (ebd., 194) Husserl hat zu viel gefordert, die Vernunft erschöpfte sich dabei und ist hinter der versprochenen Rettung des Menschentums zurückgeblieben. Die Konsequenz daraus ist die Einsicht, dass

»der konkrete Mensch gar nicht mögliches Subjekt einer unendlichen Aufgabe ist.« (198)

b. Die Endlichkeit des Leibes

Es gilt der alte Satz von Ludwig Landgrebe, dass es immer wieder möglich ist, mit Husserl gegen Husserl zu argumentieren. Die *Phänomenologie der Leiblichkeit* rückt die Verletzlichkeit des endlichen Leibes in den Mittelpunkt. Bei allem aktiven Tun wird mir immer auch etwas angetan. Ich applaudiere dem Sänger. Dabei erleidet jede meiner Hände den Widerstand der je anderen. Ich erfahre die Welt, indem sie mir widerfährt. Darin liegt eine Verletzlichkeit, die prinzipiell nicht aufzuheben ist. Daraus ergeben sich erhebliche Konsequenzen. Der alte Grundsatz *Neminem laedere* (niemanden schaden), der in mancher medizinischen Ethik hochgehalten wird, ist wichtig, zugleich aber auch ein Problem. Der Mensch ist nicht Gott und somit nicht unverletzbar, sondern er ist ein Prothesengott.

c. Merleau-Ponty: Die Gewaltsamkeit der Erfahrung

Was passiert, wenn man schweren Herzens die Endlichkeit der leiblichen Person anerkannt hat und wenn diese auf Unendliches reagieren muss? Das ist die Frage, die Husserl an Merleau-Ponty weitergibt. Die Antwort Merleau-Pontys bringt uns zum Problem der Gewaltsamkeit, die das Ethische und das Politische wiederum herausfordert.

»Gewalt ist eben nur deshalb notwendig, weil es keine letzte Wahrheit der betrachteten Welt gibt; sie kann sich also kein absolut Wahres zugute halten.« (Merleau-Ponty 1974, 66) Das Leben ist endlich und impliziert Verletzlichkeit und eine Anfälligkeit für Gewalt. Ethik und Politik sind Angesichts dessen zu verstehen - und zwar im Ausgang von der Erfahrung.

Zu jeder Aufweisung gehört das Phänomen der *Mehrmeinung*. Eine Sache ist mir gegeben und »während sie aktuell gegeben ist, meine ich mehr, als sie bietet.« (Husserl 1976, 160) Husserls *Analysen zur Passiven Synthesis* enthalten zahlreiche Phänomene, die der einer möglichen Hybris des Unendlichen entgegenstehen. Unter Hinzuziehung der Gestalttheorie hat Aron Gurwitsch diese Gesetzlichkeit der Erfahrung ausgedeutet. Ebenso Merleau-Ponty. Er nimmt die Mehrmeinung zum Anlass einer phänomenologischen Fundamentalbetrachtung.

»Jede Wahrnehmung behauptet ... mehr als sie erfaßt: Wenn ist sage, ich sehe den Aschenbecher da und daß er da ist, so setze ich eine Erfahrungsentfaltung als vollendet voraus, die ins Unendliche ginge, ich

antizipiere alle zukünftige Wahrnehmung. Und ebenso ziele ich, wenn ich sage, ich kenne jemanden oder ich liebe ihn, jenseits aller seiner Eigenschaften auf einen unerschöpflichen Grund seines Seins, der eines Tages das Bild sprengen könnte, das ich mir von ihm mache. Um diesen Preis nur gibt es für uns Dinge und Andere, nicht aufgrund einer Illusion, sondern auf Grund eines gewaltsamen Aktes [acte violent], der eben die Wahrnehmung selbst ist.« (Merleau-Ponty 1966, 413f)

Diese bemerkenswerte und höchst erstaunliche Ausweisung besagt, dass die Wahrnehmung ein Ort der Gewalt ist. Wenn es stimmt, dass man nicht nicht wahrnehmen kann, dann ist Gewaltsamkeit in der Tat ein unvermeidliches Problem. Stets beende ich eine potentiell unendliche Erfahrungsentfaltung ohne dafür zureichende Gründe zu haben. Ich beraube das Ding (Aschenbecher) und auch den Anderen seiner Unendlichkeit, indem ich der Erfahrungsentfaltung ein Ende setze.

Wenn ich den Anderen ansehe und als meinen Freund und damit als-jemanden identifiziere, dann behauptet ich etwas, ohne eine vollständige Kenntnis zu haben. Müsste ich nicht eigentlich auch auf seinen Rücken und nicht nur in sein Gesicht und auf seine Gestalt sehen, wenn ich ihn als-jemanden behandle? Ich könnte zusätzlich noch mindestens von oben auf ihn schauen und darüber hinaus noch Zeugnisse Dritter einholen – wann genau habe ich alles erschöpfend erledigt? Bei Platon existiert die Vorstellung, dass die Wirklichkeit vorgegebene Strukturen hat (vgl. Platon *Phaidros* 265d ff). Wer einen Sachverhalt identifiziert, richtet sich nach diesen Strukturen. Ein Koch tranchiert ein Huhn nicht irgendwie, denn er folgt den von der Natur vorgegebenen Linien. Ebenso verfährt jemand, der ein Ding als-etwas oder einen Anderen als-jemanden auffasst. Doch eine solche klare Vorzeichnung, nach der wir uns richten können, gibt es Merleau-Ponty zufolge nicht mehr. Daher ist eine Gewalt unvermeidlich. Ich setze der Auffassung ein Ende.

Die Gewaltsamkeit hat jedoch nicht nur einen einschränkenden, sondern auch einen konstitutiven Aspekt. Durch sie gibt es überhaupt eine Welt der Dinge und der Anderen für mich. Ich fasse das Ding als-etwas und den Anderen als-jemanden auf. Damit lege ich sie auf bestimmte Eigenschaften fest. Aschenbecher, Freund. Beide sind aber mehr als das. Jenseits der immer auch mit Gewaltsamkeit festgelegten Eigenschaften befindet sich ein unerschöpflicher Grund des Unendlichen. Das Unendliche ist immer indirekt gegeben, denn es lässt sich nicht abschließend fixieren. Es ist ein Überschuss, der über die Eigenschaften, die ich etwas oder jemandem zuschreibe, hinausgeht. Das Andere und der Andere sind immer auch anders, ja fremd und vermögen das Bild, das ich mir von ihnen mache, aufzusprengen.

An dieser Stelle verweisen wir auf frühere Überlegungen. Dort haben wir den Begriff der *Person*, den die analytische Philosophie durch Eigenschaften bestimmt, neu gefasst, so dass jenseits wichtiger Eigenschaften

auch eine *Andersheit der Person* zur Geltung kommen konnte (vgl. Schnell 2017, 93ff).

d. Levinas und die Ethik des Unendlichen

Merleau-Ponty hat einen wichtigen Paradigmenwechsel angestoßen. Das Unendliche ist nichts mehr, dem wir als endliche Wesen vergeblich nachlaufen. Es ist deshalb aber auch nicht Nichts. Das Unendliche ist nun etwas, das uns heimsucht. Damit gehen wir zu Emmanuel Levinas und auf das Feld des Ethischen über. Ganz im Sinne Merleau-Pontys überschreitet auch für Levinas der Andere jedes Bild und alle ihm zugeschriebenen Eigenschaften. »In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild, das er mir hinterläßt, überschreitet er die Idee, die nach meinem Maß und nach dem Maß ihres ideatum ist – die adäquate Idee.« (Levinas 1987, 63) Levinas entwickelt von hier aus, »in Übereinstimmung mit den bemerkenswerten Analysen von Merleau-Ponty« (Levinas 1989, 40), aber auch darüber hinaus, seine Ethik des Unendlichen.

»Das Unendliche ist das radikal, das absolut Andere.« (Levinas 1983, 197) Das Unendliche impliziert eine »soziale Beziehung« (ebd., 198) In ihr setzt mir der Andere einen »ethischen Widerstand« (199) entgegen, der besagt: »Du wirst nicht töten!«, »Du bist verantwortlich für den Anderen und die Anderen!« Im Unterschied zu Autoren wie Hans Jonas hüttet sich Levinas vor einem rigorosen Ethizismus. Politik und Institutionen sind ebenso wichtig. »Die Politik muß immer von der Ethik aus kontrollierbar und kritisierbar sein.« (Levinas 1986, 63) Ohne Zweifel versteht sich diese Ethik als nichtexklusiv, da es niemanden gibt, der per se als nacktes Leben aus dem Schutzbereich des Ethischen ausgeschlossen werden kann. »In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen.« (Levinas 1992, 344) Wie haben wir uns die ethische Kontrolle der Politik vorzustellen?

e. Ungerechtigkeit durch Gerechtigkeit

Bernhard Waldenfels hebt im Sinne Merleau-Pontys hervor, dass die Ethik des Unendlichen und des Fremden eine Ordnung beinhalten müsse, über die hinaus das Unendliche und Fremde als Überschuss fassbar wäre. Ein direkter Zugriff auf das Fremde impliziert allzu schnell Weltlosigkeit. Ein Ansatzpunkt für die Frage nach dem Ethischen und dem Politischen bietet der Mitanspruch des Dritten, der gegeben ist, weil mich im Antlitz des Anderen andere Andere, ja die Menschheit betrifft.

Der Dritte ist Nächster des Anderen und fordert einen Vergleich des Unvergleichlichen. Unvergleichlich, da jeder Andere nicht per se jedermann ist, sondern als Singularität erscheint. Weil diese Singularität im Plural auftritt, ist der Vergleich aber unerlässlich. Da ich meine Verantwortung nicht jedem gegenüber sofort und auf einen Schlag angehen kann, stellt sich die Frage, »welcher Vortritt vor dem Anderen hat?« (Levinas 1992, 343)

Der Vergleich des Unvergleichlichen ist als Prozess der Ordnungsbildung ambivalent. Einerseits zielt er auf Gerechtigkeit als Möglichkeit der ethischen Kontrolle der Politik, andererseits praktiziert er Ungerechtigkeit (vgl. Waldenfels 1997, 125f). Wenn gerecht ist, dass jeder das Seinige erhält und zu tun hat, dann wird das je Seinige von einer Ordnung her gedacht, die jeden Anderen als-jemanden auffasst, fixiert und damit der Fremdheit des Anderen Gewalt antut. Insofern erscheint die Ordnung im Zwielicht.

Wir begegnen hier erneut einer ambivalenten Genealogie politischer Ordnung. Kant und Hegel waren die ersten, die versuchten in der Moderne damit umzugehen. Kant unterschied zwischen Tätern und Zuschauern und belegte den zu verteidigenden Wert der republikanischen Verfassung mit der Tatsache, dass sie von den unbeteiligten Zuschauern begrüßt wird. Für Hegel wohnt der Geburt eines neuen und maßgeblichen Allgemeinen ein Terrorismus inne, so dass erst nach der Etablierung des Allgemeinen eine differenzierte Behandlung des Besonderen möglich wird. Als Dialektiker zeigt Hegel diese Logik für die Weltgeschichte, die Geschichte der Gesellschaften und die Individualgeschichte (am Beispiel der Pubertät) auf. Entweder zählt die Gewaltlosigkeit gar nichts oder sie ist beinahe alles. Gibt es zu dieser Alternative eine Alternative?

f. Der Anspruch des Fremden und der Mitanspruch des Dritten

»Vom einem Mitanspruch des Dritten sprechen wir insofern, als im fremden Anspruch stets eine Instanz mitspricht, die nicht mit dem Adressaten zusammenfällt.« (ebd., 124) Wie ist in dieser Konstellation eine Politik möglich, die ethisch verantwortlich wäre? Levinas beantwortet diese Frage erstaunlich klar.

»Wenn es mir gegenüber allein den Anderen gäbe, würde ich ganz klar sagen: ich schulde ihm alles. Ich bin für ihn. Und das gilt selbst noch für das Böse, das er mir antut. Ich bin nicht mit ihm auf einer Stufe, ich bin ihm auf immer unterworfen. Mein Widerstand beginnt dann, wenn das Böse, das er mir antut, einem Dritten angetan wird, der ebenso mein Nächster ist. Der Dritte ist es, der die Quelle der Gerechtigkeit und dadurch der berechtigten Repression ist. Die Gewalt, die ein Dritter

erleiden muß, rechtfertigt es, daß man gewaltsam der Gewalt des Anderen Einhalt gebietet.« (Levinas 1985, 104)

Levinas spricht hier im Rahmen des Ethischen als politischer Denker. Die politische Strategie, die dem entspricht, besagt, dass Flächenbrände zu vermeiden sind. Die Politik debattiert und legt zu einem Zeitpunkt fest, dass der Andere als Aggressor definiert wird. Sie bekämpft ihn daraufhin gewaltsam im Namen der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit besteht schon zu Hegels Zeiten darin, dass auch der Verbrecher das Seinige erhält, selbst wenn es eine Verletzung ist. Wir wollen an dieser Stelle offenlassen, ob diese Art der ethischen Kontrolle und Rechtfertigung einer Politik etwas mit einem israelischen Nationalismus zu tun hat, den Judith Butler Levinas unterstellt (vgl. Butler 2016, 142f) Wichtiger ist uns der Hinweis, dass Waldenfels andere Strategien als das verletzende Eingreifen vorsieht. Ihm geht es eher um ein Offenhalten.

Anlässlich des Krieges in Jugoslawien plädiert er dafür, die Ansprüche Anderer und anderer Anderer nicht zu beschneiden, sondern offen zu halten. Politik ist keine Parteinaahme für Werte, sondern das handelnde Eingreifen in den öffentlichen Raum. Problematisch sei in der spezifischen Situation Jugoslawiens das »Nichteingreifen in den Krieg« (Waldenfels 1997, 127), das dadurch gerechtfertigt werde, dass man ihn als regionale und ethnische Familienfehde einstufe. Eine Alternative wäre es, zwischen berechtigten und unberechtigten Anliegen zu unterscheiden und die unberechtigten aktiv zu bekämpfen. Aber auch hier ist Vorsicht geboten. Fragwürdig ist nämlich »das Bestreben, Ansprüche des Anderen und Fremden gegen Rechte und Pflichten aufzurechnen, die sich aus dem Blickwinkel des Dritten ergeben. ... Es käme vielmehr darauf an, die Dimension fremder Ansprüche offenzuhalten.« (130)

g. Ausweitung des Fremden und die Folgen

Das Fremde ist für Waldenfels ethisch relevant. Die Frage ist jetzt, was diese Relevanz im Rahmen des Politischen, innerhalb dessen Entscheidungen gefällt und durchgeführt werden, bedeutet. Es geht darum, die Dimension fremder Ansprüche offenzuhalten. Die politische Strategie ist auch hier deutlich zu erkennen. Menschen im Krieg dürfen nicht im Stich gelassen werden. Eingriffe sollen aber nicht, wie heute üblich, mit Moralisierungen und vorschnellen Feindzuschreibungen legitimiert werden. An dieser spezifischen Auffassung hat sich seither die Dimension ethisch relevanter Fremdheit verändert.

Diese Veränderung bedeutet, dass nicht mehr nur die Relation Selbst-Anderer-Dritte bedeutsam ist, denn »die Fremdheit haftet nicht nur an uns selbst im Verhältnis zum Anderen, sie durchfurcht die Welt,

in der wir leben.« (Waldenfels 2002, 11) Damit wäre das Fremde nicht nur auf Menschen zu beziehen, sondern auch auf Personen, Tiere, Dinge und Atmosphären. Die »responsive Ethik ... unterläuft die strikte Zäsur von Person und Sache« (Waldenfels 2006, 83). Diese Auffassung geht weit über Levinas hinaus! Für Levinas ist die Nichtexklusivität des Ethischen auf die Person des Anderen bezogen. Tiere gehören primär nicht in die Ethik. Darin ist sich Levinas mit Kant und Habermas einig. Indem Waldenfels dem Fremden neue und andere Aspekte abgewinnt als Levinas es tut, stellt sich die Frage, ob im Krieg auch eine ethische Relevanz von Tieren und Landschaften zu beachten wäre? Würde diese Option, für die im Falle von Tieren durchaus etwas spricht (vgl. das Kapitel »Das Tier als Person« in: Schnell 2017, 160ff), nicht erfordern, dass die responsive Ethik auf die ökologische Ethik zugehen sollte? Bruno Latour plädiert dafür, dass Politik heute immer auch die Erde und das Klima beachten solle. Die Erde ist auch vulnerabel! Die responsive Ethik erscheint unvermeidlich im Zeichen des Politischen und einer Option für Politiken.

Wenn dem Antworten auf fremde Ansprüche eine Gewaltsamkeit innewohnt, dann affiziert und verletzt diese nicht nur die andere Person, sondern auch alles fremde Andere und alles Fremde an Anderem. Mit Georg Simmel können wir festhalten, dass das eine große Verschuldung beinhaltet. Obwohl wir das Fremde zu beachten haben und an ihm nicht einfach vorbeigehen können (selbst wenn wir es wollten), kommt nicht alles im Hinblick auf die Möglichkeit einer Realisierung zum Zuge. Man muss antworten, aber man wird nicht allem und allen gerecht werden, weil die Gerechtigkeit nicht frei von Ungerechtigkeit ist. Mit Judith Butler könnte man befürchten, dass die Ordnung der Gerechtigkeit, auf die nicht verzichtet werden kann, eher die Natur als die Menschen, eher Frauen als Männer, eher die Armen als die Reichen benachteiligen wird.

Die Ausweitung des Fremden hat zur Folge, dass der Schutzbereich des Ethischen als das, was ethisch relevant und damit zu beachten ist, über das, was wir von Levinas her kennen, hinaus geöffnet wird. Das Politische hat darauf zu reagieren, nicht nur im Falle von Konflikten wie in Jugoslawien. Wäre es dann nicht notwendig, das Politische in Richtung eines Konfliktfeldes widerstreitender Ansprüche und eines offenen, nicht fundamentalistischen und nicht separatistischen Wettbewerbes um Macht, ihre Ausgestaltung und eine Unterbrechung um ausgelassener Möglichkeiten willen auszubauen? Die daraus entstehende Form des Politischen könnte man im Ausgang von Claude Lefort als *Demokratie* bezeichnen.

Im Ausgang von Waldenfels wollen wir nun drei Punkte weiterverfolgen: zunächst die Auffassung des Politischen als Konfliktfeld, dann das das Miteinander von Macht und Ethischem, welches die Eigenständigkeit des Politischen, auf die Cornelius Castoriadis so viel Wert legt,

gegenüber der Ethik zu betonen ermöglicht. Schließlich wenden wir uns der Frage einer Ausweitung des Ethischen, die über die Differenz von Natur und Sache hinausgeht, zu. Unsere Gesprächspartner sind Claude Lefort, Emmanuel Levinas und die politische Ökologie.

13) C. Lefort: Konflikthafte Demokratie

»In der deliberativen, beratenden Politik, in der Politik der modernen Demokratien exponiert sich der Widerstreit.« (Lyotard 1987, 245) Wenn Lyotard den Widerstreit ins Zentrum der Demokratie stellt, dann ist damit gesagt, dass das Schicksal nicht auf ein Gesamtziel zusteuert. Die großen Erzählungen erwiesen sich stets als exklusiv, da sie immer Personen, Völker, Kulturen ausgeschlossen und an den Rand gedrängt haben (vgl. Schnell 2017, 151f). In diesem Sinne spricht Paul Ricœur von einer »gewalttätigen Geburt aller zu Rechtsstaaten gewordenen Staaten.« (Ricœur 1996, 311)

Ein Widerstreit ist der Sache nach kein logischer Widerspruch von Aussagen, sondern ein Miteinander von Ansprüchen einer Dingpolitik. Wir hatten eine Demokratie als Gründung-Fortführung-Unterbrechung gekennzeichnet. Diese Trias impliziert eine Koexistenz des Heterogenen. Das Politische, das auf das Ethische antwortet, wäre somit nicht nur schöpferisch (Castoriadis), sondern auch konflikterprobt. Wir wollen den Beitrag von Claude Lefort zu diesem Gedanken kennenlernen.

a. Institutionalisierung von Konflikten

Claude Lefort zählt zu den nachhaltigsten Denkern des Politischen in den Jahren nach 1950. Lefort nennt im Vorwort seiner *Elements d'une critique de la bureaucratie* (vgl. Lefort 1971) drei Perioden, die seine Entwicklung ausmachen: Die Bekanntschaft mit Maurice Merleau-Ponty in den 1940er Jahren, die Zusammenarbeit mit Cornelius Castoriadis und Jean-François Lyotard in der trotzkistisch und damit antistalinistisch geprägten Gruppe »Socialisme ou Barbarie« (*Sozialismus oder Barbarei*) bis 1958, dem Jahr von Leforts Austritt aus der Gruppe, und seither die Periode der Entfaltung des Denkens des Politischen und der Demokratie.

Der Phänomenologe Merleau-Ponty entwickelt in seinen Schriften zur Geschichte das Bild eines offenen, schöpferischen und nicht-teleologischen Werdens von Sinn. Diese Sichtweise, die auch Castoriadis beeinflusst, richtet sich gegen eine Bürokratisierung der Gesellschaft und eine Objektivierung von Geschichte. Lefort ediert Merleau-Pontys Werke *Le visible et l'invisible* (Merleau-Ponty 1964) und *La prose du monde* (Merleau-Ponty 1969) und publiziert eigene Studien, die sich in dessen philosophischem Umfeld bewegen (vgl. Lefort 1978).

In der auf Analyse und politische Publizistik angelegten Arbeit der Gruppe »Socialisme ou Barbarie« entwickelt Lefort die phänomenologische Perspektive weiter. Demnach ist die radikale Originalität des

Proletariats als schöpferische Produktivkraft der Geschichte zu begreifen. Diese ist allerdings keiner objektiven, sondern nur einer praxisorientierten Analyse zugänglich. Leforts Anliegen ist die Erforschung der Erfahrung der Arbeiter (vgl. Lefort 1971, 45ff). Im Unterschied zur empirischen Sozialforschung geht es dabei um eine politisch relevante Explikation der Einstellungen und Haltungen der Arbeiter im Vollzug ihres Alltagslebens. Das gelebte, implizite Verhältnis der Proletarier zu Gesellschaft und Arbeit kommt dabei so zum Ausdruck, dass die Proletarier in den entsprechenden Beschreibungen sich und ihre eigenen Erfahrungen erkennen. Berichte und Zeugnisse der Arbeiter über das Alltagsleben in Fabriken, der Familie und in Kollektiven bezeugen, welche Themen für die Arbeiter in den 1950er Jahren von zentralem politischen Interesse sind: Organisation des Produktionsprozesses, Eigenarten sozialer Beziehungen, Entlohnung, Freizeit, Geschichte, Zukunft. Das Wissen über die proletarische Situation durch Explikation und Interpretation der Alltagserfahrungen der Proletarier führt zu einem präziseren politischen Bewusstsein, aber noch zu keiner Revolution im Zeichen des Sozialismus. Es bleibt zu beachten, dass zwischen das gelebte Verhältnis zur Gesellschaft und die sprachliche und symbolische Artikulation dieses gelebten Verhältnisses immer auch ein gewisser Bruch tritt, der Distanz zur Praxis des Handelns beinhaltet und jede direkte politische Veränderungsaktion notwendig ausschließt.

Am Ende von Leforts Engagement in der Gruppe »Socialisme ou Barbarie« steht eine Meinungs- und Sachverschiedenheit im Verständnis des Politischen. Während Castoriadis das Projekt revolutionärer Politik an die Vorstellung einer gleichen Teilhabe aller an der Macht in einer autonomen und direkten Form von Demokratie bindet, geht Lefort von einer Unhintergehbarmkeit einer Machtteilung zwischen Zivilgesellschaft und Staat aus. Beide Denker vertreten aber weiterhin in unterschiedlicher Hinsicht die Auffassung, dass die Demokratie auf unzureichenden Gründen stehe. Nur durch die Andersheit eines »Magma«, wie Castoriadis sagt bzw. durch eine »letzte Unbestimmtheit« (Lefort 1983, 296) kann die Verfestigung des Politischen zu einem Totalitarismus verhindert werden. Marcel Gauchet bezeichnet die Bewegung dieses Denkens als Schritt von der totalitären Erfahrung zum Konflikt als »Erzeugung des gesellschaftlichen Bandes« (Gauchet 1976, 232).

Lefort fügt dem Denken des Politischen die Idee hinzu, dass ein Fundament letzter Gewissheiten obsolet ist, dass Auseinandersetzungen produktiv sein und dass eine »Institutionalisierung der Konflikte« (Lefort 1999, 51) eine Stärkung der Demokratie darstellen können.

Diese nichtfundamentalistische Position betrachtet demokratische Verfahren wie den Wahlvorgang als eine Möglichkeit der Erneuerung und Stabilisierung des Gemeinwesens. Die demokratische Wahl ist für Lefort somit nicht, wie Rousseau oder auch Castoriadis annehmen,

entweder leere Routine oder Pseudolegitimation, die der Ideologiebildung dient, sondern eine grundsätzliche Kraft der Demokratie. Der Wahl kommt »das Vermögen zu, das Gesellschaftliche gleichsam in seine Gründerzeit zurückzuführen«, so dass das Gesellschaftliche nachträglich an seine »Gründung anzuknüpfen« (Lefort, Gauchet 1971, 118) in der Lage ist. Erneuerung und Stabilisierung ereignen sich durch konflikthafte Auseinandersetzung hindurch und tragen zum Gelingen von Demokratie bei.

b. Der leere Ort der Macht

Im Zentrum von Leforts politischer Philosophie steht ein Beitrag zum Denken von Demokratie, deren Erfindung das unvergessliche Ereignis seit der französischen Revolution darstellt. Das Fehlen einer vereinheitlichenden Letztbegründung wirkt sich auf das Zentrum der Macht aus. An die Stelle des definitiven Souveräns tritt in der Demokratie eine bestimmte Leere. Leforts grundlegende These besagt, dass der Ort der Macht leer ist: »Le lieu du pouvoir devient un *lieu vide*.« (Lefort 1986, 27) Diese positive Leere verhindert eine totalitäre Schließung des Politischen und etabliert stattdessen einen produktiven Konflikt zwischen Staat und Zivilgesellschaft als kontingente und immer wieder neu auszuhandelnde Legitimationsbasis einer demokratischen Gesellschaft. Die Identität der Demokratie ist die produktive Auseinandersetzung, ja eine gelungene »Institutionalisierung der Konflikte« (Lefort 1999, 51).

Indem die Demokratie »dem Konflikt auf der Ebene des offenen Wettbewerbs um die Macht Ausdruck verleiht, verschafft sie ihm einen *symbolischen* Ausgang, der die Drohung des Auseinanderbrechens abzuwenden vermag, die bei ungehinderter Konfliktustragung unweigerlich auf dem Gemeinwesen lasten würde.« (Lefort/Gauchet 1971, 91) Der öffentliche Wettbewerb ist integrativ, denn er lässt die Gesellschaft nicht zerbrechen. Seine Integrationsleistung zeigt sich nämlich daran, dass eine Demokratie mit der Etablierung produktiver öffentlicher Auseinandersetzungen zugleich die Menschenrechte urbanisiert, welche den Bürgern eine Teilhabe am öffentlichen und zugleich integrativen Wettbewerb um die Instituierungsgestalt der Gesellschaft zusichert (Lefort 1980). Ungewöhnlich und originell ist Leforts Auffassung, dass konflikthafte und produktive Auseinandersetzungen ein Medium der Integration einer demokratischen Gesellschaft sein können und nicht nur angeblich unstrittige Traditionen oder Werte.

Mit seiner Theorie des Politischen ist Lefort gerüstet, um auf die weltpolitischen Veränderungen eingehen zu können, die seit dem Zusammenbruch des Staatssozialismus eingetreten sind. Den Interpretationen, die ein Ende der Geschichte erwarten, stellt Lefort die Einsicht in den

konflikthaften Charakter des Politischen entgegen. Gleichwohl kommt es ihm darauf an, produktive und demokratiefördernde Konflikte vom vernichtenden Krieg zu unterscheiden. Diese Intention, in deren Linie auch eine wiederholte Beschäftigung mit dem Werk Hannah Arendts liegt, prägt Leforts Stellungnahmen zu neueren Kriegen, der Situation der Menschen- und Völkerrechte und den Auswirkungen der Globalisierung (vgl. Lefort 1986, 59ff).

c. Konflikt als Normalität

Die politische Philosophie Claude Leforts wird von Paul Ricœur und Niklas Luhmann rezipiert und kann auf die Idee, die Demokratie im 21. Jahrhundert durch den Dreiklang ›Gründung-Fortführung-Unterbrechung‹ zu charakterisieren und damit als produktiv-konflikthafte Form zu verstehen, bezogen werden.

Lefort kann als Stichwortgeber der Gegenwart und der Widerkehr der Idee des »konfrontativen Wesens der Politik« (Mouffe 2018, 15) gelten. Entscheidend ist dabei, dass sich Lefort bereits von einem starken Konzept der permanenten Revolution absetzt und damit auch von den Interventionen Cornelius Castoriadis'. Jener suchte im 20. Jahrhundert Anknüpfungspunkte für das Projekt einer Revolution der Autonomie. In diesem Sinne deutete er den Pariser Mai 68 und auch die Revolution in Ungarn. Dort machte er gar eine »plötzliche Öffnung der Geschichte« (Castoriadis 2016, 72) aus. Lefort setzt wesentlich defensiver an. Er wartet nicht auf die große Lösung, sondern sieht auf die Aktualität und sieht dort den produktiven Konflikt als Normalität am Werke. 68 brachte keine Revolution, was vor allem daran lag, »dass die Demokratie das Regime ist, in dem der Konflikt, so intensiv er auch ist, auf normale Weise seinen Platz findet.« (Lefort 2008, 91)

Die Demokratie schwankt in ihrer Form. Mal ist sie mehr eine direkte Demokratie, mal geht sie eher in Richtung einer repräsentativen Demokratie (vgl. Hirschman 1988). Die Verortung dieses politischen Modus im Ethischen führt uns Emmanuel Levinas vor Augen.

14) E. Levinas: Stellvertretung zwischen Ethik und Macht

»Die Worte und Handlungen einiger künstlicher Personen werden von den durch sie Vertretenen als eigene anerkannt.«

(*Thomas Hobbes, Leviathan Kap. 16*)

In seinem weltberühmten Trauerspiel zeigt Rolf Hochhuth, was passieren kann, wenn man sich mit einem *Stellvertreter* einlässt. Man hat es nicht mit der Person, die vertreten wird, selbst zu tun, sondern nur mit einer anderen. An dieser kommt man aber auch nicht vorbei. Durch sie hindurch spricht der Eine; man selbst weiß aber nie, ob nicht doch nur der Stellvertreter spricht, ohne dazu autorisiert zu sein.

Schon hier wird deutlich, dass das Phänomen der Stellvertretung sehr verschiedene Dimensionen hat. Ich würde mindestens von einem Achsenkreuz sprechen. Die horizontale Achse wird begrenzt von den Begriffen »Sprache« und »Theologie«; Die vertikale ihrerseits von den Termini »Ethik« und »Macht«.

	Macht: Hobbes	
Sprache: Bühler	Stellvertretung	Theologie: Spinoza
	Ethik: Levinas	

Der Sprachdiskurs in der Horizontalen befasst sich mit dem Problem der Stellvertretungsfunktion des sprachlichen Zeichens (vgl. Bühler 1978, 40ff.), der Diskurs der Theologie hingegen mit der Dolmetscherfunktion des Propheten hinsichtlich der Offenbarung Gottes (vgl. Spinoza 1984, 14ff.). Beide Probleme, die von so unterschiedlichen Autoren wie Karl Bühler und Spinoza behandelt werden, gehören ohne Zweifel zusammen, bilden sie doch die Endpunkte ein und derselben Achse.

Beiden Momenten möchte ich an dieser Stelle lediglich indirekt nachgehen. Indirekt, da ich mich hier mit der anderen Achse, der von Ethik und Macht, befasse und dabei aber auch Momente von Sprache und Transzendenz (Theologie) berühren werde.

a. Stellvertretung ist eine dreistellige Relation

Stellvertretung heißt: *jemand-für-jemand-anderes-einem-Dritten-gegenüber*. Stellvertretung schafft Verbindungen zwischen jemandem und einem Dritten, die ohne sie nicht sein würden. Stellvertretung ist eine radikale Sache, da jemand offenbar allein, also ohne, dass jemand für ihn ist, nicht er selbst wäre. Das muss man sich klarmachen.

Stellvertretung in der vertikalen Achse bedeutet ethisch, dass jemand-für-jemand-anderes eintritt und im Sinne von Macht etwas realisiert, das die Beziehung zum Dritten betrifft.

b. Exkurs über den Dritten

Die Aussage, dass Stellvertretung eine dreistellige Relation sei, fußt auf zwei wesentlichen Annahmen.

Zunächst (1) haben Soziologen und Philosophen der Intersubjektivität seit Georg Simmel und Edmund Husserl nicht nur auf die Bedeutung des Dritten, sondern auf dessen Unhintergehbarkeit hingewiesen (vgl. Bedorf/Fischer/Lindemann 2010). Dabei ist zu beachten, dass Theorien der Intersubjektivität dasjenige zum Gegenstand haben, was zwischen den zu beschreibenden Subjekten entsteht. Intersubjektivität ist nicht mit einem linguistic turn zu verwechseln. Am Eingang der Phänomenologie der Intersubjektivität steht der Satz Merleau-Pontys: »Die Beziehung zu irgendeinem Anderen ist immer vermittelt durch die Beziehung zu Dritten« (Merleau-Ponty 1986, 113). Diese Bestimmung findet sich bei Sartre und bei Levinas wieder, die beide zu den Philosophen *des Anderen* zählen. Entscheidend ist nun, dass wenn Levinas von der Beziehung zum Anderen spricht, ohne den Dritten zu erwähnen, er sich der Methode einer ethischen Epoché bedient, die den Gesichtspunkt des Dritten nur zeitweilig außer Spiel setzt, und somit keine intime Zweisamkeit von Ich und Du im Auge hat (vgl. Schnell 2001, 208ff).

Somit (2) setzt sich diese Sichtweise von Theorien zweistelliger Intersubjektivität ab, wie sie besonders in der Pädagogik zu finden sind. Der sogenannte pädagogische Bezug, den Nohl zwischen Erzieher und Zögling angebahnt sieht, ist von Vertretern einer kritischen Erziehungswissenschaft (K. Mollenhauer) entsprechend zurückgewiesen worden.

Zusammenfassend gilt somit: Sozialität ist eine dreistellige Relation. Auch Stellvertretung ist eine Form der Sozialität. Stellvertretung ist daher als dreistellig zu betrachten.

c. Ethik

Stellvertretung ist ein sehr zentraler Begriff der Ethik von Emmanuel Levinas. Das mit »Stellvertretung/ Substitution« bezeichnete Kapitel seines zweiten Hauptwerkes »Jenseits des Seins...« ist bekanntlich das zentrale, aus dem das gesamte Buch hervorgegangen ist (vgl. auch Levinas 1967). Die Stellvertretung, die Levinas im Auge hat, ist unbedingt und damit etwas, das ich nicht absichtlich sein lassen kann. Damit verbunden ist die Idee einer sogenannten »Rekurrenz«: Der Versuch, sich ganz auf sich selbst und seine eigenen Bedürfnisse zu beziehen scheitert, da ich entdecken muss, immer schon bei Anderen angefangen zu haben. »Die Stellvertretung ist nicht ein Akt, es ist eine in den Akt nicht überführbare Passivität, das Diesseits der Alternative Akt-Passivität« (Levinas 1992, 259).

Bekanntlich zieht Levinas aus dieser Ausgangslage sehr radikale Konsequenzen. Ich, der Stellvertreter, bin »verantwortlich für alles und alle« (ebd., 253). Levinas' Theorie des Ethischen und der Gerechtigkeit (ein Gesichtspunkt des Dritten) – die ich an anderer Stelle ausführlich untersucht habe (vgl. Schnell 2001, 197ff.) – besagt, dass ich verantwortlich bin. Sie beschreibt damit ein Faktum der Verantwortung, um Kant abzuwandeln, aber sie sagt nicht, *wie* ich die Verantwortung einlösen soll, wie ich also die Stellvertretung zu gestalten habe. Im Hintergrund dieser Bestimmung steht die Differenz zwischen Imperativität (dass es eine mich meinende Verpflichtung gibt) und Imperativ (was von mir gefordert ist), die im Mittelpunkt von Levinas' Kantlektüre steht (vgl. ebd. 216f.).

Meine These besagt, dass die Ausgestaltung der ethischen Stellvertretung durch den Machtaspekt des jemand-für-jemand-anderes zu erfolgen hat.

Zweifellos würde Levinas dieser Ansicht nicht zustimmen und zwar deshalb nicht, weil er den Gedanken, dass Verantwortung auch Gestaltungsspielräume benötigt, zurückweist, da er offensichtlich eine spielerische, gar postmoderne Leichtigkeit als Verantwortungslosigkeit fürchtet. Er kann nicht, wie etwa Lyotard, einen »Rhythmus« denken, der aus der »Ästhetik oder Poetik« stammt, der aber dennoch der »Ethik sehr viel näher ist als jede Ästhetik«. Lyotard denkt hier an Barnett Newmans Ästhetik als eine »Kraft der Verpflichtung« (Lyotard 1984, 98).

In der Tat ist Levinas seinerseits kein Freund einer Ethik, in die das Ästhetische hineinregiert. Er sagt, wie so oft, wenn er humorlos wie das personifizierte Gesetz spricht: »Der Einzige steht ein für die Anderen. Nichts ist hier Spiel« (Levinas 1992, 258). Ein Spiel ist »jeglicher Verantwortung enthoben, [...] alles Mögliche ist erlaubt« (ebd., 30). Wenn nicht alles Mögliche erlaubt sein soll, bleibt doch die Frage, was denn erlaubt wäre. Ethik ist für Levinas keine Handlungstheorie, aber ganz ohne praktischen Impuls dürfte Verantwortung kaum zu realisieren sein.

Der Vorrang des Faktums der Verantwortung (*dass* ich verantwortlich bin) führt bei Levinas zu einer gewissen Lähmung der Durchführung (*was* ich tun und *wie* ich handeln soll). Nicht umsonst bezeichnet Levinas den Stellvertreter auch als eine Geisel. Sie kann ihrer Verantwortung nicht entrinnen, sie kann aber auch nicht wirklich etwas im Namen der Verantwortung tun.

In dieser Situation möchte ich dem strengen Judentum das Spielerische des Griechischen (der Gesetzestafel die Poesie) hinzufügen, um der ethischen Stellvertretung ihre notwendige Macht zu verleihen, die eben notwendig ist, um Verantwortung realisieren zu können. Dadurch soll ein Ethizismus, den wir auch bei Hans Jonas vermuten, der dem Politischen als der Gestaltung des Ethischen nicht genug Spielraum lassen würde, vermieden werden.

d. Macht

Es gibt sehr verschiedene Konzepte von Macht. In der Hauptsache kann zwischen sechs verschiedenen Versionen unterschieden werden (vgl. Fink-Eitel 1992). Für Aristoteles ist die *relationale Macht* (kinetische Dynamis) das Vermögen eines Körpers in einem anderen Körper Veränderungen herbeiführen zu können. Die *substantielle Macht* (ontologische Dynamis) besteht im teleologisch verankerten Vermögen des Seienden seine je innere Bestimmung zu verwirklichen. Die *instrumentelle Macht* versteht Thomas Hobbes als Ursache für eine zu wünschende Wirkung. Eine Selbststeigerung durch eine *aktivistische Macht*, die auch als Wille zur Macht bezeichnet wird, steht in Zentrum mancher Schriften Friedrich Nietzsches. Nüchtern spricht Niklas Luhmann von *medialer Macht*, die sozial kontrollierbare Handlungen ermöglicht. Ähnlich Hannah Arendt, wenngleich mit einer aristotelischen Note. Sofern schließlich mit Norbert Elias, Foucault und Bourdieu *Figurationen der Macht* analysiert werden, gelangen die Überlegungen auch in den Bereich der empirischen Soziologie.

Wenn wir den sechsfältigen Fächer der Macht zusammenfahren, dann lässt sich in aller Kürze noch hinzufügen, dass Macht (gr. dynamis, lat. potentia) eine Möglichkeit bezeichnet und ins Register der Kreativität des Handelns gehört (vgl. Schnell 2004b). Diese bezeichnet Levinas als unverantwortliche Spielerei. Dem entgegen gilt es, Stellvertretung als eine Macht zu verstehen, die verantwortlich eingesetzt wird.

e. Stellvertretung und Macht

Stellvertretung ist eine Figuration sozialer Macht (Sofsky/Paris 1994). Die Figuration ist triadisch strukturiert:

jemand-für-jemand-anderes-einem-Dritten-gegenüber. Der Stellvertreter stellt durch eine Fürsprache eine Beziehung zwischen seinem Mandanten und einem Dritten her (Schnell 2005b). Die Stellung des Stellvertreters in der Triade ist dabei sehr (!) vielfältig. Erstens: ohne den Stellvertreter gibt es keine Triade. Zweitens: der Stellvertreter ist nur der Stellvertreter. Drittens: Der Stellvertreter bedarf, etwa wie ein Botschafter, der Anerkennung durch den Dritten. Viertens: der Stellvertreter bedarf eines Mandanten. Fünftens: es ist unklar, wer wen hervorruft: der Mandant den Stellvertreter oder der Stellvertreter den Mandanten. Diese Frage liegt bekanntlich der Kontroverse zwischen Hobbes und Locke zugrunde.

Wann ist eine Stellvertretung dann gerechtfertigt? Beim Primat des Stellvertreters, wenn dessen Worte und Taten gegenüber Dritten durch den Mandanten als eigene anerkannt werden. Beim Primat des Mandanten, wenn der Stellvertreter dem Willen des Mandanten in der Vertretung gegenüber Dritten gerecht geworden ist.

Meine These lautet nun, dass die Kreativität der Stellvertretung als soziale Macht eine Ausgestaltung der ethischen Verantwortung darstellt. Die besagte Kreativität liegt in dem *Als ob* der Stellvertretung. Der Stellvertreter »handelt nicht nur so, als ob das Kollektiv selbst handeln würde, er handelt auch so, als sei das Kollektiv selbst eine Einheit« (Sofsky/Paris 1994, 166).

Stellvertretung schafft drei Dinge, durch die Verantwortung für Andere gestaltet werden kann:

- eine Stimme, die sich öffentlich meldet,
- einen zu repräsentierenden Willen,
- die Differenz von Stellvertreter und Mandant.

Die Stellvertretung schafft somit buchstäblich etwas, das Dritten gegenüber auftreten kann. Kurz gesagt: Indem der Stellvertreter den Willen einer Gruppe gegenüber Dritten vertritt, ist er aktiv, also tätig in der Verantwortung.

f. Exkurs: Repräsentation

Um das schöpferische Element der Stellvertretung verstehen zu können, lohnt sich ein Seitenblick auf den ehrwürdigen Begriff der *Repräsentation*, mit dem die Stellvertretung verwandtschaftliche Beziehungen unterhält, wenngleich die Repräsentation der ungleich umfangreichere Diskurs ist.

Repräsentation als Stellvertretung ist in den Texten der Antike nicht nachweisbar. Dort ist die Repräsentation an das Präsens, also an die Gegenwart gebunden und bezeichnet die Vergegenwärtigung, die

Vorstellung, die Darstellung und das Bewirken (vgl. Weiß 1998). Bezo- gen sind diese Ereignisse auf die Leistungen der Seele (Psyche). Noch bei Leibniz wird die Monade als »repräsentatio mundi« (Monadologie Nr. 62) bezeichnet.

Die von Autoren wie Derrida geprägte Annahme, dass eine Repräsentation der Sache nach einer Wiederholung einer Präsenz sei, kann für die in Rede stehende Epoche nicht bestätigt werden. Gadamer erinnert daran, dass »Repraesentare Gegenwärtigseinlassen heißt« (Gadamer 1986, 146). Die dabei gemeinte Anbindung der Repräsentation an die menschliche Seele lockert sich erst im Laufe des 18. Jahrhunderts. In Wilhelm Traugott Krugs *Allgemeinem Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaft* von 1828 heißt es dann, dass der Begriff im Wesentlichen drei Verwendungen zulasse: die seelische Vorstellung eines Objekts, die wahrnehmungsmäßige Darstellung einer Sache und die Vertretung einer Person durch eine andere.

Die Repräsentation im Sinne der Stellvertretung einer Person durch eine andere ist ab dem 19. Jahrhundert, und das heißt seit der Entstehung von Staaten, die eine direkte Demokratie immer unwahrscheinlicher werden lassen, nicht mehr zu übersehen. Sie wird bereits in der *Enzyklopädie d'Alemberts* und Diderots diskutiert. Kant gibt daraufhin auch in der uns interessierenden Frage den Startschuss für die Moderne, indem er die politische Republik als ein »repräsentatives System des Volkes« (Metaphysik der Sitten, § 52) bezeichnet. Die Debatte wird nun vielfältig. Für die Romantik (Schlegel, Novalis) muss eine Repräsentation immer auch eine Weltseele vergegenwärtigen (hier ist wiederum eine Dimension der Transzendenz im Spiel), bei Hegel versöhnen sich dann die Sittlichkeit des Staates mit dem Prinzip des abstrakten Individualismus. Bis in die Gegenwart befassen wir uns mit dem Verhältnis von Staat und Religion im Licht der Frage nach Aufklärung und Moderne. Wir verfolgen dieses Verhältnis bis in die Schriften von Giorgio Agamben. Repräsentation ist, wie schon angedeutet, ein sehr reichhaltiger Diskurs (vgl. Hofmann 1990).

g. Repräsentation als Stellvertretung

Der Diskurs der Repräsentation thematisiert nun die Stellvertretung als schöpferische Macht meist dort, wo Philosophien auftreten, die zwei Themen in einer Parallelaktion abhandeln: Die Repräsentation in der Sprache und die Repräsentation in der Politik. An dieser Stelle berühren sich der Sprachdiskurs und der Machtdiskurs der Stellvertretung.

Es gibt folgende, klassische Ausgangslage: Das sprachliche Zeichen repräsentiert die Bilder der Seele des Sprechers und die Rede des politischen Repräsentanten repräsentiert den Willen des Volkes. Beide

Probleme werden parallel abgehandelt. Die entsprechenden Positionen von Locke, Hobbes, Rousseau und in der näheren Gegenwart die von Merleau-Ponty, Bourdieu, Lefort, Castoriadis und Ricœur habe ich anderswo untersucht (siehe Kap.8ff), weshalb hier lediglich als Ergebnis festgehalten werden kann:

Die uns interessierende Ansicht besagt, dass eine Repräsentation nicht – wie man aufgrund des Präfix *Re* glauben könnte – nur Abbild, Wiederholung, Nachahmung einer Bedeutung ist, die es schon gibt, sondern auch Schöpfung und Creatio von Bedeutung und damit der Gestaltung von Spielräumen. Wie unter Rekurs auf Lyotard anfänglich bereits angedeutet: Sprachliche und politische Repräsentation weisen eine Nähe zu Kreation und Ästhetik auf.

b. Die Entscheidung und der Eigensinn des Politischen

Der Konnex ethischer und machttheoretischer Aspekte der Stellvertretung impliziert, dass sich Ethik und Macht in der Stellvertretung überkreuzen, aber nicht zur Deckung kommen. Es bleibt eine Differenz, denn es gibt mehr zu verantworten als Macht einzulösen vermag. Und: es gibt Gestaltungsspielräume der Macht, die die Ethik in ihrer Strenge nicht vorschreiben kann. In der Politik sind Entscheidungen zu fällen und durchzuführen. Diese müssen sich am Ethischen messen lassen, aber es ist nicht zu erwarten, dass das Politische schlicht die Ausführung oder Anwendung des Ethischen sei, so wie wir es von einem Kochrezept her kennen. Dass Politische hat und benötigt einen Eigensinn gegenüber dem Ethischen. Dieser Eigensinn ist durch das Wesen der Entscheidung bedingt, denn eine Entscheidung basiert selten auf zureichenden ethischen Gründen. Wir folgen in dieser Sache den Ausführungen von Paul Ricœur, der die Entscheidung von der Leiblichkeit und damit vom Leitfaden der Vulnerabilität her einführt.

Zum Ausgangspunkt wählt Ricœur das Unwillentliche als Widerlager im Rahmen einer praktischen Phänomenologie des Willens. Praktisch ist die Phänomenologie, da sie sich gegen das Primat der Vorstellung und eines reinen Bewusstseins richtet. Die Willenssphäre ist als praktische von der Leiblichkeit bestimmt, in der Aktivitäten und Passivitäten zur Geltung kommen. Die »menschliche Existenz« ist somit durch eine »Bipolarität« gekennzeichnet: »Sie wird erlitten und gelenkt« (Ricœur 2016, 187). Wie schon für Merleau-Ponty bilden reine Werte und geistige Reflexionen damit keine Berufungsinstanzen mehr. Vielmehr ist eine grundlegende Vulnerabilität anzuerkennen. Ricœur startet nun mit einer »Reziprozität von Willentlichem und Unwillentlichem« (ebd., 24). Diese Formulierung ist eigentlich unglücklich gewählt, da sich die beiden Elemente der Relation wie das »Ich will« und seine »Grenzen« zueinander

verhalten. Der Ausgang liegt daher beim »Ich will«, welches wiederum drei Elemente hat: ich entscheide, ich handle, ich willige ein (27). Damit ist auch die Grundlineatur für die Durchführung des Programms der Entscheidung gegeben.

Das Entscheiden ist der Entwurf einer Handlung in der Zukunft, die das Selbst meiner selbst affirmsiert und bindet, denn ich entscheide immer auch mich dazu, etwas zu tun. Dabei komme ich nicht umhin, mich den Bedürfnissen meines Leibes zu unterwerfen. Wichtig ist, dass Ricœur den Prozess des Entscheidens einerseits gegen einen Rationalismus verteidigt, der eine Entscheidung eigentlich überflüssig macht, da sich das zu Tunde völlig eindeutig aus Geltungsgründen ergibt. Andererseits stellt er sich ebenso gegen einen Irrationalismus, der die Dezision als autoritäts- und grundlosen Akt versteht. Er spricht insofern vom »falschen Dilemma von Intellektualismus und Irrationalismus.« (192)

Die erste Position finden wir bei den Teilnehmern des kommunikativen Handels, die zweite bei Carl Schmitt, der eine Entscheidung in die Nähe eines theologischen Wunders rückt. Ricœurs heute noch gern zu lesende Beschreibungen kennen Zwischentöne. Darin erscheinen Motive (94 ff.), Verpflichtungen (159 ff.) und auch das Zögern (171 ff.). Mit Max Weber wäre noch das Verflachende des Alltags zu erwähnen, das Entscheidungen aufschiebt und Provisorien erzeugt, die statt einer Entscheidung andauern.

Um nun den Eigensinn des Politischen und seine Macht betonen zu können, wollen wir nachfolgendes Schema zugrunde legen, das die Entscheidung in einen Kontext mit Handlung und Überlegung versetzt.

1) Zustand/ Status	2) Beratung, Überlegung	3) Entschei- dung	4) Handeln	5) Ziel
Ethischer Ausgangspunkt, der die Frage »Was soll ich tun?« provoziert und damit die Beratung anstößt	ermittelt Gründe. Für/Wider bestimmte Mittel bzw. Ziele	eine auf Gründen beruhende Wahl über Mittel bzw. Ziele	strebendes Tun, das sich auf Gründe stützt und die ausgewählten Mittel benutzt, um das Ziel zu erreichen	Endpunkt, an dem sich eine Handlung realisiert/vollendet (neuer, ethisch relevanter Zustand/ Status ist gegeben)

Wenn die Gründe unter Punkt 2 besonders stark und einsichtig sind (aufgrund von genug Informationen und Beratungszeit), dann fällt die Entscheidung nicht schwer und ist die Entscheidung auch nicht schwer zu

verantworten. Die Entscheidung ist ein schwaches Glied in der Kette. In diesem Sinne spricht Aristoteles davon, dass die Entscheidung immer »gemäß der Überlegung« (N. Ethik, 1113 a 10) erfolgt.

Wenn die Gründe jedoch besonders schwach sind (aufgrund von geringen Informationen und Zeitdruck), dann fällt die Entscheidung schwer und ist die Entscheidung auch schwer zu verantworten. Die Entscheidung ist plötzlich ein starkes Glied in der Kette. In diesem Sinne stellt Derrida fest, dass sich eine »Verantwortung oder Entscheidung nicht in einem Wissen als solchem fundieren oder rechtfertigen lässt, ohne den Sprung irgendeiner Diskontinuität oder radikalen Heterogenität zwischen beiden Bereichen.« (Derrida 2003, 194)

Die Schwäche der Gründe wird durch die Autorität der Entscheidung ausgeglichen. Wenn niemand begründet sagen kann, was getan/wie es getan werden soll, es aber dennoch geschehen soll, muss jemand entscheiden und das heißt, als anerkannter Wortführer festlegen, was(Ziel)/wie(Mittel) zu geschehen hat! Auf dem Weg zur Handlung schlägt in der Diskontinuität zwischen Grund und Entscheidung die Stunde der Autorität, der Kreation und der Macht.

Wenn Levinas betont, dass »die Politik von der Ethik aus kontrollierbar und kritisierbar bleiben muß« (Levinas 1986, 62), dann ist damit gesagt, das Politik kein wertfreier Dezisionismus ist, sondern an Verantwortung gemessen werde müsse. Aber dazu benötigt Politik Spielräume für Entscheidungen. Das Politische befindet sich in einem Spannungsfeld zwischen ethischem Anspruch und eigenem Gewicht an Macht, weil es politisch etwas zu gestalten (Castoriadis) und zu entscheiden (Derrida) gibt. Ein Ethizismus, der aus der Ethik ein Gesinnungsgericht macht, ist ein Problem für die Demokratie. Hans Jonas hat mit diesem Problem zu kämpfen, wenn er den Schutzbereich des Ethischen über das Ich, das Du und die Dritten hinaus erweitern möchte.

15) H. Jonas: Zeit der Verantwortung

Das Verhältnis von Ethischem zu Politischem ist ein Spannungsfeld. Beide Relata können nicht aufeinander reduziert werden. Das hat uns die Beschäftigung mit Emmanuel Levinas gelehrt. Es gibt jedoch immer wieder Vorschläge, eine der beiden Elemente als Primat anzusehen. Für Cornelius Castoriadis ist es zweifellos das Politische. Im Werk von Hans Jonas begegnet uns eine Ethik, die ihren Schutzbereich über das Humane hinaus erweitert, die aber keine politische Philosophie hat und daher zu einem ethischen Rigorismus neigt, der sogar inhuman zu werden geschafft hat, die ökologische und die soziale Frage miteinander zu verbinden und sich stattdessen nur auf das Schicksal »kleiner Vögel« (Latour 2018, 69) konzentriert hat. Gleichwohl soll der Versuch, das Ethische über die Differenz von Person und Sache hinauszuführen, in der Person von Hans Jonas gewürdigt werden.

a. Die Zeit und die Ethik

In der berühmten *Beilage III* seiner *Krisis-Schrift* bemerkt Edmund Husserl an einer prominenten Stelle: »Das historisch an sich Erste ist unsere Gegenwart.« (Husserl 1976, 382) Husserl meint damit, dass die Gegenwart der privilegierte Modus der Zeit ist, da sich von ihr her die Zeit überhaupt erst erschließen lässt. Die Rede von Zukunft und Vergangenheit setzt eben die Gegenwart voraus. Ohne Gegenwart keine Zeit! Husserl folgt hier, wie Derrida ausführlich dargelegt hat, der Präsenztheorie des Augustinus. Das Sein der Zeit entspringt aus der Gegenwärtigkeit. Dieser Vorrang der Gegenwart ist jedoch keineswegs unschuldig oder unstrittig hinzunehmen, wie die Diskussionen zwischen Husserl, Heidegger und Levinas gezeigt haben. Könnte das angebliche Privileg der Gegenwart nicht zu der Ansicht verleiten, dass die Gegenwart wertvoller als alle andere Zeit ist, ja dass die Gegenwart besonderen Schutz und besondere Vorrechte benötigt? Mit dieser Frage sind wir bei Hans Jonas angelangt.

Jonas kann als ein Kritiker des bloßen Vorrangs der Gegenwart im Konzert der Zeiten verstanden werden. Die *Merkmale bisheriger Ethik*, die Jonas zu Beginn seines *Prinzips Verantwortung* zusammenstellt, laufen darauf hinaus, dass die Zeit der Ethik »immer die Gegenwart ist« (Jonas 1979, 25) und zwar die des Seins bzw. des Menschen. Die bisherige Ethik, wie Jonas mit großer Geste resümiert, ist somit auf die »Teilhaber einer gemeinsamen Gegenwart« (ebd., 23) fokussiert, weiterhin dem raum-zeitlichen Nahkreis verpflichtet und schließlich instrumentell

gegenüber der Natur ausgerichtet. Welche Gefahren diese Haltung in sich birgt, lernen im Zeitalter der technologischen Zivilisation viele Kinder bereits in der Schule. Gegen diese Gefahren richtet Jonas sein Werk, das bekanntlich für ein »Umdenken in den Grundlagen der Ethik« (29) eintritt. Dementsprechend kommt es erstens darauf an, die instrumentelle Grundhaltung gegenüber der Natur durch den Nachweis einer Seinszugehörigkeit des Menschen zu ersetzen. Die ethischen Bemühungen um das Sein müssen zweitens auch der Vergangenheit und der Zukunft gelten können, so dass die Ethik insgesamt von der Fixierung auf die Gegenwart gelöst wird. Positiv gesagt: indem der Ethik Zeit gegeben wird, entsteht eine Zeit der Verantwortung. Jonas hebt hervor, dass der Mensch auf die »Biosphäre als Ganzes« (ebd.) und auf die »biologische Ordnung« (Jonas 1985, 161) bezogen sei. Um verstehen zu können, was damit gemeint sein mag, ist ein kurzer Blick auf Jonas' Philosophie vor der Ethik nötig (vgl. auch: Ricœur 1992). Ich beschränke mich hier auf einen sehr kurzen Blick, der natürlich Detailinterpretationen nicht ersetzen kann und will.

b. Abstand und Bezogenheit

Bekanntlich studierte der junge Hans Jonas die Phänomenologie und befasste sich im Ausgang von Heidegger und Bultmann mit dem Problem der Daseinshaltung, welches er als durch die Jahre hindurchgehend mitverfolgte.

Die Griechen betrachteten das Dasein wie einen Teil des Kosmos. Der Kosmos ist, Platon zufolge, ein »Ganzes und Geordnetes« (Gorgias 508a). Das In-der-Welt-Sein ist wörtlich zu verstehen. Das Dasein ist hier beheimatet und aufgehoben. Den *Gnostikern* ist die Welt das Gegenteil einer Heimat. In ihr ist der Mensch fremd und sich fremd. Er versucht in seiner Innerlichkeit Halt zu finden, die von der Natur oder Gott bevölkert sein soll, je nach Akzentuierung. Zwischen Stoa und Christentum existieren verschiedene Orientierungsmöglichkeiten (vgl. Wetz 1994, 38ff).

Die Philosophie der *modernen Existenz* erschließt Jonas nach der bekannten Formel, dass die existentialistische Lesart der Gnosis wiederum eine gnostische Interpretation der modernen Existenz impliziere. Das Ergebnis lautet, sehr kurz gesagt, dass auch hier das Prinzip der Distanz gegenüber Welt und Natur vorherrscht. Denken wir nur an Jean-Paul Sartre, der den Menschen zur Freiheit verurteilt sieht und »die Freiheit ... als Nichtung des Gegebenen« (Sartre 1982, 610) auffasst. Richtig ist daran wohl, dass der Mensch nicht schlechthin in die Ordnung der Dinge eingereiht werden kann, so dass die Nichtung ihn als Menschen durchaus mit definiert. Nicht zufällig bezog der Existentialismus Impulse aus dem Widerstand gegen den Totalitarismus.

Doch die Ablösung von der Welt kann nicht alles sein. Schließlich müsste die Freiheit spätestens nach der Negation für etwas Lohnenswertes eintreten und eine positive Verankerung in der Welt finden, wenn sie nicht in einer grundsätzlichen Opposition verkümmern will.

Die *Konsequenz* aus der Analyse der Daseinshaltung ist der Schritt zu einer philosophischen Biologie. Damit ist keine Rückkehr zur griechischen Metaphysik und Teleologie gemeint, sondern ein Wiedereintritt des Menschen in die Welt und in die Natur. Die Figur des Wiedereintritts bedeutet, dass der Reduktion des Daseins auf sich selbst, sei sie nun aus Selbstüberheblichkeit gegenüber oder aus Angst vor der Welt entstanden, durch eine Übergabe des Daseins an die Welt begegnet wird. Wer immer nur wieder eintritt, ist ein anderer als der, der nie fort gewesen ist, weil er quasi zu spät kommt, um miterleben zu können, wie es ursprünglich war. Das Dasein ist Teil des Seins, also gegenwärtig und zugleich abwesend, weil in der Zeit zerstreut. An die Stelle eines Ursprungs tritt die Frage, wie der Mensch sich *jetzt* zu verstehen hat.

Aristoteles betrachtet den Menschen als einen Künstler, der die Natur ergänzt und zwar im Sinne der Natur, wie Hans Blumenberg gezeigt hat. Jonas kommt hingegen an der seit Hobbes geltenden Annahme nicht vorbei, dass der Mensch ein Künstler ist, der in der Natur keine zureichende Vorlage für sein Tun findet. Somit kann Jonas' Annahme, dass die Naturwesen teleologisch strukturiert sind, nicht nur im Sinne der klassischen Metaphysik gemeint sein. Sie müsste vielmehr so verstanden werden, dass der Mensch zunächst einmal situiert ist, noch bevor er sich eigener Freiheiten zu bemächtigen vermag. Die Situierung wird allerdings erst beim Versuch radikaler Abständigkeit von der Welt und der Natur erfahren. Sie nötigt zum Wiedereintritt, also zur Korrektur des Glaubens an die Eigenständigkeit (des Stehens allein in sich selbst) durch die Einsicht in die Verankerung des Daseins in der Welt. Ich behaupte, dass Jonas selbst so etwas auch hat sagen wollen und zwar positiv. Wir lesen im III. Lehrbrief, den er an seine Frau Lore am 31. März 1944 schrieb: »Das Leben hat prinzipiellen Abstand von der Welt, aus deren Homogenität die Form sich besondert und auf ihre Eigenheit zurückgezogen hat: Doch eben dieser Abstand bietet die Dimension für Bezogenheit auf Welt, die in den bezeichneten notwendigen Realbeziehungen wurzelt.« (Jonas 2003, 362) Wir können hier quasi eine Dialektik von – mit Jonas eigenen Worten gesprochen - *Abstand und Bezogenheit* als Grundmotiv entdecken.

Mensch und Natur wäre somit eine gewisse Einheit. »Ist der Mensch mit den Tieren verwandt, dann«, so folgert Jonas, »sind auch die Tiere mit dem Menschen verwandt und dann in Graden Träger jener Innerlichkeit, deren sich der Mensch, der vorgeschrittenste ihrer Gattung, in sich selbst bewusst ist.« (Jonas 1992, 17) Das ist die eine Seite, zugleich gilt aber, dass Teleologie auch besagt, dass der Mensch die Erhaltung seiner

selbst im Sein anstrebt und das möglicherweise so sehr gegen seine Verwandten, dass er die ganze Welt zerstört. Vor negativer Geschichtsphilosophie ist hier zu warnen, denn die Seinszugehörigkeit beinhaltet immer eine Distanz. Der Mensch vermag zu beobachten, was er tut. Die Konsequenz dieser Feststellung lautet bekanntlich, dass Jonas' philosophische Biologie die Möglichkeit eröffnet, Ontologie und Ethik zusammen zu diskutieren.

Die Ausgangsthese, die Jonas' vorethische Philosophie der Ethik bereitstellt, besagt, dass das Sein »meiner Macht ausgesetzt« und »ihr zugleich anvertraut ist.« (ebd., 132) Das Dasein behauptet sich gegenüber der Welt und der Natur, von denen es zugleich abhängig ist und bleibt. Mit der Omnipotenz durch die Technologie wächst auch die Verantwortung des Daseins für das Sein und zwar über die Gegenwart, auf die die bisherige Ethik begrenzt war, hinaus.

Bevor wir die Spannweite der Verantwortung ausmessen, möchte ich kurz darauf hinweisen, dass an dieser Stelle eine interessante Übereinstimmung mit dem Werk Hannah Arendts besteht. Beiden, Jonas und Arendt, geht es um das Verhältnis von Sein und Zeit im Hinblick auf die Welt. Arendt möchte den weltlichen Erscheinungsraum im Dasein erhalten und setzt deshalb einen (bei ihr positiv besetzten) Begriff der Macht ein und zwar im Rahmen einer politischen Phänomenologie (vgl. Schnell 1995, 258ff) Jonas möchte das Leben auf der Erde im Dasein erhalten und setzt deshalb den Begriff der Verantwortung ein und zwar im Rahmen einer Ethik.

c. Verantwortung für die Zukunft

Eine ethisch relevante Beziehung zur Zukunft als Verantwortung für Zukünftigkeit impliziert offenbar eine scharfe Ablehnung eines ästhetischen Verhältnisses zur Zukunft. Zum *Prinzip Hoffnung* gehört, wie Gert Ueding gezeigt hat, auch das Utopische im Sinne »schöpferischer Produktivität« und »künstlerischer Arbeit« (Ueding 1985, 297) welches sich auf Lücken in einer Ontologie des Noch-Nicht-Seienden, aber immerhin Möglichen, berufen kann (vgl. Bloch 1974, 31f). Gegen diese Ontologie spricht, dass der Ästhetizismus keine Verbindlichkeit enthält. Wenn etwas zu tun möglich wäre, heißt das noch nicht, dass es auch tatsächlich zu tun ist. Jonas macht deshalb die Zukünftigkeit zum Gegenstand des Ethischen und einer neu zu verstehenden Imperativität. Demnach kommt es darauf an, die »physische Welt« (Jonas 1979, 35) zu erhalten, die »zukünftige Integrität des Menschen« (ebd., 36) zu sichern, damit »Nachkommen« (85), ja damit »eine Menschheit sei« (90). Die realisierte Zukünftigkeit vollzieht sich als Sterblichkeit und Gebürtlichkeit. Dem Abschied steht die »Zufuhr von Andersheit« (Jonas 1985, 160)

entgegen; beide Modi sind offensichtlich Teile einer Gesamtlogik. Jonas schlichtet damit den zwischen Martin Heidegger und Hannah Arendt bestehenden Streit um die Vorrangigkeit der Sterblichkeit bzw. der Gebürtlichkeit (vgl. Schnell 2004c), indem er beide Existentialien im Rahmen einer Gesamtlogik akzeptiert. Das hat allerdings die äußerst wichtige Konsequenz, dass die Sterblichkeit aus den ethisch relevanten zukünftigen Menschen je ein gewesenes Leben macht. Ist Leben, das aus der Zukunft in die Gewesenheit übergeht, eines, das seine ethische Relevanz verliert? Oder sind wir auch verantwortlich für die Vergangenheit? Wenn nicht, wann fängt die Vergangenheit an, um wie viel Uhr bin ich meiner Verantwortung ledig?

Aus der Verantwortung für die Zukunft folgt nicht notwendig die Strategie, dass eine »schlechte Prognose« stets einen »Vorrang vor der guten« (Jonas 1979, 70) haben sollte. Auch ist eine nicht-demokratische »Pause der Freiheit« (Jonas 1992, 146), die auf den Ethizismus bei Jonas hinweist, sicher keine zwingende Maßnahme. Die Verantwortung bürdet uns die Sorge um die »ferne Zukunft« (Jonas 1979, 28) auf. Diese Nicht-Indifferenz definiert keine Strategien und erfordert deshalb einen starken politischen und wohl auch kreativen Diskurs, jedenfalls einen stärkeren als Jonas selbst zuzugestehen bereit war.

d. Verantwortung für die Vergangenheit

Eine Zukunftsethik kommt an der Frage nicht vorbei, wie eine ethisch relevante Beziehung der Gegenwart zu den Menschen der Vergangenheit aussieht, die einst eine Zukunft hatten, derer sie jedoch dadurch beraubt wurden, dass sie zu Opfern der Geschichte gemacht worden sind. Diese Frage kann, um Anschluss an Jonas' Ethik zu finden, zunächst als Problem der technologischen Zivilisation formuliert werden. Ich erinnere daran, dass Herbert Marcuse das Dritte Reich als eine »Technokratie« (Marcuse 1941, 337) gedeutet hat. Dem entsprechend versteht Hannah Arendt in ihrem Buch Adolf Eichmann als einen Technokraten, der noch aus heutiger Sicht unüberschaubare Katastrophen mitverursacht hat. Wie sich hier der Einfluss von Heideggers Technikkritik auf Marcuse und Arendt geltend macht, möchte ich nicht diskutieren. Wichtiger sind die Rudimente, die sich bei Jonas hinsichtlich einer Verantwortung für die Vergangenheit finden lassen und die etwa eine »Zeugenschaft« für die »großen Gequälten« (Jonas 1979, 381) betreffen.

Jene Rudimente enthalten die Arbeiten, die sich ausdrücklich mit dem Verhältnis zur Vergangenheit beschäftigen, sei es mit dem Verhältnis von Vergangenheit und Wahrheit oder sei es mit dem Gedenken an Auschwitz im Angesicht Gottes.

Für Jonas ist das Sein der Vergangenheit eine Frage der »Präsenz des Gewesenen« (Jonas 1992, 175), dessen Gegenwärtigkeit von einer »Zeugenschaft für Vergangenes« (ebd., 178) abhängig ist. Diesen fruchtbaren Gedankenbettet Jonas nun in die Suche nach einem »ewigen Gedächtnis« (186) ein. Wir berühren hier die Gretchenfrage nach dem Status der Theologie. Diese für keine wahrhafte Ethik auf der Welt leicht zu beantwortende Frage möchte ich hier allerdings stark abkürzen. Der im Zusammenhang mit einem Gedenken an Auschwitz eingeführte Mythos vom Gottesbegriff (das ist sicherlich ein Paradox!) ist kein inkonsequenter Gottesbeweis, wie Reinhard Löw meinte (vgl. Löw 1994), sondern die Einsicht in das Gewicht der, wie Albrecht Wellmer betont, »Endlichkeit des Menschen« (Wellmer 1992, 253). Die Gegenwart trägt die Verantwortung für die Bezeugung der Vergangenheit. Das heißt: Verantwortung für die Bezeugung der Gewesenheit anderer Menschen, denen etwas widerfahren ist. Von dieser Verantwortung hängt die Würde des gewesenen Lebens ab. Die Nicht-Indifferenz gegenüber der Vergangenheit gründet in einer doppelten Schuld: Wir schulden denen Dank, die geholfen haben, uns zu denen zu machen, die wir heute sind *und*: Wir schulden denen Erinnerung, die zu Opfern gemacht worden sind, wenn auch nicht durch uns persönlich, so doch durch die Stiftung unserer Tradition.

e. Verantwortung der Gegenwart und in der Gegenwart

Zukunft und Vergangenheit verweisen auf die Gegenwart, wie Husserl hervorhebt. In der Ethik gilt, dass die Verantwortung für die Zukunft und die Vergangenheit ohne Verantwortung der Gegenwart in der Gegenwart nicht möglich wäre. Das *Kernstück der Verantwortung* ist deshalb die Nichtindifferenz der Gegenwart. Sie ist es, die sich der Verantwortung nicht entziehen kann und daher anzuerkennen hat, dass sie als Gegenwart für die Zukunft verantwortlich ist und zwar mit Hinblick auf die Verschuldung gegenüber der Vergangenheit. Die *Zeit der Verantwortung* überschreitet die Konzentration auf die Gegenwart, wie sie von der bisherigen Ethik praktiziert worden ist und erstreckt sich nun auf jene »drei in der Zeitlichkeit implizierten Richtungen« (Ricœur 1996, 356).

Das Dasein ist gleichermaßen definiert durch eine Zugehörigkeit zu Welt und Natur, durch einen Abstand des Machtvorsprungs und durch Verantwortung und zwar »für« das Sein und »vor« (Jonas 1992, 131) dem Sein. Aber wieso sollte mich das in der *Gegenwart* überhaupt etwas angehen?

Jonas führt hier die ethische Figur des Anrufs oder »Appells« (Jonas 1979, 29) ein. Er spricht auch von einem »Anspruch auf Sein« (ebd., 84), der »an mich« (Jonas 1992, 131) ergeht und »mich meint« (ebd., 132). Es handelt sich dabei insofern um eine heteronome Affektion (vgl.

Jonas 1979, 170), als dieser Anspruch nicht auf die Autonomie des Daseins reduzierbar ist. Jonas hebt ausdrücklich hervor: eine »Andersheit nimmt von meiner Verantwortung Besitz und keine Aneignung ist hier intendiert« (ebd., 166) Ich bin ethisch gebunden, weil mich der »Anruf« des Seins »in seine Pflicht nimmt« (Jonas 1992, 132). Man könnte hier von einem Faktum des »Ontologischen Imperativs« (ebd., 141) sprechen, oder besser von einem *Faktum der Imperativität*. Die Grundsituation der Verantwortung ist notwendigerweise asymmetrisch, weil man vom Sein keine Gegenleistung erwarten kann, jedenfalls keine, wie sie die Reziprozitätstheorien seit Aristoteles verlangen.

f. Ethik ohne Metaphysik

Ich würde diese Gedanken zur Imperativität gerne so verstehen, dass ein Unterschied zwischen Ontologie und Metaphysik gemacht werden kann. Das Dasein wäre dann in ethischer Hinsicht dadurch definiert, auf den Anruf und Anspruch des Seins eingehen zu müssen. Dieser Anspruch ist kein Geltungsanspruch, den wir mit der Rede erheben, sondern ein Anspruch, der an uns ergeht und durch den sich das Dasein gegenwärtig auf die Spur derer gestellt vorfindet, die zu eigener Rede nicht mächtig sind, wie eben die Menschen der Vergangenheit (die Opfer von Tschernobyl) oder die künftigen Generationen. Das Dasein tut im Leben, was immer es tut, allerdings in eine Verantwortung gestellt, deren Reichweite der erwähnten Zeit entspricht. Wie wir die Verantwortung erfüllen, ist damit aber noch nicht gesagt. Eine metaphysische Ordnung, die das festlegen wollte, ist abzulehnen, auch gegenüber Jonas. Die Weise der Verantwortungsausübung kann heutzutage nur der Gegenstand politischer Diskurse und des öffentlichen Gebrauches der Vernunft sein.

Die Bedeutung von Jonas' Anliegen wird deutlich, wenn wir noch einmal zurückblicken. Etwa 20 Jahre vor der Erstpublikation des *Prinzips Verantwortung* stellte Arnold Gehlen fest, dass die Ethik die Seele im technischen Zeitalter im Stich lasse. Für den Fortschritt und dessen Folgen sei »niemand verantwortlich« (Gehlen 1961, 139f) zu machen, da die Ethik nur die jeweilige Gegenwart abdecke. Eine, wie Gehlen ausdrücklich feststellt, »Ferneethik der Verpflichtung gegen nicht Anwesende« (ebd., 140) wäre hingegen noch nicht in Sicht und deshalb umso notwendiger.

Jonas hat eine Antwort auf dieses Problem gegeben. Sie besagt, dass wir Verantwortung tragen für alle Lebewesen, ohne von diesen de jure eine Gegenleistung verlangen zu können. Die den Gnostikern versagte Erfahrung, nämlich das Heimischwerden in der Welt ist im Zeitalter der Technologie an die Übernahme dieser Verantwortung gebunden, welche für uns eine permanente Überforderung darstellt. Der positive Sinn

dieser Überforderung bedeutet, dass es mehr zu verantworten gibt als zu tun möglich ist. Die Politik bleibt in der Verantwortung, die keine abzählbare Schuld ist, auch nicht durch ein ontologisch fragwürdiges piecemeal-engineering. Zukunftsverantwortung ist eine rationale Aufgabe, die sich nicht in einem sozialtechnologischen Versicherungs- und Vorsorgestaat erschöpft. In diesem Sinne ist Demokratie eine Vertagte. Zugleich steht die auf die Zukunft geworfene Gegenwart in der Schuld der Vergangenheit. In diesem Sinne ist die Demokratie eine Nachträgliche.

g. Fünf offene Fragen

Meine durchaus eigenwillige Darstellung lässt mindestens fünf Fragen unbeantwortet. Sie betreffen jeweils das Verhältnis von (1) *Sein und Soll*, (2) *Jemand und Etwas*, (3) *Verpflichtung und Freiheit*, (4) *Leben und Dasein*, (5) *Jonas und Levinas*. Ich beschränke mich auf eine kurze Skizze.

Zunächst einmal gilt, dass der Dualismus von Sein und Sollen kein Dogma darstellt, sondern ein Konzept, das in David Humes Lehre des *moral sense* Sinn macht. Seit Hume wird dieser Dualismus als Differenz von deskriptiven und präskriptiven Sätzen behandelt. Mit einer bloßen Analytik als Unterscheidungskriterium ist es hier allerdings nicht getan, wie der Sprechakttheoretiker Searle gezeigt hat. Hans Jonas kann einen Dualismus von Sein und Sollen seinerseits nicht akzeptieren, sofern er beinhaltet, dass das Sein als solches ethisch wertlos ist (vgl. Jonas 1994, 401ff). Eine Reduktion des Sollens auf das Sein ist hingegen auch problematisch, weil sie auf eine Metaphysik hinausliefe. Wenn wir mit Paul Ricœur den Übergang vom Prinzip Leben zum Prinzip Verantwortung als »wichtigen Schlüssel« (Ricœur 1992, 314) betrachten, dann wäre es überlegenswert, ob jener Anspruch, der das Dasein affiziert nicht als der Ausdifferenzierung von Sein und Sollen vorgängig angesehen werden könnte. Der Anspruch hätte den schon mehrfach erwähnten Status der Nicht-Indifferenz. Indem er mich anspricht, lässt er mich nicht-gleichgültig. In der Folge dieser Sichtweise könnten die seit Heidegger alternativ diskutierten Bereiche von Ethik und Ontologie zusammengesehen werden, vielleicht im Ausgang von einer »Ontologie der Andersheit« (Ricœur 1996, 389; Schnell 2001, 248ff).

Eine weitere offene Frage lautet: Für wen oder was bin ich eigentlich verantwortlich? Gilt meine Sorge konkreten Menschen, der Menschen-gattung oder dem Sein? Bin ich für jemanden oder für etwas verantwortlich? Jonas schwankt zwischen beiden Motiven. Das muss kein Nachteil sein, wenn es zu zeigen gelänge, dass der an das Dasein gerichtete Anspruch von sich aus der Unterscheidung zwischen Jemand und Etwas vorausginge. Dann stünde eine Debatte mit Husserl und Levinas an, da beide die Fremderfahrung auf die Unterscheidung der Andere/das Andere

gründen. Diese Debatte würde wiederum Rückwirkungen auf den Begriff der Verantwortung und auch der Vulnerabilität haben (vgl. dazu: Ricœur 1994, 61ff).

Außerdem stellt sich die Frage, in welchem Maße die Nicht-Indifferenz des Anrufs, der das Dasein affiziert, unausweichlich ist. Auch hier ist ein Schwanken zu verzeichnen. Der Sache nach geht es, wie Jonas wohl selbst erkennt, um eine bestimmte Dimension des Verhältnisses von Autonomie und Heteronomie (vgl. Jonas 1979, 170f). Konkret gefragt: wird das Dasein nun affiziert oder handelt es sich nur um eine »Selbstbereitung zu der Bereitschaft, sich affizieren zu lassen« (ebd., 65), wie es im Zusammenhang der *Heuristik der Furcht* heißt? An dieser Stelle müsste die Debatte zwischen Kant und Jonas noch einmal aufgenommen werden. Das Thema wäre die Unmöglichkeit einer reinen Selbstverpflichtung, von der Hobbes sagt: Wenn alle Verbindlichkeit auf Selbstverpflichtung beruht, dann kann man sich auch entscheiden, sich nicht zu verpflichten. Der Zugang zum Ethischen wäre wie in Kafkas *Prozess* für immer versperrt.

Jonas antwortet auf die Frage, ob sich das Leben als rein an-sich Seiendes verstehen lässt (Biologie) oder durch eine Geworfenheit (Heidegger). Ich bin, wie beschrieben, bei Jonas auf das Motiv einer *Differenz* gestoßen: Das Dasein findet sich als dem Sein, der Geschichte und der Natur zugehörig vor und zwar aus der Position eines Abstandes und einer Distanz, die nicht nur Macht auszuüben, sondern auch Verantwortung zu übernehmen ermöglicht. Wenn Jonas in diesem Zusammenhang gelegentlich betont, dass *uns die Evolution etwas sage* (Jonas 1992, 11ff) müssten, um ein rechtes Verständnis zu gewinnen, drei Dinge voneinander unterschieden werden. Zunächst wird betont, dass die Naturphilosophie Basis der Ethik sein könnte. Weiterhin ist die Frage, was uns die Evolution sagt, nur im Durchgang durch den Konflikt der Interpretationen zu klären. Schließlich soll festgehalten werden, dass uns die Natur überhaupt etwas angeht. Diese Nicht-Indifferenz verbindet Natur, Mensch und Ethik miteinander, allerdings im Licht einer Grenze. Sie muss nämlich das, was im Zeichen der Nicht-Indifferenz zu tun wäre, den Institutionen, der Politik und dem Recht überlassen. In diesem Sektor hat das Gesamtwerk von Jonas nicht sehr viel zu bieten! Die Politik wird durch einen Ethizismus dirigiert. Sie soll Werte strikt und ohne Kompromisse zuzulassen, umsetzen. Als ultima ratio befürwortet Jonas eine undemokratische Tyrannie, die »der Freiheit eine Pause« (Jonas 1992, 146) verschafft. Denn »Tyrannie ist immer noch besser als der Untergang.« (ebd., 145). Ein Eigengewicht des Politischen, wie wir es bei Castoriadis und Lefort finden könnten, ist Jonas fremd. Jonas ist ein Ethiker ohne Politik!

Schließlich bleibt noch einmal die Frage der *Verbindlichkeit* der Ethik anzusprechen. Woher weiß ich, wie erfahre ich, dass ich gemeint bin?

Hobbes gründet die Verbindlichkeit auf eine freie Entscheidung, die ich jederzeit wieder umstoßen könnte. Levinas denkt ganz im Gegenteil das Dasein als in Verantwortung eingesetzt. Bei Jonas findet sich, wie schon beschrieben, das Motiv des Appells oder Anrufs, allerdings vor dem Hintergrund einer in diesem Punkt unentschiedenen Ontologie. Die Transzendenz des Seins oder eine Ontologie der Andersheit ist bei Jonas natürlich kein radikales Motiv. Aber ein Sein, das einen Anspruch an mich stellt, müsste eine Selbstdifferenz in sich enthalten, die von den Bahnen der klassischen Harmonie des Seins abweicht. Die Affizierung durch den Anruf trifft bei Jonas merkwürdigerweise nicht auf das Hören (Kant, Levinas), sondern auf das Sehen (vgl. Jonas 1994, 233ff), an dem wiederum eine eigene Art von Passivität (Husserl) herausgearbeitet werden müsste.

b. Verhältnis zur Diskursethik

Zum Abschluss möchte ich kurz auf das Verhältnis zur Diskursethik eingehen, um klären zu können, welchen Typus von Ethik Hans Jonas vertritt.

Für Jonas ist die Elternschaft bekanntlich das »Urbild aller Verantwortung« (Jonas 1979, 234). Ihr sei der »Fortfall der Reziprozität« (ebd., 84) eigen. An dieser Stelle setzt der Kommentar der Diskursethik mit dem Argument ein, dass Verantwortung durch das formale Prinzip der verallgemeinerten Gegenseitigkeit zu begründen sei (vgl. Apel 1988, 196ff). Begründung sei Letztbegründung und besage, dass wenn ein Subjekt argumentiert, die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft und damit die »Vernunft des intersubjektiv gültigen Denkens« (ebd., 255) bereits notwendigerweise anerkannt worden ist. Wer dem widerspricht oder zuwiderhandelt begeht einen »Selbstwiderspruch« (256), der wiederum eine differenzierte Taxonomie zulässt. Die Diskursethik ist eine Fortsetzung der formalen Logik mit anderen Mitteln. Als Argumentationsethik richtet sie sich, wie der in Stein gemeißelte Satz von Habermas sagt, an »sprach- und handlungsfähige Subjekte« (Habermas 1991, 219). Und was ist mit den anderen Lebewesen?

Aristoteles, der Erfinder der Theorie vom Selbstwiderspruch, sagt: Wer die Grundsätze der Logik nicht beherzigt, sinkt auf das Niveau einer Pflanze herab (vgl. Met. 1006 a 10ff). Die Verbannung aus der Logik hat vier Konsequenzen: von Pflanzen erwartet man nichts, sie können in keinem Reziprozitätsverhältnis zu mir stehen, sie sind das Vorbild des *permanent vegetative state* wie es in der Medizin heißt und sie gehören nicht in den Schutzbereich des Ethischen. Von der Reziprozitätsethik werden nur sprach- und handlungsfähige Subjekte als sie selbst beachtet, andere Lebewesen sind nur assoziiert, da keine ständigen Mitglieder

im Schutzbereich des Ethischen. Aus Sicht einer Ethik der Heilberufe, die Jonas stets ein Anliegen war und wie sie heute im Ausgang von Jonas konzipiert wird, ich verweise nur auf die Heilpädagogik und auf die Pflegewissenschaft, lautet die Konsequenz aus alldem: kranke, behinderte und pflegebedürftige Menschen fallen aus dem Schutzbereich des Ethischen heraus.

Wenn Habermas später im Zusammenhang mit der sogenannten liberalen Eugenik erklärt, dass Lebewesen auch dann unverfügbar sein können, wenn sie nicht den Status sprach- und handlungsfähiger Subjekte besitzen, dann handelt es sich hier um eine, vielleicht sogar begrüßenswerte theoretische Inkonsequenz, die daher röhrt, dass der Diskursethik nun auch noch der Wertbegriff des Pragmatismus einverleibt werden soll (vgl. Schnell 2002).

Hans Jonas vertritt den Typus einer Achtungs- und Schutzhethik, die die Schutzwürdigkeit nicht an den Nachweis des richtigen Gebrauchs der Logik knüpft. Sie beginnt mit der Zumutung der Verantwortung, auch und gerade in asymmetrischen Situationen. Asymmetrie ist natürlich nicht alles, sie kann und soll Gleichberechtigung und -behandlung nicht ersetzen, sie ist aber ein unverzichtbarer Ausgangspunkt dafür, dass der Schutzbereich des Ethischen auf und durch die *Zeit der Verantwortung* ausgeweitet werden kann. Hans Jonas ist ein Gründervater für uns und unsere heutigen Projekte, die sich in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft einsetzen für eine nichtexklusive Ethik zugunsten derer, die anders sind als wir selbst (vgl. Schnell 2017).

Die Zeit der Verantwortung ist auf alle Dimensionen der Zeitlichkeit zu beziehen: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft. Damit wird das Ethische zur Grundhaltung schlechthin. Wir werden das Anliegen von Hans Jonas, den Schutzbereich des Ethischen über die Differenz von Person und Sache hinaus zu erweitern, beibehalten und uns Bruno Latour zuwenden. Von ihm möchten wir wissen, wie eine ökologische Politik aussehen könnte, die sich aus den Zwängen eines Ethizismus befreit hat und deshalb auch einen politischen Beitrag zum Verständnis von Demokratie leisten kann.

16) B. Latour: Das Terrestrische als Politik-Akteur

»Jedes Buch ist der Tod eines Baumes.«
(Saint-John Perse, Seemarken)

Das Verhältnis zwischen Ethischem und Politischem ist ein Spannungsfeld. Beide können nicht aufeinander reduziert werden, wie wir bei der Beschäftigung mit Emmanuel Levinas gesehen haben. Es gibt jedoch immer wieder Vorschläge, eine der beiden Relata als Primat anzusehen. Für Cornelius Castoriadis ist es zweifellos das Politische. Im Werk von Hans Jonas begegnen uns eine Ethik, die ihren Schutzbereich über das Humane hinaus erweitert, die aber keine politische Philosophie hat und daher zu einem ethischen Rigorismus neigt, der sogar inhuman oder doch zumindest undemokratisch werden kann. Bruno Latour zufolge ist die Ökologiebewegung gescheitert, weil sie es nicht geschafft hat, die ökologische und die soziale Frage miteinander zu verbinden und sich stattdessen nur auf das Schicksal »kleiner Vögel« (Latour 2018, 69) konzentriert hat. Wir benötigen nicht nur eine Ethik, sondern auch eine Politik der Natur. Denn der »Fluss, in den das Wirtschaftsunternehmen seine Abwässer einleitet«, kann nicht »in eigener Sache klagen«, sondern er muss »sich vertreten lassen« (Meyer-Abich 1984, 165). Diese Vertretung ist der Spielraum für das Politische gegenüber dem Ethischen. Wir beginnen unsere Skizze mit einer Öffnung der Vulnerabilität von Mensch, Tier und Natur.

Merleau-Ponty vermerkt in seinen Vorlesungen über die Natur, dass es darauf ankomme, einen anderen Begriff der Natur auszuprobieren. Er knüpft zu diesem Zweck an die vorsokratische Naturidee an. Die Natur sei demnach als Element zu verstehen und das heißt als das, »worin wir sind, als das, womit wir vermischt sind. Die Natur ist also das, worin wir sind, sie ist Mischung und nicht das, was wir aus der Ferne betrachten« (Merleau-Ponty 2000, 174) und beherrschen. Merleau-Ponty ist auf der Suche nach einer neuen Ontologie gewesen und damit auch nach einem anderen Verständnis von Natur und von Leiblichkeit. Unser Leib ist Bedingung der Möglichkeit des zur-Welt-Sein und dabei durch eine »Empfindsamkeit« (ebd., 286) gekennzeichnet. Diese Vulnerabilität ist auch eine der Natur, die über die in ihr lebenden Menschen vermittelt ist. Die Zukunft der Natur ist wesentlich eine Frage nach der Zukunft des Menschen – und umgekehrt! Heute wollen die Schülerproteste um Greta Thunberg und die »Fridays for Future« daraus Konsequenzen ziehen. Die Corona-Virus-Krise fügt der Vulnerabilität noch eine

Situation hinzu, die die Welt fühlen lässt, was passiert, wenn das Prinzip des Wachstums, das als universeller Problemlöser Kultur und Fortschritt ermöglichen soll, ausfällt und wenn dann als einzige Solidarität mit Anderen die Distanz übrig bleibt. Es ist bis jetzt schon ein weiter Weg von einem neuen Begriff der Natur zu einer Politik gewesen. Bruno Latour steht an deren Spitze.

a. Die Natur: vom wertlosen Rohstoff zum wertvollen Schutzgut

In der Antike steht die Natur bekanntlich über aller Technik, welche im optimalen Falle eine Nachahmung und Vollendung der Natur sein kann. »Wer ein Haus baut, tut genau das, was die Natur tun würde, wenn sie Häuser sozusagen wachsen ließe.« (Blumenberg 2015, 86f) Ein Nachklang einer Natur, die eine Wahrheit in sich selbst trägt und die der Mensch zu enträteln hat, ist noch in der Romantik zu vernehmen. Schelling ist ihr Fürsprecher. »Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt.« (Schelling 1957, 297) Es ist nur ein Nachklang, weil die Entzauberung der Natur längst eingesetzt hatte, so dass alle Interpreten des Buches unter Verdacht geraten, »der Natur (ihre) Moral vorschreiben und einverleiben zu wollen.« (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*; I, Nr. 9; II, 572f)

In der Moderne tritt die Vita Activa und mit ihr die Arbeit in den Vordergrund. Arbeit ist ein »Prozeß zwischen Mensch und Natur.« (MEW 23, 192) Darin kommt es zu einer Entwertung der Natur, da die Wertstiftung in der Welt durch Arbeit realisiert wird. »Die Natur und die Erde« sinken ihrerseits zum »wertlosen Rohstoff« (Locke 1986, 2. Abhandl., 127) herab. In der Moderne wird zudem die Zukunft als Fortschritt thematisiert. »In der Neuzeit vergrößert sich die Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung ..., genauer, die Neuzeit lässt sich erst als eine neue Zeit begreifen, seitdem sich die Erwartungen immer mehr von allen bis dahin gemachten Erfahrungen entfernt haben.« (Koselleck 1979, 359) Fortschritt ist Fortschritt der Technik. Dieser nimmt »keine Rücksicht auf die Endlichkeit« (Blumenberg 2015, 263) vulnerablen Lebens der Natur und des Menschen.

Heute leben wir mit einer Paradoxie. Mehr Zugang zur Technik im Sinne von Digitalisierung und Automobilität (etwa in Indien) ist eine Zunahme von Chancengleichheit und zugleich eine Zerstörung von Natur. Gerechtigkeit ist der Tod der Natur.

In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts erwacht das ökologische Bewusstsein. Die Natur wird als »terra inviolatia« (Blumenberg 2015, 260) aufgefasst um derer Willen die Menschen ihr Anspruchsniveau als *maitres et possesseurs de la nature* zu reduzieren bereit sind. Aufgrund der Vulnerabilität der Natur gilt es, den Schutzbereich des Ethischen zu

erweitern. Ethik ist, so Albert Schweitzer, die ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt.

Die Ökologie steht dieser Ethik näher als der Politik. Sie plädiert für einen Verzicht und schneidet damit dem Liberalismus ins Fleisch. Verzicht in der Humanethik ist ein »ursprüngliches *Nach Ihnen, mein Herr!*« (Levinas 1986, 68) Wie ist nun ein Verzicht in der Naturethik möglich? Hans Jonas will Verzicht notfalls durch Verbote, die aus Sicht der Demokratie problematisch sein können, erzwingen. Eine Alternative wäre ein Verzicht aus Freiheit, wie er etwa Adorno vorschwebt. »Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenutzt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen.« (Adorno 1983, 207)

Als man in den späten 80er Jahren begriff, dass es nicht nur um die biologische Natur geht, sondern um einen komplexen Prozess, griff man auf den Begriff der nachhaltigen Entwicklung zurück. Der Begriff geht auf den Forstwirtschaftler Carl von Carlowitz zurück, der bereits im späten 17. Jahrhundert für ein Austarieren von Nachwachsen (Ökologie) und Nutzen (Ökonomie) eingetreten ist. Mittlerweile bezeichnet man einen Prozess als nachhaltig, wenn er ökonomisches Wachstum sozial-, natur- und gesundheitsverträglich versteht und betreibt. Die Lage der Erde erscheint hier bereits als ein wichtiges Thema. Entwicklung ist nicht nur Wirtschaftswachstum, sondern auch Befreiung von Leid und Armut, sowie Zunahme von Lebensqualität unter Beachtung der Demographie (vgl. Müller 1997). Bruno Latour knüpft an diese Entwicklungen an.

b. Dingpolitik

Bruno Latour, Parteigänger von GAIA, die Erde und Gottheit in einem darstellt, betrachtet Natur als Teil des Werdens und zugleich Ort des Todes. Natur ist damit nicht nur Grundlage allen Lebens, sondern auch als eine *res publica* im Sinne einer Dingpolitik gemeint.

Dinge sind strittige Angelegenheiten, wie Hannah Arendt sagt, um de-rentwillen und um die herum man sich versammelt. Sie sind Dinge, die jeden angehen und heißen daher »*res publicae*«. In der heutigen Realpolitik sind diese Sachen aufgelöst in alternative Fakten und Simulationen (Jean Baudrillard). Moderne Politik ist dingvergessen. Die Dingvergesen-senheit macht Bruno Latour für ökologische Krisen verantwortlich. Ihr begegnet eine Dingpolitik im Zeichen der Phänomenologie. »Zurück zu den Dingen.« (Latour 2005, 32) Damit gewinnt der alte Slogan »Zurück zur Natur« eine ganz neue Bedeutung!

Die Dingpolitik soll ihre Arena in einem »Parlament der Dinge« (ebd., 57) finden können. Die damit verbundene politische Ökologie wagt das Experiment einer Ausweitung des Politischen auf nicht-menschliche

Wesen und Elemente. »Politik bleibt nicht länger auf Menschen beschränkt.« (80) Latours Kritik klagt nicht den Verlust von Werten an, sie ist vielmehr materialistisch ausgerichtet.

c. Die Erde als Element des Ethischen und als Akteur des Politischen

Die Erweiterung des ethischen Schutzbereiches und der politischen Gestaltung nimmt Aspekte der ökologischen Ethik auf und verleiht ihnen eine neue Ausrichtung. »Die Natur ist zum Territorium geworden.« (Latour 2018, 17) Die Erde ist ein Akteur des Ethischen und eine Sache des Politischen, aber nicht, weil sie natürliche Grundlagen des menschlichen Lebens darbietet, sondern, weil sie ein Quasi-Akteur innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft sein kann. Kant leitet bereits bekanntlich aus dem Zustand der Erde ethische und politische Pflichten her! Allen Menschen steht ein Besuchsrecht im Angesicht anderer Menschen zu und zwar aufgrund »des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie (die Menschen) sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen.« (Kant Werkausgabe XI, *Zum ewigen Frieden*, BA 41/2) Die Erde bietet nur begrenzten Platz, sie existiert nicht ewig, sie ist vulnerabel. Das Sosein der Erde bedingt bestimmte Pflichten des Menschen. Hospitalität ist Element einer Geoethik.

»Die politische Ökologie ist eine objektzentrierte Politik.« (Latour 2018, 64) Bruno Latour will nicht, dass der Mensch aus ethischen Gründen in die Natur zurückgeht, wohl aber, dass er auf die Natur zurücksieht, wenn er sagt, dass wir heute die von Kant schon tangierte Problematik der Migration (im Europa des 18. Jahrhunderts herrschte die sogenannte Landflucht) mit sozialer Ungleichheit und der Sorge um das Klima verbinden müssen. Dann können wir »das Terrestrische als neuen Politik-Akteur« (ebd., 51) verstehen. Latour geht über die klassische ökologische Ethik hinaus. Während die alte Ethik sich auf das Ethische konzentrierte und damit in den letzten 40 Jahren in Konkurrenz mit anderen öffentlichen Themen wie die militärische Nachrüstung, der religiöse Fundamentalismus, der Neoliberalismus oder die digitale Revolution um politische Aufmerksamkeit wetteiferte (und dabei oft unterlag), ist heute deutlich, dass die Probleme zusammen gesehen werden müssen. Migration, Klima, Ungerechtigkeit verweisen aufeinander. Sie bestimmen unser Territorium.

Das Territorium definiert Latour als »gemeinsame Welt.« (ebd., 10) Sie ist bedroht, was bedeutet, dass Verbundenheit, Lebensweise, Boden, Eigentum, Bewohnbarkeit und teilbarer Platz unter den Augen desinteressierter und verantwortungsloser Politiker wie Donald Trump schwinden. Latour übt Kritik an der politischen Repräsentation durch Eliten, die das Projekt einer für alle gemeinsamen Zukunft aufgegeben haben. Von nun

an trennen Zäune Länder voneinander, treten Länder durch politische Exits aus Gemeinschaften aus, verlassen Migranten ihre Länder in Not.

d. Erweiterung des Politikverständnisses

Latours Verteidigung der Erde kommt ohne Blut, Boden und Nation aus, denn er empfiehlt angesichts der Krise, zwei durch die Moderne widersprüchliche Bestrebungen miteinander zu verbinden. Demnach müsse man »sich einerseits an einen bestimmten Boden binden und andererseits weltbezogen werden.« (20) Das Gesamtwerk von Georg Simmel zeugt davon, dass beide Bestrebungen in der Moderne auseinandertreten. Umso visionärer ist Latours Empfehlung. Latour fügt dem Verständnis von Demokratie als »Erinnern-Nichtvergessen-Anknüpfen« den Zweiklang von »Boden-Welt« hinzu.

Wir kennen drei übliche Alternativnarrationen: entweder den Sprung ins Globale oder die Verteidigung von Erde und Heimat. »Wo wollen wir armen Menschen sein, wenn es keine Erde gäbe? Was hätten wir noch, wenn wir dieses Schöne und Gute nicht hätten? Wo sollte ich sein, wenn ich nicht hier sein dürfte? Hier habe ich alles, und anderswo hätte ich nichts.« (Walser 2018, 70) Robert Walser bewegt sich zwischen Globalem und Heimatlichem. Er zählt zu den Apologeten der Erde im Sinne von Heimat und Identität. Heutzutage gesellt sich den Narrationen des Globalen und der Heimat noch der Flug ins Digitale hinzu. Dieses Außererdige sucht sein Heil jenseits der Materialität der Lebenswelt.

Diese Narrationen sind längst keine Alternativen mehr. Die Politik Donald Trumps besteht aus zwei Strategien. Das Globale (Freihandel plus Digitalisierung) und das Lokale (America first hinter Zäunen) werden nicht als Alternativen betrachtet, sondern als komplementäre Bewegungen. Sie werden als solche betrieben, bei gleichzeitiger Leugnung des Klimawandels. Im Unterschied dazu, fordert Latour, dass das Globale, das Lokale und die Erde in einem Atemzug zu erwähnen sind.

Vor dem Hintergrund der üblichen Narrationen kündigt Latour daher an, dass heute »alles aufs Neue kartografiert werden müsse.« (Latour 2018, 43)

Antworten der politischen Ökologie auf das terrestrische Grundproblem der Welt:

- a) »Das 19. Jahrhundert war das Zeitalter der sozialen Frage; das 21. ist das Zeitalter der *neuen geo-sozialen Frage*.« (76)
- b) »Das Terrestrische hängt zwar an Erde und Boden, es ist aber auch welhaft in dem Sinne, dass es sich mit keiner Grenze deckt und über alle Identitäten hinausweist.« (66)

- c) »Das Terristrische ist noch keine Institution, aber bereits Akteur, dessen politische Rolle eine andere ist als die der Natur der Moderne zugeschriebene.« (104)
- d) Akteur auf der Welt ist nicht nur der Mensch, sondern alles »leidens- und reaktionsfähiges Leben« (91), das sich als »Drittes in alle unsere Handlungen einschleicht.« (96)
- e) In Erinnerung an die Institution der *Cahiers de Doléances* soll eine »Geo-Grafie der Beschwerden« (112) all die Elemente auflisten, die unbedingt zu einem bewohnbaren Lebensraum gehören. Diese inklusive Bewegung hätte »alle Lebewesen« (113) zu berücksichtigen.
- f) Als kultureller Hintergrund kommt damit nicht nur Europa, sondern mehr als Europa zur Geltung (vgl. Sen 2000). Da das alte Europa durch Kriege, Naturzerstörung und gesellschaftliche Exklusionen Schuld auf sich geladen hat, verstehen es diese Situation als Herausforderung, sich neu zu erfinden.
- g) Ethik ist als nichtexklusiver Schutzbereich zu entwerfen. Niemand soll aus diesem Schutzbereich ausgeschlossen werden. Politik ist als Gestaltung dieses ethischen Anspruchs selektiv, weil nicht alles, was für eine Objektpolitik wichtig ist, in den Mittelpunkt tritt. Wichtig ist, dass bei aller Selektivität das Terrestrische nicht vergessen wird.

e. Demokratie und Ökologie

Wir wollen den Beitrag Bruno Latours zur Dingpolitik und Geoethik der Erde in den Dreiklang unseres Verständnisses von Demokratie einfügen. Demokratie ist nicht mehr identisch mit Fortschritt und auch nicht mit technischem Fortschritt im Sinne der Moderne. Heute ist eine Rücksicht auf Ökologie und Natur obligatorisch. Wir hatten in Kapitel 3 die Demokratie definiert als ein Dreiklang aus Erinnern (Fortführung guter Beispiele der Traditionen), Nichtvergessen (Erinnerung an Opfer der Geschichte) und als Anknüpfung (an Ungetane der Vergangenheit). Nun gilt es, die Natur in diese Relation einzuflechten. Diese Erweiterung fügt sich in den Grundtenor einer Sozialphilosophie der Vulnerabilität ein. Auch die Natur ist verletzlich. Daraus folgert Hans Jonas: »Verantwortung ist die als Pflicht anerkannte Sorge um ein anderes Sein, die bei Bedrohung seiner Verletzlichkeit zur Besorgnis wird.« (Jonas 1979, 391)

Wir knüpfen an den Gedanken der Gewalt gegen Opfer der Geschichte an. Diese Opfer müssen nicht nur Menschen oder Tiere sein (vgl. das Kap. »Das Tier als Person« in: Schnell 2017), es kann sich auch um Natur handeln. Es gibt auch Gewalt gegen Natur! Wenn wir diesen Gesichtspunkt in den Dreiklang einfügen, dann ergibt sich nachfolgendes Bild eines erweiterten Demokratieverständnisses:

Erinnern als Fortführung guter Beispiele der Kultivierung im Sinne einer Umformung von Natur.

Nichtvergessen als Erinnerung an Naturzerstörung, die der Natur lediglich Gewalt angetan hat.

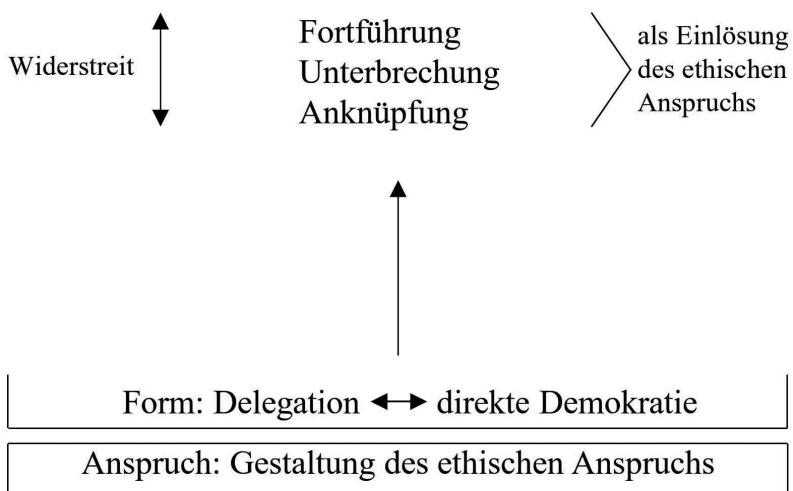
Anknüpfung an Möglichkeiten der Renaturierung, so dass auch für Tiere ökologische Nischen zum Leben geschaffen werden.

17) Das Ethische und das Politische. Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität

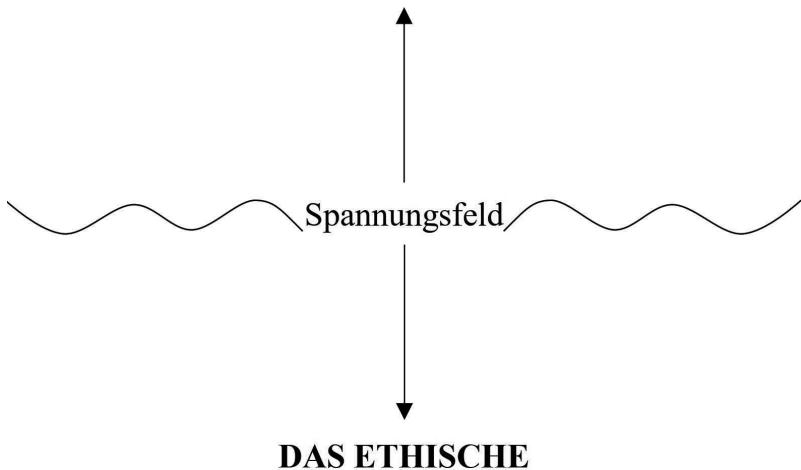
Die nachfolgenden Thesen erklären die Abbildung und fassen die Grundannahmen der Sozialphilosophie der Vulnerabilität zusammen.

1. Vulnerabilität bezeichnet eine grundsätzliche Verletzlichkeit, die alle leiblichen Wesen bestimmt. Ich erfahre die Anderen und die Welt, indem sie mir widerfahren. Darin liegt eine Vulnerabilität, die nicht aufzuheben ist.
2. Vulnerabilität ist eine Universalie, die der Differenz von Krankheit und Gesundheit vorausgeht.
3. Vulnerabilität kann als Leitfaden einer Sozialphilosophie betrachtet werden, weil sie als Universalie den lebendigen Bestand des Seins charakterisiert. Menschen, Tiere, Pflanzen und (in gewisser Hinsicht) auch die Erde sind leibliche Wesen und zählen damit zum Bestand des Seins.
4. Mit der Geburt stößt der Mensch auf Mitgeschöpfe (Menschen, Tiere, Natur), zu denen er ein vernünftiges Verhältnis aufzubauen hat. Dieser Aufbau wird durch zwei Kräfte mitbestimmt: das Ethische und das Politische.
5. Das Ethische ist das Faktum, *dass* eine Nichtindifferenz gegenüber vulnerablem Leben existiert. Das Politische ist die Weise, *wie* auf das Faktum geantwortet werden kann.
6. Das Ethische ist der Anspruch, die Beziehungen zu sich selbst und Anderen nichtexklusiv zu gestalten, so dass niemand aus dem Schutzbereich von Achtung und Würde ausgeschlossen wird. Das Politische ist die Gestaltungsmacht, Institutionen zu kreieren und Entscheidungen zu fällen, die auf den ethischen Anspruch eingehen. Das Ethische und das Politische bilden ein Spannungsfeld.
7. Die Gründung einer Institution zieht das Problem einer verletzenden Stiftungsgewalt nach sich.
8. Auch die Demokratie hat eine gewalttätige Geburt. Die Demokratie ist zugleich die Form für die das durch Ausschluss Verletzte nicht schlechthin ausschließenswert ist und auf alternativen Wegen zur Sprache kommen kann.
9. Demokratie ist der gelebte Widerstreit zwischen Erinnerung an die Gründungstradition, Unterbrechung dieses Eigenen und Anknüpfung an Ungetane der Vergangenheit. Diesen Widerstreit gilt es zu bezeugen. Ein Hoffen auf Ganzheit, Unendlichkeit und Versöhnung ist vergeblich und unnötig.

Inhalt: DEMOKRATIE ALS



DAS POLITISCHE



10. Demokratie ist die politische Einlösung des ethischen Anspruchs auf Nichtexklusivität.
11. Die Form der Demokratie ist das Spiel zwischen repräsentativer und direkter Demokratie. Direkt ist die Demokratie, wenn ihre Impulse von der Zivilgesellschaft ausgehen. Repräsentativ ist sie, wenn der Staat der Gesellschaft einen Schritt vorangeht. Die Rede von einem Spiel besagt, dass die Demokratie die Bewegung zwischen beiden Modi ist, ohne in einer definitiven Endgestalt zur Ruhe zu kommen. Der Ort der Macht ist leer.
12. Der Inhalt der Demokratie ist das Politische der Zivilgesellschaft und des Staates. Das Politische ist auf das Ethische bezogen, es wird von ihm aber nicht determiniert. Das Politische ist kreativ, weil es Antworten, die auf das Ethische eingehen, erfindet. Dazu nutzt es Gestaltungsspielräume, die sich ergeben, weil in der Politik Entscheidungen zu fällen sind, die nur selten auf zureichenden ethischen Gründen basieren. Autorität, Kreation und Macht kommen in der Lücke zwischen Entscheidungen und ausführenden Handlungen zur Geltung. Darin liegt der Eigensinn des Politischen gegenüber dem Ethischen.
13. Damit eine ökologische Perspektive in der Demokratie zur Geltung kommen kann, muss sie politisch und nicht allein ethisch bestimmt sein. Während die Ethik zum inhumanen Rigorismus neigt, kann das Politische diesen Engpass umgehen. Wir benötigen nicht nur eine Ethik, sondern auch eine Politik der Natur. Denn der Fluss, in den das Wirtschaftsunternehmen seine Abwässer einleitet, kann nicht in eigener Sache klagen, sondern er muss sich vertreten lassen. Diese Vertretung ist der Spielraum für das Politische gegenüber dem Ethischen.
14. Verzicht in der ökologischen und nachhaltigen Ethik basiert nicht auf undemokratischen Verboten, sondern auf Freiheit. Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenutzt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen (Minima Moralia, S. 207).

Anhang

Anhang 1: Der philosophische Diskurs der Endlichkeit

Die Analytik der Endlichkeit, die Michel Foucault durchgeführt hat, bezeichnet einen für die Ethik und auch die Politik wichtigen Einschnitt. Mit der Abkehr vom Streben nach dem Unendlichen taucht die »Endlichkeit des Menschen« (Foucault 1974, 379) auf. Und mit ihr das Problem der Vulnerabilität. Dieser Übergang kann an der Entwicklung der Phänomenologie von Husserl zu Merleau-Ponty nachvollzogen werden. Merleau-Pontys Abkehr von Husserls Telos der Unendlichkeit als Wesenskern der Identität Europas führt zur Anerkennung der Endlichkeit und damit zur Einsicht in die Unvermeidlichkeit von mancher Gewalt gegenüber vulnerabilem Leben. Damit ist die Stunde des Ethischen und des Politischen angebrochen! Die Endlichkeit des Menschen und damit auch der Tod des Menschen, den Foucault in bestimmter Hinsicht im Auge hatte, werden zu Herausforderungen für den Logos. Die nachfolgenden Überlegungen bieten eine Skizze des philosophischen Diskurses der Endlichkeit, welcher ein Hintergrund der Sozialphilosophie der Vulnerabilität ist.

a. Die Endlichkeit und der Anfang als Mysterium

Die Endlichkeit resultiert aus der Sterblichkeit und Sterblichkeit ist ein Mysterium. Mysterien sind Gewissheiten, die nicht völlig rational erklärt werden können. Wenn ich als Prüfinstanz die erste Person Singular, Ich, also mich, also das, was ich selbst aus eigenen Kräften einsehen, erkennen und fühlen kann, wähle, dann ist meine Geburt und die Tatsache, dass ich lebe, ein erstes Mysterium. Ich schreibe diese Zeilen, also lebe ich. Und warum lebe ich? Weil meine Eltern mich gezeugt haben und meine Mutter mich am meinem Geburtstag geboren hat. Woher weiß ich das? Nicht aus mir selbst. Die gewählte Prüfinstanz versagt hier bereits. Maurice Blanchot folgert daraus konsequenterweise, dass der Augenblick meiner Geburt und der meines Todes wesensmäßige Un-möglichkeiten sind. Ich kann medizinische Tests oder die Berichte von Anderen, den Eltern oder das Geburtsregister befragen. Gewissheit erlange ich dadurch auch nicht. So stellte sich heraus, dass ich einen Monat später geboren bin als ursprünglich angenommen und in meinem Kinderausweis notiert wurde. Ich kann das glauben oder nicht. Gewissheit habe ich keine!

Jean-Paul Sartre versichert zu Beginn seiner Autobiographie *Die Wörter*, er sei im Alter von neun Monaten gewaltsam entwöhnt worden. Man

fragt sich, woher der fünfzigjährige Erwachsene, der seine Lebensgeschichte niederschreibt, ein Bewusstsein davon hat, was er wenige Monate nach seiner Geburt leibhaftig erlebt hat. Die Erinnerung seines eigenen Gedächtnisses wird kaum soweit zurückreichen!

Die Befragung der eigenen Erinnerung geht zurück an einen eher diffusen Anfang. Meine früheste Erinnerung ist in Rot getaucht, lautet der erste Satz in Elias Canettis Autobiographie. Der Erwachsene befragt sein Gedächtnis und erhält als Antwort ein Gefühl, eine Atmosphäre, die mit einer Farbe verbunden ist. Das Gefühl ist nicht exakt, eher diffus. Canetti kann nicht sicher sein, dass dieses Rot definitiv mit dem ältesten für ihn erinnerbaren Ereignis verbunden ist. Ich erinnere mich an die Röte der Kindheit. Eine andere Erinnerung zeigt mich auf einer Decke im Garten der Großeltern. Was hat zuerst stattgefunden? War die Röte der Kindheit in der Kindheit auch schon rot? Oder hat erst der Erwachsene, der sich erinnert, ihr einen Rotstich versetzt?

Es gibt Anfänge. Sie sind jedoch von einem Mysterium umgeben. Am 14. Juli 1789 geschah in Paris keineswegs die Französische Revolution! Es passierten vielmehr verschiedene Dinge, die später, als man sah, was sich aus ihnen entwickelte, als Beginn der französischen Revolution, die einen Neuanfang der Menschheit in die Wege leiten sollte, bezeichnet worden sind. Hans Blumenberg erklärt, dass Anfänge, die gleich einer Geburt etwas Neues in die Welt setzen, immer nachträglich ernannt und damit auch erfunden werden (Blumenberg 1987, 10f).

Das Mysterium des Anfangs hat zahlreiche Deutungen erfahren. Der hl. Augustinus verbindet die Geburt mit der Erscheinung des Neuen in der Welt. Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen. Hannah Arendt und Ernst Bloch beschwören den Anfang als Aufbruch, der mit dem Faktum der Geburt gegeben ist. Ich bin. Wir sind. Das ist genug. Nun haben wir zu beginnen, lauten die ersten Worte im Buch *Geist der Utopie* (2. Fassung von 1923). Der Anfang bietet die Möglichkeit, etwas Neues und Einzigartiges zu realisieren.

Ein Mensch findet sich selbst immer nur als lebend vor. Die Auseinandersetzungen mit seiner Geburt und Herkunft sind nachträglich. Sie sind Rückfragen nach Anfängen, die schon immer hinter ihm liegen und die dem wechselhaften Gemüt der Erinnerung anheimgegeben sind.

b. Kant: Der Anfang im Licht des Endes

Immanuel Kant zieht aus dieser Sachlage die Konsequenz, dass die Frage nach dem Anfang des Menschen nicht mehr als Mutmaßungen zutage bringen kann. In seinem Aufsatz *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* von 1786 erläutert Kant, dass über den Anfang überhaupt nur gemutmaßt werden kann. Es ist niemand bei der Entstehung der

Menschheit dabei gewesen, der Zeugnis ablegen könnte. Und die, die bei der Geburt eines einzelnen Menschen, bei meiner Geburt, dabei waren, sind sehr wohl Zeugen, die sich aber irren können und daher das Mysterium des Anfangs bestehen lassen. Der lebende Mensch kümmert sich während seines Alltags meist nicht um die Geheimnisse seines Anfangs. Er hat schon angefangen, er lebt. Das reicht! Hauptsache, es ist kein Stau auf dem Weg zur Arbeit. Wichtiger als der Blick zurück ist im Alltag offenbar der Blick nach vorn. Was mache ich gleich? Und was später?

Es ist wiederum Immanuel Kant, der darauf hinweist, dass der lebende und schon angefangene Mensch ein Zeitbewusstsein ausbildet. Dieses Bewusstsein erstreckt sich nicht nur durch das Gedächtnis auf Vergangenes, sondern durch eine Erwartung auch auf Zukünftiges. Die Besonderheit des Zeitbewusstseins liegt darin, dass vom lebenden Menschen der eigene Tod als Endpunkt aller irdischen Zukunft erwartet wird. Auf diese Weise sind der Anfang und das Ende des Lebens miteinander verbunden. Beide umgibt eine Aura des Ungewissen.

Tod und Sterblichkeit sind ebenfalls Mysterium für mich. Was erwartet mich? Kommt es zu einem Grenzübergang vom Leben ins Reich der Toten? Werde ich Schmerzen haben? Zieht am Ende das ganze Leben noch einmal an mir vorbei? Auf diese und andere Fragen erhalte ich keine Antworten, die mir Gewissheit brächten. Daher das Mysterium. Dennoch sind die Fragen für mich bedeutsam. Das Leben eröffnet Chancen und Möglichkeiten. Das Leben geht zugleich auf ein Ende zu, das den Namen Tod trägt. Und der Tod ist, so Sartre, die »Nichtung meiner Möglichkeiten.« (Sartre 1991, 923) Ich sollte im Leben meine Möglichkeiten und Chancen optimal nutzen. Vom Ende des Lebens werden mir eben jene Möglichkeiten wieder entzogen. Kant berührt hier den Diskurs über das Absurde. Sartre definiert Absurdität bekanntlich als dasjenige an der Existenz, was »jenseits aller Gründe« (ebd., 829) ist. Kant spricht vom »Rande eines Abgrundes« (*Mutmaßlicher Anfang*, A8), wenn er die Verankerung des Menschen in der Welt ob der Ungewissheiten des Anfangs und des Endes bedenkt. In der Menschheitsgeschichte existieren zahlreiche Ansichten, wie man mit dieser absurdum und auch vulnerablen Situation umgehen sollte.

c. Epikur und der Umgang mit der Endlichkeit

Eine der berühmtesten und zugleich merkwürdigsten Ansichten stammt aus der Antike von Epikur. »Der Tod, das schauervollste Übel, ist für uns ein Nichts; wenn wir da sind, ist der Tod nicht da, aber wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr.« (Epikur 1988, 55) Diese Weisheit aus dem *Brief an Menoikeus* fasst den Tod als eine Denkkategorie auf. Wenn ich lebe, ist der Tod nicht da, weil ich ja lebe. Wenn der Tod da ist, bin ich es nicht

mehr, denn er ist es statt meiner. Im ersten Fall muss ich mir keine Sorgen machen, im zweiten kann ich es nicht mehr. Gibt es hier noch Fragen?

Merkwürdig ist die epikureische Todesauffassung, weil sie den Umgang mit Tod und Sterblichkeit durch logische Argumente zu regeln versucht. Deren Kern besagt: kümmert euch nicht um den Tod! Das ist ein gut gemeinter Vorschlag, aber kann er verhindern, dass trotzdem gegrübelt wird?

Tod und Sterblichkeit verlieren für mich trotz aller Argumente ihre Anziehungskraft nicht. Sie beanspruchen mich und lassen mich dadurch nicht los. Keine noch so schöne Weisheit kann mich nämlich davon ablenken, dass ich erwarte, dass ich es bin, der sterben wird. Die Beschäftigung mit dem Mysterium der Sterblichkeit macht daher Sinn und zwar auch dann, wenn ich auf meine Fragen keine Gewissheiten als Antworten erhalte.

d. Heidegger und das Leben mit einem Mysterium

Es ist das Verdienst von Martin Heidegger, den Zusammenhang von Zeitlichkeit und Sein zum Tode hergestellt zu haben. Für ihn ist der Glaube, dass der Mensch auf einem blauen Planeten aufgetaucht ist und dass dieser schöne Planet auch existieren wird, wenn der Mensch ihn wieder verlassen haben sollte, ein Märchen. In der Physik lernen wir etwas über Zeit, aber nicht über den Tod. Warum nicht? Die Physik kennt einen unendlichen Zeitstrahl. Diese Unendlichkeit gibt es für den endlichen Menschen nur dadurch, dass er den »Zusammenhang von Zeitlichkeit und Sein zum Tode verkennt.« (Ricœur 1991, 139) Unendlichkeit existiert, wenn der Mensch von seiner Endlichkeit absieht. Die Physik beschreibt eine Welt ohne den Menschen, weil sie die Sterblichkeit und damit den Menschen nicht beachtet. Das Sein ist aber nicht zeitlos! Zeitlich ist die Existenz, die eine Existenz zum Tode ist und die darum weiß. »Der Tod ist, ..., wesensmäßig je der meine. ... Niemand kann dem Anderen sein Sterben abnehmen.« (Heidegger 1979, 240) Der zu mir gehörende und mich zugleich beendende Tod ist nicht nur ein Anhängsel meines Da-seins, denn »er beansprucht dieses als einzelnes.« (ebd., 263)

Eine solche Beanspruchung meines Selbst bedeutet, dass jeder schon geborene und daher existierende Mensch mit dem Mysterium seiner Sterblichkeit leben muss! Ob er will oder nicht! – Und wie kann er das? Heidegger weist darauf hin, dass es unmöglich sei, mit dem Bewusstsein der eigenen Endlichkeit und nur in diesem Bewusstsein zu leben. Würden wir es, wären alle Menschen etwa Hypochonder, wie sie von Woody Allen in seinen Filmen dargestellt werden. Deshalb sei es unumgänglich, das eigene Sein zum Tode zu vergessen und durch andere Dinge, wie die Gründung einer Familie, Erfolg im Beruf etc. zu überdecken. Dadurch taucht

meine Existenz in die Anonymität dessen ein, was man tut, was alle anstreben. Das Sterben wird zu einem Vorkommnis, das in der anonymen Gesellschaft (das Man, wie Heidegger es nennt) sehr wohl vorkommt, aber, so sehe ich es, mich selbst nichts angeht. »Das ‚man stirbt‘ verbreitet die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man. Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: man stirbt, weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemand eigens zugehört.« (Heidegger 1979, 253)

Die Ablenkung von der eigenen Sterblichkeit ist eine Ablenkung von sich selbst. Ihre quasi positive Konsequenz ist die Ermöglichung einer bürgerlichen Existenz mit ihren Attributen wie Haus, Frau, Auto, Boot und Hund. Das Mysterium der Sterblichkeit bildet eine Grundlage des Lebens! Ernest Becker betrachtet die Todesfurcht als Antriebskraft, das Leben zu gestalten. Todesfurcht bedeutet nicht, dass wir ständig befürchten, ums Leben zu kommen. »Die Todesfurcht« ist vielmehr das, was »der menschlichen Heldenhaftigkeit ihr besonderes Gepräge und ihren Ansporn verleiht.« (Becker 1976, 33)

Der Tod wird mich außer Kraft setzen, all das, was ich tue, weiter zu tun oder noch mehr und noch besser zu tun. Die Furcht ist der Stachel des Todes, der mich daran erinnert, dass mein Tun und damit ich selbst irgendwann außer Kraft gesetzt werden (ohne, dass ich genau weiß, was das bedeuten mag). Diese Todesfurcht ist nun eine Antriebskraft, da sie heldenhafte Anstrengungen, wie Ernest Becker zugespitzt formuliert, auslöst, in der menschlichen Welt etwas schaffen und aufbauen zu wollen, das zumindest das eigene Leben überdauert und von den Anderen geachtet wird.

Robert J. Lifton spricht in diesem Sinne von Modi einer symbolischen Immortalität: der Mensch errichtet ein Monument durch das er überdauert. Kinder, Werke oder Religion. (vgl. Schnell/Schulz 2014, Kap. 3.1) Diese Bemühungen verdeutlichen, dass in den Umgang mit dem Mysterium der Sterblichkeit auch immer andere Menschen einbezogen sind. Eine weitere Möglichkeit, von der eigenen Sterblichkeit abzusehen und mit ihr umzugehen, ist die Sorge um die Sterblichkeit des Anderen.

e. Levinas und die Sorge um den Anderen

»Der Tod des Anderen ist der erste Tod.« (Levinas 1996, 53) Mit dieser Argumentation begründet Emmanuel Levinas eine Ethik der Sorge um den Anderen und kritisiert zugleich Heidegger. Im Zentrum stehe nicht ich, steht auch nicht die anonyme Gesellschaft, sondern der sterbliche Andere. Seine Endlichkeit ist es nun, die mich eigens beansprucht und mich nicht gleichgültig in mir ruhen lässt. »Der Tod des Anderen ist stärker als die Sorge um mich selbst.« (Levinas 1995, 249)

Der Perspektivwechsel vom eigenen Tod zu dem des Anderen ist keine bloße Strategie, denn die Dimension des Anderen ist immer gegenwärtig. Meinem Tod wohnen Andere bei und ich dem ihrigen. Der Andere ist jeweils wichtig, da der auf das Sterben folgende Tod eines Zeugen bedarf (ähnlich der Geburt, die ebenfalls ein Mysterium ist). Somit existiert kein anderer Zugang zum Sterbenden als durch eine »Interpretation der von dem Zeugen, ..., gesammelten Anzeichen.« (Ricœur 2011, 21)

Der sterbliche Andere kann nur dann im Mittelpunkt meiner Aufmerksamkeit stehen, wenn er aus der Anonymität der Gesellschaft herauspräpariert wird. Als Mitmensch ist er irgendeine Person, als Anderer soll er zu jemandem für mich werden. Wie steht es denn um den Tod und das Lebensende des Anderen?

f. Jankélévitch und die drei Personen des Todes

Vladimir Jankélévitch fügt dem philosophischen Diskurs der Endlichkeit eine Systematik hin, die es erlaubt, den Tod in drei Personen zu denken. Ein methodischer Zugang zum Tod muss laut Jankélévitch diese drei Perspektiven voneinander unterscheiden: »der Tod in der dritten, in der zweiten und in der ersten Person« (Jankélévitch 2005, 34).

»Der Tod in der dritten Person ist der Tod im allgemeinen.« (ebd., 35) Der Tod in der dritten Person ist der unpersönliche Tod. Heidegger widmet dieser Perspektive die Aufweisungen der Macht des Man. Das Man regelt die Welt- und die Daseinsauslegung und damit auch, wie man sich zum Tod zu verhalten hat. Früher war der Tod ein öffentliches Tabu, heute ist es nicht mehr so. Man spricht über den Tod.

Der Tod in der zweiten Person ist »fast wie der eigene Tod, ist fast so schmerzlich.« (39) Der Tod in der zweiten Person ist der Tod des Anderen. Levinas spricht von einer Verantwortung für den Tod des Anderen.

»Die erste Person ist zweifellos eine Quelle der Angst. Der Tod in der ersten Person ist ein Geheimnis, das mich zutiefst betrifft.« (35) Der Tod in der ersten Person ist der eigene Tod. Heidegger spricht grundsätzlich von einem Sein zum Tode, das sich darin bemerkbar macht, dass der Tod das Dasein als einzelnes beansprucht und ihm seine Unvertretbarkeit vor Augen führt. Damit ist jeder von uns gemeint und an sich selbst verwiesen. Die Auslegungen des Man müssen daher durchbrochen werden.

Der Mensch wird als leibliches Wesen geboren. Dadurch gewinnt er die Macht, künstliche Welten zu erbauen und zu erobern. Die Leiblichkeit bedeutet zugleich aber auch, dass der Mensch endlich ist und sterben muss. Nur ein in dieser Hinsicht vulnerables Wesen kann krank und behindert sein oder es werden. Der Tod ist »das Unmögliche« (Jankélévitch 2005, 215), der das Mögliche möglich macht.

g. Der Tod und die Medizin

Ein Bauer fällt beim Versuch, den Heuboden zu erreichen, von der Leiter. Er ist sehr schwer verletzt. Er wird ins Haus gebracht und der Arzt geholt. Es ist nichts mehr zu machen. Rasch ordnet der Bauer seine Angelegenheiten und stirbt im Kreis seiner Familie. So oder so ähnlich wünschen Menschen zu sterben: schnell, ohne Leid, mitten in einem aktiven Leben. So oder so ähnlich sterben Menschen in Wirklichkeit aber nicht. Der Tod des Anderen findet heute im Krankenhaus statt. Ärzte und Pflegende sind darauf eingerichtet, Leben zu retten, zu erhalten oder Sterbegleitung durchzuführen (vgl. Aries 1975, Schnell/Schneider/Kolbe 2014). Vulnerabilität erscheint damit im Licht neuer Aspekte, der Diskurs der Endlichkeit wandert in den Bereich der Medizin ein.

Anhang 2: Vulnerabilität und Medizin

Im Zentrum der klassischen Ethiken stehen Freunde (Aristoteles), moralische Personen (Kant), Nutzenmaximierer (Mill), Hüter des Anderen (Levinas) oder Beschützer des Seins (Jonas). Aber in der Hauptsache keine vulnerablen Personen (Kranke, Pflegebedürftige, Behinderte). Damit Kranke, Pflegebedürftige, Behinderte nicht aus der Ethik herausfallen, das heißt aus dem Schutzbereich von Achtung, Würde und Fürsorge, bedarf es im Hinblick auf die Heilberufe und das Gesundheitswesen einer Ethik als Schutzbereich, die die Vulnerabilität in den Mittelpunkt stellt (vgl. dazu ausführlich: Schnell 2017). An dieser Stelle sollen lediglich wenige Aspekte einer Sozialphilosophie der Vulnerabilität skizziert und von dort aus ein Weg in die Gesundheitsversorgung gebahnt werden.

Der Mensch wird als leibliches Wesen geboren. Dadurch gewinnt er die Macht, künstliche Welten zu erbauen und zu erobern. Die Leiblichkeit bedeutet zugleich aber auch, dass der Mensch endlich ist und sterben muss. Nur ein in dieser Hinsicht vulnerables Wesen kann krank, pflegebedürftig und/oder behindert sein oder es werden.

Vulnerabilität bezeichnet eine grundsätzliche Verletzlichkeit, die alle leiblichen Wesen bestimmt. Ich erfahre die Anderen und die Welt, indem sie mir widerfahren. Darin liegt eine Vulnerabilität, die nicht aufzuheben ist. Vulnerabilität ist eine Universalie, die der Differenz von Krankheit und Gesundheit vorausgeht. Daraus ergeben sich erhebliche Konsequenzen. Der alte Grundsatz Neminem laedere (niemandem schaden), der in mancher medizinischen Ethik hochgehalten wird, ist wichtig, zugleich aber auch ein Problem. Der Mensch ist nicht Gott und somit nicht unverletzbar, sondern er ist ein Prothesengott.

a. Von der Not zur Krankheit

Vulnerabilität lässt zu, dass Lebewesen in Not geraten und um Hilfe rufen. Diese Hilfe gewährt die Selbstsorge. Sofern sie überfordert ist, setzt die familiäre Sorge und die der Freunde ein (vgl. dazu ausführlich: Schnell 2017, Kap. 8 und 9). Eine definitive Schwelle wird überschritten, wenn jemand professionelle Hilfe in Anspruch nimmt und einen Arzt aufsucht (ebd., Kap. 16c). Die Selbstsorge und die des Umfeldes sind an ein Ende gelangt, die Not dauert an. Jetzt geht es um die Prüfung, ob die Not möglicherweise eine Krankheit im Sinne des Gesundheitssystems ist und ob deren Behandlung eine abrechenbare Leistung darstellt.

Hier erweist sich, dass Gesundheit eine dem guten Leben beigemischte Verborgenheit ist, während Krankheit mit der Erfahrung der Gewesenheit

von Gesundheit beginnt und sich in den Objektivierungen des Public-Health-Paradigmas steigert (vgl. zu dieser Differenz ausführlich: Schnell 2017, 108ff). Gegenüber dem idealistischen Begriff von Gesundheit der WHO reicht im Alltag die Annahme, dass gesund ist, wer aktuell keine ärztliche Behandlung benötigt. Gesundheit ist ein ethischer und kein medizinischer Begriff, Krankheiten sind hingegen Gegenstand der Medizin.

Die Prüfung einer Krankheit kann nur ein Arzt vornehmen. Victor von Weizsäcker beschreibt die Urszene, die den Arzt und die Medizin in die Lebenswelt einführt, als einen Dialog besonderer Art. »Das Erste ist nicht, daß ich erkennen muß, sondern daß ich mit ihm (einem »Du«) sprechen muß.« (Weizäcker 1926, 26) Die sprechende Medizin ist ein Gegengewicht zur Vorherrschaft des rein naturwissenschaftlichen Verständnisses der Heilkunst im Sinne Rudolf von Virchows. Sie ist in ihrer paradigmatischen und damit philosophischen Grundausrichtung der Dialogphilosophie, der Hermeneutik und der Daseinsanalyse verwandt. Von hier her ergibt sich und zwar im wörtlichen Sinne der Einsatz der Medizin. Weizsäcker sagt mit treffenden Worten: »Das wirkliche Wesen des Krankseins ist eine Not und äußert sich als einen Bitte um Hilfe. Ich nenne den krank, der mich als Arzt anruft und in dem ich als Arzt die Not anerkenne.« (ebd., 13)

Zu Beginn ist der Arzt somit passiv. Er wird von einer in Not befindlichen Person um Hilfe angerufen. Klaus Dörner bezeichnet diese Phase als »Arzt vom Anderen her« (Dörner 2002). Der Arzt ist aber erst dadurch Arzt, im Unterschied zu anderen Nothelfern, indem er die Not anerkennt und zwar als Krankheit. Diese Indikation muss ein Arzt verantworten und nur er darf sie vornehmen. Indem er das tut, wird der Arzt aktiv. Seine Leistung besteht in der Performanz, dass die in Not befindliche Person nun offiziell ein Patient ist, der an einer Krankheit leidet.

Ein Patient ist jemand, der an etwas leidet. Seine Behandlung ist strukturell triadisch ausgerichtet: der Heilberufler behandelt etwas, nämlich eine Krankheit und ein Leiden, er ist dabei zugleich in ethisch relevanter Hinsicht auf jemanden, nämlich den leidenden Patienten bezogen (vgl. Bäumel/Schnell 2019). Unter den Heilberuflern ist der Arzt um die Krankheit und ihre Therapierung bemüht, die Krankenpflege sorgt sich um das Kranksein, also um die Frage, wie für den Patienten trotz des Leidens eine Alltagsnormalität möglich ist. Ethisch relevant sind beide Bemühungen, weil sie Beziehungen anbahnen und realisieren, die zwischen Ich, Du und Dritten aufgebaut werden.

b. Medizin als Kulturwissenschaft

Die Medizin ist eine große Kulturleistung des Menschen, die sich mit dem Kulturwesen Mensch befasst. Insofern ist die Medizin keine reine Naturwissenschaft. Und die Naturwissenschaft ist auch eine Kulturleistung.

Somit stimmen wir Ludwik Fleck zu, der betont, dass es »in der Naturwissenschaft gleichwie in der Kunst und im Leben keine andere Naturtreue gibt als die Kulturtreue.« (Fleck 1980, 48) Die Medizin ist ein gemischter Diskurs, der von wechselnden paradigmatischen Denkstilen beherrscht wird. Im 19. Jahrhundert gab es eine Dominanz der Pathologie, heute finden wir eine der evidenzbasierten Medizin vor. Das wissenschaftliche Beobachten ist kein neutrales take notice, sondern ein interpretierendes Eingreifen und Herausstellen. In dieser Hinsicht ist auch die ärztliche Diagnose zu gewichten.

c. Die Diagnose als Werturteil

Die ärztliche Diagnose ist ein Sprechakt besonderer Art. Sie bezeichnet etwas als pathologisch und damit jemanden als krank. Die Diagnose ist ein Akt eigener Art. Sie ist weder eine willkürliche Dezision noch Ergebnis der Laboranalyse. Das Normale und auch das Pathologische sind keine reinen Themen der Physiologie (Canguilhem 1977, 155). Die Diagnose ist vielmehr ein »Werturteil« (ebd., 78), das ein Arzt zu verantworten hat gegenüber dem Patienten, dem Gesundheitswesen und gegenüber der eigenen Berufsethik. Die Diagnose ist als Werturteil ein Akt eigener Art im Sinne einer »Beurteilung und (einer) Handlung.« (Wieland 2004, 63) Sie erkennt jemanden als Jemanden und etwas als Etwas an.

Eine Diagnose bezieht dabei ein Allgemeines auf ein Besonderes und hat auch noch die Singularität des Besonderen zu achten. Singularität bedeutet, dass ein Patient nicht nur ein Fall unter anderen ist, sondern immer auch mehr als das. Patienten sind in Wirklichkeit Menschen, wie Victor von Weizsäcker betont. »Jeder Fall ist sowohl ein besonderer Fall in Hinblick auf ein allgemeines medizinisches Wissen und Können als auch jedesmal singulär.« (Ricœur 1999, 252) Dieser Aspekt ist wichtig in Zeiten der *Evidenzbasierten Medizin*, welche die Patienten zu »Informationslieferanten für objektive Problemkonstellationen« (Borck 2016, 167) macht und damit »das zentrale Problem für die Arzt-Patient-Beziehung, die Anerkennung der individuellen Situation« (ebd., 166) ausspart.

Eine Diagnose ist auch in die politischen, rechtlichen und ökonomischen Bedingungen des Gesundheitssystems eingebettet. Sie tritt damit in das Spannungsfeld der Anerkennung und der Gerechtigkeit im Gesundheitswesen ein (vgl. dazu: Dederich/Schnell 2011).

d. Vulnerabilität und Medizin

Zu beachten bleibt, dass Vulnerabilität im Zusammenhang mit einer Krankheit nicht einfach einem Patienten innewohnt, sondern, dass sie

auch von der institutionellen Versorgung produziert wird (vgl. Schüßler/Schnell 2014). Das Krankenhaus erzeugt Belastungen, Nichtbeachtung, Schmerzen und Zwangsbehandlungen. Gelegentlich sogar Patiententötungen (vgl. Schüßler/Schnell 2010).

Im Bereich der medizinischen und pflegerischen Versorgung besteht die Eigenheit, dass dort Menschen aufgrund ihrer Vulnerabilität in der Rolle des Patienten auftreten. Menschen, die in dieser Situation aufgrund ihrer Vulnerabilität nicht autonom *sind*, *gelten* dennoch als autonome Personen und sind entsprechend zu behandeln! Diese Maßgabe, die eine Absage an den klassischen Paternalismus darstellt, ist eine enorme ethische Herausforderung. Sie bedeutet als Frage: wie kann Autonomie bei der Vulnerabilität gewährleistet werden? Mögliche Antworten auf diese Frage wollen wir nun evaluieren.

e. Menschenrechtliches Empowerment?

Dieser Vorschlag zielt darauf ab, Menschenrechte in die Ausbildung aller Heilberufler zu integrieren (vgl. Bergemann 2018, 93) und in ein »erspürendes Einfühlungsvermögen« (ebd., 98) umzusetzen. Vor diesem Vorschlag ist allerdings zu warnen, weil er die Profession verfehlt. Eine 24jährige Krankenschwester wird sich schwerlich in die existentielle Situation eines 76jährigen Krebspatienten via »Einleitung« (99) einfühlen können. Es ist problematisch, davon auszugehen, dass die Andersheit des Anderen mit eigenen Mitteln erfasst und verstanden werden kann. Wenn man das Spüren gar von der »Spur des Anderen« (Levinas) her denkt, wird schnell deutlich, dass das Konzept der Einfühlung unbrauchbar und verfehlt ist.

f. Patientenverfügung?

Die Patientenverfügung ist ein rechtsverbindliches Instrument zur Stärkung von Autonomie und Selbstbestimmung von Patienten, die ihren Willen in eine möglicherweise kontingente Zukunft hinein erklären (vgl. Schnell 2009). Sie hat die Form einer schriftlichen Willenserklärung in Fragen der Gesundheitsversorgung für den Fall, dass ein Mensch (Patient) eines Tages nicht mehr einwilligungsfähig sein sollte (BGB § 1901a). Die Patientenverfügung ist an Betreuer des Patienten und nicht an den Arzt adressiert. Patientenverfügungen sind verbindlich und müssen von Ärzten beachtet werden!

Die Patientenverfügung hat von Hause aus zwei Grenzen. Sie bezieht sich auf die Einwilligung/Untersagung von indizierten »Untersuchungen des Gesundheitszustandes, Heilbehandlungen ... ärztliche Eingriffe.«

(ebd.) Grenze 1: nichtmedizinische Angelegenheiten und Versorgungsbedürfnisse werden nicht erfasst! Eine Patientenfügung kommt zudem nur zustande, wenn eine Person ihren Willen »schriftlich« (ebd.) formuliert. Grenze 2: Der Prozess, wie es zu dieser Willensbekundung kommt und wie eine mögliche Sprachlosigkeit in einer Familie bei Beantwortung schwieriger und ggf. letzter Fragen überwunden werden kann, bleibt unklar (vgl. Schnell/Schulz 2014, 283f).

g. Advanced Care Planning?

Seit dem Jahre 2015 gibt es eine gesetzliche Verankerung der Gesundheitlichen Vorausplanung für die letzte Lebensphase (SGB V, § 132g). Sie hat das Ziel »individueller Versorgungsplan für die letzte Lebensphase« (ebd., 2, 4) zu sein. Also solche stellt sie eine Erweiterung der Patientenverfügung über deren beider Grenzen hinaus dar (vgl. Haller/Schnell 2016).

Die Gesundheitliche Vorausplanung umfasst nicht nur Regelungen für medizinische Notfälle, sondern auch »pflegerische, hospizliche und seelsorgerische« (ebd.) Angebote. Sie geht damit über die erste Grenze der Patientenverfügung hinaus. Die Gesundheitliche Vorausplanung ist zudem eine aufsuchende Beratung für Menschen in Pflegeeinrichtungen, in die »Angehörige und weitere Vertrauenspersonen« (ebd., 2, 2) einbezogen werden können. Sie überschreitet damit die zweite Grenze.

b. Stärkung der Pflege?

Patientenverfügung und Advanced Care Planning sind Instrumente, die die Autonomie von Personen, die faktisch nicht autonom sind, gewährleisten sollen. Die Frage ist, was hier unter Autonomie zu verstehen ist? Wenn man mit Kant Mündigkeit als ein Element von Autonomie betrachtet und die Mündigkeit als Vermögen definiert, »sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen« (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481), dann wird deutlich, dass Vulnerabilität keine Autonomie im klassischen Sinne zulässt. Autonomie im Zeichen von Vulnerabilität ist nämlich durch Modi »stellvertretenden Handelns« (Borck 2016, 204) gekennzeichnet. Patientenverfügung und Advanced Care Planning sind beide Figuren der Stellvertretung. Stellvertretung ist als »das Einstehen für die Anderen« (Levinas 1992, 254) ethisch relevant und berührt das Berufsethos der Pflege. Eine Stärkung der Pflege zur Sicherung der Autonomie vulnerabler Personen könnte damit angezeigt sein.

Pflege und Medizin sind auf Interpersonalität angelegt, aber jeweils anders (vgl. Schnell 2012b). Während Ärzte für den Patienten da sind,

indem sie ihm Information vermitteln und erläutern ist für die Pflege das Dasein Fürsorge (Logic of Care). In der Medizin sind therapeutische Interventionen ein wesentliches Ziel, in der Pflege ist es eher die Begleitung selbst. Besonders dann, wenn es um chronische Krankheiten geht, die unheilbar sind. Hier ergibt sich eine deutliche Nähe der Pflege zur Heilpädagogik, die es mit der Andersheit und Begrenztheit des Lebens zu tun hat. Stärkung der Pflege würde nun bedeuten, dass das Mit-jemandem-Sein in gewissem Sinn einen Vorrang vor dem über-etwas-Sein hätte, so dass nicht nur etwas behandelt, sondern auch jemand in seiner Autonomie geachtet wird.

i. Nachtrag: Digitalisierung?

Die Herausforderungen der Digitalisierung sind für das Gesundheitswesen mannigfaltig. Für unsere Problematik wollen wir uns auf den Bereich der Robotik beschränken. Wenn wir in diesem Zusammenhang noch einmal an die Überlegungen zur sprechenden Medizin und, so können wir ergänzen, sprechenden Pflege anknüpfen, stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Dialogischen. In Anlehnung an Martin Buber formuliert Bernhard Waldenfels hierzu: »Wer man ist, wenn man mit jemanden spricht, bestimmt sich nicht unabhängig davon, zu wem man spricht, auf wen man hört und wem man sich schweigend verschließt.« (Waldenfels 2019, 123) Wir geraten mitten in die Problematik der Digitalisierung, wenn wir an diese Formulierung die Frage anschließen: »Was bedeutet es, wenn man in einer Ich/Du-Beziehung eines der beiden Elemente durch einen Roboter ersetzt.« (Schnell/Dunger 2019, 196) Es entstehen Folgefragen: Kann das Ich selbst zur Maschine werden? Würde die Frage nach der Gewährleistung von Autonomie bei Vulnerabilität sich dann erübrigten? Wäre es nicht mehr nötig, nach dem Patientenwohl als ethischem Maßstab für das Krankenhaus zu fragen, wie es der Deutsche Ethikrat in seiner Stellungnahme 2016 getan hat?

An dieser Stelle eröffnet sich eine komplett neue Frageperspektive, da all die fundamentalen Aspekte und Qualitäten, die die Sozialphilosophie seit dem späten 18. Jahrhundert aufgeboten hat, um die Beziehung zwischen Ich, Du und dritter Person zu beschreiben, grundsätzlich neu überdacht werden müssen. Anerkennung, Reziprozität, Fürsorge, Care, Respekt, Achtsamkeit, Vertrauen, Frage/Antwort, Dialog, ...

Was passiert mit der Phänomenalität und der Geltung dieser und anderer Qualitäten, wenn Mensch und Maschine einander unter den Bedingungen der fortgeschrittenen Digitalisierung begegnen?

Anhang 3: Fürsorglicher Zwang im Zeichen einer nichtexklusiven Ethik

Eine Ethik im Gesundheitswesen ist eine nichtexklusive Ethik! Denn ihr Anspruch lautet, dass niemand aus dem Achtungs- und Schutzbereich des Ethischen ausgeschlossen (exkludiert) werden soll – schon gar nicht kranke Menschen, pflegebedürftige Menschen oder behinderte Menschen! Dieser Anspruch ist wichtig, weil im Zentrum des Ethischen zu meist der gesunde Mensch steht und nicht der kranke. Verdeutlichen wir uns diese Sachlage am Beispiel der Diskursethik.

a. Diskursethik als exklusive Ethik

Die Diskursethik geht davon aus, dass ein Sprecher mit seiner Rede Gel-tungsansprüche erhebt und damit anerkennt, dass eine Argumentation auf Gründen beruht. Eine Person, die das einsieht, ist eine rationale Person, die akzeptiert und begrüßt, Mitglied einer Kommunikationsgemeinschaft zu sein. Sollte jemand diese immer schon bestehende Zugehörigkeit systematisch nicht einsehen, dann wird er von der Kommunikationsgemeinschaft nicht mehr als gleichberechtigter Partner akzeptiert, sondern als »pathologischer Extremfall« (Apel 1988, 356) ausgeschlossen.

Dieses Argumentationsmuster stammt bekanntlich von Aristoteles. Zum vernünftigen Umgang unter Menschen gehört es, dass ein jeder den Satz vom Widerspruch und andere Grundsätze der Logik befolgt. Nur dann können wir uns untereinander verständigen und erwarten, als gleichberechtigte Person von allen respektiert zu werden. Wenn jemand aber gegen die Logik systematisch verstößt – wie dieses Patienten der Psychiatrie durchaus geschieht –, dann ist er »gleich einer Pflanze« (*Metaphysik*, 1006a10). Mit einer Pflanze diskutiert man nicht, denn sie weiß nicht, was sie will. Dasselbe gilt für den Logikverweigerer. Er ist ein pathologischer Extremfall, wie Apel sagt, der in einem *vegetative state* existiert, wie die biomedizinischen Nachfahren des Aristoteles behaupten. Der Mensch sinkt auf das Niveau einer Pflanze herab, indem er von seinen bisherigen Mitmenschen zur Pflanze degradiert und damit aus dem Schutzbereich des Ethischen ausgeschlossen wird. Den »Adressatenkreis« des Ethischen bilden nämlich lediglich »sprach- und handlungsfähige Subjekte.« (Habermas 1991, 219) Können wir davon ausgehen, dass die Klienten einer Psychiatrie oder einer Forensik in diesem Sinne sprach- und handlungsfähig sind? Oder ist es nicht vielmehr so, dass jene Klienten zur Blamage kognitivistischer Ethiken beitragen?

Eigentlich »darf sich keine Ethik anmaßen, einen Teil des Menschlichen auszuschließen, so unangenehm und schwer es auch sein mag, ihn anzuschauen.« (Agamben 2003, 55) Dieser Einsicht Giorgio Agambens folgt meine Theorie einer nichtexklusiven Ethik, die ich anderswo ausführlich dargestellt habe und die an dieser Stelle den Hintergrund der nachfolgenden Ausführungen bildet (vgl. Schnell 2017).

Ich möchte hier lediglich betonen, dass die Begriffe ›Exklusion‹ und ›Nichtexklusivität‹ als ethische Begriffe verstanden werden und daher von soziologischen, psychologischen und anderen Versionen unterschieden sind (vgl. dazu ausführlich: Schnell 2017, Kap. 17). Insofern läuft der aus Sicht der Systemtheorie von Peter Fuchs an die Adresse einer »nicht-exklusiven Ethik« gerichtete Vorwurf, eine Begrifflichkeit zu verwenden, die »nichts mit Ethik und Moral zu tun hat« (Fuchs 2011, 246), ins Leere.

b. Psychiatrie und Ethik

Die Psychiatrie ist eine Institution, die von der bürgerlichen Gesellschaft eingerichtet worden ist, um Menschen vor sich selbst zu schützen und die Gesellschaft vor der Gegenwart dieser Menschen. Wie ist ihr ethischer Status? Ist die psychiatrische Ordnung, die uns Michel Foucault und Robert Castel vorgestellt haben, nicht geradezu die Institutionalisierung der ethisch fragwürdigen Exklusion?

Ein Testfall für den Umgang mit Vulnerabilität ist die Ausübung von Zwang gegen eine Person. Zwang und auch Gewalt werden zumeist verurteilt. Doch es stellt sich die Frage, wie es sich verhält, wenn Zwang als legitim bewertet werden soll.

In der Psychiatrie ist es immer wieder zu Zwangsbehandlungen gekommen. Sie sind eine Herausforderung für die Ethik. Zwänge als solche oder Formen von Gewalt sind unproblematisch, weil sie unakzeptabel und zu verurteilen sind. Aber Zwangsbehandlungen, denen eine Indikation zugrunde liegt und die zum Wohl eines Patienten erfolgen sollen, sind ernst zu nehmen. Wäre eine Zwangsbehandlung nicht auch eine Exklusion aus dem Schutzbereich des Ethischen erster Güte? Zwangsbehandlungen missachten einen Patienten, verletzen ihn buchstäblich, denn sie dringen invasiv in ihn ein. Somit stellt sich die Frage, ob fürsorglicher Zwang in Form einer Zwangsbehandlung eines Menschen ethisch akzeptabel ist? Aus Sicht einer nichtexklusiven Ethik des bedürftigen Menschen gehe ich diese Frage im Schnittpunkt von Philosophie, Medizin, Pflegewissenschaft und Behindertenpädagogik nach (vgl. Schnell 2017). – Beginnen wir mit der elementaren Frage, ob Zwang überhaupt notwendig ist und nicht vielmehr abgeschafft werden kann.

c. Eine Welt ohne Zwang?

Eine Welt ohne Zwang wäre keine Welt ohne Hindernisse und ohne Einschränkungen. Gegenwind würde mir weiterhin das Gehen erschweren. Das Gedränge vor dem Tor würde den Eintritt ins Stadion noch immer verzögern. Die Buchung des Fluges würde durch die Überlastung des Servers immer noch in die Länge gezogen. Eine Welt ohne Zwang würde daher eine Welt sein, in der Hindernisse und Einschränkungen kein Problem darstellen. Sie wären unproblematisch, weil eine Person die Hindernisse so ansieht, dass sie mit ihrem Willen zu vereinbaren sind. Um ein Beispiel von Sartre anzuführen: »Für den Wanderer zum Beispiel zeigt sich der Berg als zu besteigender.« (Sartre 2005, 423) Ein Bergsteiger will bergan steigen, der steile Berg ist daher kein Hindernis für ihn. Ein anderes Beispiel stammt von Hegel: Was jemand von sich aus will, entspricht dem, was er der Allgemeinheit nach auch soll. Der Verbrecher sieht die Strafe als das Seinige an und nimmt sie als gerecht entgegen, weil er Reue zeigt. Er ist kein Außenseiter mehr, die Gefängniszelle ist sein Platz im Gemeinwesen. Er ist nicht mehr geächtet, er gehört wieder dazu. Vernunft und Zwang der Strafe gehen ineinander auf. Meist ist dieser ›Idealfall‹, wenn man so sagen möchte, aber nicht gegeben. Der äußere Zwang wird dann nicht verinnerlicht und somit nicht zu eigen gemacht. Der Zwang ist damit äußerer Widerstand, der meine Intentio-nen hemmt. Das Problem des Zwangs tritt jetzt erst als Problem hervor und verunmöglicht eine Welt ohne Zwänge.

d. Orientierung in einer Welt mit Zwängen

Wir haben uns mit Zwängen zu arrangieren und müssen daher nach ihrer Rechtfertigung fragen. In dieser Sache vertrete ich die *These*, dass der Mensch in gewisser Hinsicht zwangsbedürftig ist (vgl. auch: Schnell 2016). Zwang hat eine positive Ermöglichungsfunktion, er ist nicht nur Verhinderung. Diese Ansicht mag merkwürdig erscheinen. Das Erstauen röhrt meist daher, dass ein Gegensatz von Freiheit und Regel angenommen wird, so dass jede Einschränkung von Freiheit negativ gesehen wird. Dabei wird aber missachtet, dass Freiheit ohne Zwänge keine Freiheit ist, sondern Willkür. Willkür ist der absoluten Freiheit darin gleich, dass sie kein Wohlgefallen, sondern nur Schrecken verbreitet, wie wir seit Hegel wissen. Da niemand Willkür wirklich begrüßt, ist Zwang, der auf Freiheit zielt, in gewissem Masse sogar begrüßenswert. Fraglich ist aber dennoch unter anderem, ob es ethische Legitimationen eines solchen Zwangs geben kann. Ich komme nun zu zwei Autoren, die die These von der Zwangsbedürftigkeit des Menschen unterstützen, allerdings auf sehr unterschiedliche Weise.

e. Zur Zwangsbedürftigkeit des Menschen: Rousseau, Kant

Rousseau fordert im ersten Kapitel von *Emil oder Über die Erziehung*, dass es für die Erziehung eines Kindes am besten sei, wenn man »verhindert, dass etwas getan wird«, denn es ist besser, nichts zu tun als irgendetwas zu tun, besser Zeit zu verlieren als zu gewinnen. Nichts zu tun bedeutet, dass Widernisse und Zwänge, die durch Dinge und Umstände gegeben sind, nicht beseitigt werden sollen. Der junge Mensch hat sich durch diese hindurchzuarbeiten. Zugleich bedeutet nichts zu tun aber auch, dass die Errichtung künstlicher, vom Menschen geschaffener Maßgaben zu unterlassen ist. Den Zwang der Sachen soll ein Mensch von früher Kindheit an kennenlernen, der Zwang eines fremden Willens soll ihm jedoch erspart bleiben!

Das in der Populärpädagogik bekannte Beispiel von der heißen Herdplatte verdeutlicht die Sachlage recht gut. Rousseau sagt, dass das Kind sich ausprobieren solle und sich zur Not auch verbrennen müsse, da es dadurch lernt, dass künftig der Herd zu meiden ist. Es ist der natürliche Zwang der Umstände, der zu Lernfortschritten führt. Völlig anders argumentiert Kant, der nach Rousseau der zweite Autor ist, der den Menschen für zwangsbedürftig erachtet. Die Eltern müssen das Kind warnen und davon abhalten, die Herdplatte zu berühren. Jetzt ist es der künstliche, vom Menschen aufgebaute Zwang, durch den das Kind lernt und Fortschritte macht.

Grundsätzlich betrachtet Kant den Menschen als ein Geschöpf, das regelrecht erzogen werden muss. Die Erziehung beinhaltet Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung. Dieser Gang ist ein Gang des Zwangs. Das Ergebnis der Erziehung ist der Gebrauch der Freiheit, der Weg dahin aber Zwang. Insofern lautet für ihn die Grundfrage der Pädagogik: »Wie kultiviere ich Freiheit bei dem Zwange?« Das Ziel der Erziehung, die Freiheit, ist ohne Zwang nicht zu erreichen. »Zwang ist nötig!« Der Freiheit weiß sich nur zu bedienen, wer den »unvermeidlichen Widerstand der Gesellschaft gefühlt« hat. Kant spricht hier fast wie der Emile Durkheim, der den künstlichen Zwang, den die Moral dem Menschen auferlegt und den natürlichen Zwang, der sich aus den Zufällen und Umständen des Lebens in einer Massengesellschaft ergibt, ineinander übergehen lässt.

Die hier skizzierte Debatte um den Zwang, die in der Moderne mit Rousseau und Kant ihren Ausgang nimmt, ist über die Jahrhunderte hinweg weitergeführt worden. Man denke nur Theodor Litts Fragestellung *Führen oder Wachsenlassen?*, die diese Debatte nach dem zweiten Weltkrieg aufgegriffen und vertieft hat (vgl. Litt 1967).

f. Fürsorglicher Zwang

Der Mensch ist zwangsbedürftig! Der Zwang ist ein fürsorglicher Zwang, denn er dient nicht der Unterdrückung, sondern der Kultivierung der Freiheit. Im Hinblick auf die Frage nach der Legitimation des Zwangs sagen die klassischen Positionen, dass die Person, die frei ist, Zwang ausüben darf über eine Person, die unfrei ist, um damit jemandem, der noch nicht frei ist oder nicht mehr frei ist, behilflich zu sein, es auch zu werden oder es wieder zu werden! Personen, die noch nicht frei sind, sind etwa Kinder; Personen, die es nicht mehr sind, sind etwa kranke Menschen. Damit vollziehen wir den Übergang von der Erziehung zum Gesundheitswesen.

Dieser Übergang führt uns einerseits in ein neues und anderes Sozialsystem, Andererseits besteht aber auch eine sachliche Nähe zwischen Erziehung und Gesundheit. Im Krankenhaus üben viele Heilberufler einen selbst erteilten Erziehungsauftrag gegenüber Patienten aus. Krankenhaus und Schule sind beide zudem, mehr oder weniger, totale Institutionen im Sinne Erving Goffmans.

g. Fürsorglicher Zwang in der Gesundheitsversorgung

Als gesunde und erwachsene Menschen müssen wir uns vorsorglich für die Situation des Verfalls und der Hilfsbedürftigkeit schützen. Wir tun dieses, indem wir autonom Recht delegieren. John Rawls beschreibt das entsprechende Procedere mit folgender Maxime: »Andere erhalten das Recht ..., an unserer Stelle zu handeln und das zu tun, was wir für uns tun würden, wenn wir vernünftig wären.« Legitimiert ist, wer glaubhaft machen kann, dass »der Betroffene nach Entwicklung oder Wiedergesundung seiner Vernunft ... unsere für ihn ergangene Entscheidung billigen und anerkennen« würde und daher sagen »würde, daß wir das Beste für ihn getan haben.« (Rawls 1975, 281f) Das ist der klassische Paternalismus!

h. Charakteristik des fürsorglichen Zwangs

Der fürsorgliche Zwang ist mindestens durch folgende Aspekte charakterisiert:

- er ist durch den Menschen gemacht,
- er wird zum Guten eines Anderen ausgeübt und zwar auch wider dessen Willen, welcher als unvernünftig und damit als relativ unbeachtlich gelten kann,
- er ist paternalistisch begründet, also potentiell durch den Anderen selbst legitimiert,

- er ist ein Zwang der Vernunft und damit, so Jürgen Habermas, der allein zulässige und auch der »allein zugelassene Zwang.«

Die entscheidende Voraussetzung dieser Maßgaben ist ein angenommener Sach- und Wertunterschied zwischen einer vernünftigen, moralischen Person und einem unvernünftigen, gar kranken Menschen. Die vernünftige Person übt fürsorglichen Zwang über die unvernünftige und eventuell kranke Person aus und zwar zu deren Wohl! Die vernünftige, weil gesunde Person akzeptiert im Rahmen des Paternalismus den Wertunterschied. Wenn ich nicht mehr auf der Höhe meiner Vernunftsmöglichkeiten bin, akzeptiere und begrüße ich es, wenn gesunde Personen stellvertretend für mich handeln. Diese Maßgabe, die auch von der Diskursethik geteilt wird, ermöglicht Fürsorge um die Kranken, aber um den Preis, dass die Fürsorgeempfänger bloße Objekte und keine zentralen Subjekte des Ethischen mehr sind. Im Zentrum steht die gesunde Person, die sprach- und handlungsfähig ist (Apel, Habermas).

i. Zum Wertunterschied zwischen Vernunft und Unvernunft

Um den Wertunterschied, den alle klassischen Positionen inklusive der Diskursethik behaupten, verdeutlichen zu können, schauen wir auf Max Scheler. Schelers Ethik stammt aus dem Jahre 1916 und ist unbelastet, was die modernen Debatten um die Bioethik angeht. Wir können Schelers Position schematisch darstellen, um den Wertunterschied zwischen Person und personlosem Menschen erkennen zu können (vgl. Scheler 2000, 469ff).

Eine »Person« ist		Ein »Person-loser Mensch« ist	
vollsinnig	= bei Sinnen	wahnsinnig	= von Sinnen
mündig	= spricht mit eigenem Mund	unmündig	= folgt anderen Stimmen
selbstbewusst	= regiert sich selbst	vom Leib beherrscht	= Sklave der Sinne

j. Der Nachteil der klassischen Position

Der Vorteil klassischer Positionen wie der Schelers ist ihre Legitimation des Paternalismus. Sie hat aber auch einen großen Nachteil: es werden bestimmte Menschen von Achtung und Würde ausgeschlossen und

lediglich zu Fürsorgeempfängern ohne eigenen Status, auf den zu hören wäre, degradiert.

Dabei gelten Vollsinnigkeit, Mündigkeit und Selbstbewusstsein als Kriterien für den Wert einer Person. Wer sie nicht aufweist, ist keine *vollwertige Person!* Diese Eigenschaften sind heute im Zeichen von Gender Studies, Disability Studis, Human-Animal-Studies etc. problematisch geworden, da sie Leib, Geschlecht, Sozialität, Geschichtlichkeit u.a. Aspekte des Mensch- und Personseins als ethisch irrelevant ausblenden. Heute leben wir in Zeiten der Entdifferenzierung der Wertunterschiede zwischen gesunder und kranker Person.

k. Der Vorteil der Entdifferenzierung der Wertunterschiede

Diese Entdifferenzierung bietet den Vorteil einer ethischen Inklusion. Es kommt zu einer Annäherung zwischen der Vernunft und den Unvernünftigen: Mann und Frau, Mensch und Tier, Leben und Tod, Verwandte und Fremde, sowie Kranker und Gesunder! Auch die bisher Unvernünftigen sind als Selbstzweck zu achten. Die Unvernunft ist so nicht unvernünftig und schon gar nicht würde- und wertlos, denn auch die Vernunft ist nicht so vernünftig und rein, wie einst geglaubt wurde! Klaus Dörner bringt diesen Sachverhalt auf die Formel: »Irren menschlich ist«.

l. Das Problem der Entdifferenzierung

Wenn klare und eindeutige Differenzierungen nicht mehr möglich sind, dann wird auch unklar, ob der Vernünftige über den Unvernünftigen weiterhin fürsorglichen Zwang ausüben darf. In dieser Unklarheit leben wir heute! Sie bereitet auch ein Problem. Diese Problematik macht sich nachhaltig im Feld der Gesundheitsversorgung bemerkbar.

In den letzten 20 Jahren bescheinigte die Rechtsprechung dem Patienten, jedem Arzt rechtlich auf Augenhöhe zu begegnen und reduzierte dadurch vorhandene Asymmetrien. Ein Arzt ist nicht nur seinem Auftrag verpflichtet, sondern innerhalb der Rechtsordnung auch den Gesetzten, und diese stärken den Willen des Patienten – auch den des komatösen und des sterbenden!

m. Zur Sache!

Die Entdifferenzierung des Wertunterschieds zwischen Vernunft und Unvernunft hat als positiven Gewinn eine ethische Inklusion. Auch wenn diese lückenhaft sein mag, ist sie ein Gewinn.

1. Die Entdifferenzierung erzeugt zugleich das Problem, dass die klassische Legitimation zur Ausübung des fürsorglichen Zwangs nicht mehr wie bisher gilt.
2. Das Bundesverfassungsgericht hat die Zwangsbehandlung psychisch kranker Täter weitestgehend untersagt. Wie auch in anderen Bereichen der Gesundheitsversorgung begegnen sich hier Arzt und Patient rechtlich immer mehr auf Augenhöhe (Beschluss 2 BvR 882/09).
3. Welchen Sinn macht es, wenn ein Patient in der Psychiatrie eine Behandlung ablehnt, es ihm dadurch erheblich schlechter geht, die Verweildauer steigt und seine Chancen auf Resozialisierung sinken?

n. Fürsorglicher Zwang als Zwangsbehandlung

Wir wollen nun einige Begriffe präziser fassen, um die Problematik weiterverfolgen zu können. Zur Erinnerung sei gesagt, dass es uns um den fürsorglichen Zwang im Hinblick auf heilberufliche Behandlungen geht und nicht um Zwang und Gewalt im Allgemeinen.

Als *Behandlung* bezeichnen wir eine medizinisch indizierte Maßnahme zum Wohl des Patienten, die durch die Einwilligung des Patienten und seine handelnde Mitwirkung, die als natürlicher Wille bezeichnet wird, legitimiert ist. Unter *Zwang* verstehen wir eine indizierte Maßnahme gegenüber einer Person, die aufgrund von Fremdgefährdung legitimiert ist. Man denke etwa an die Zwangsquarantäne gemäß §30 des Infektionsschutzgesetzes. Eine *Zwangsbehandlung* ist eine ärztlich indizierte Maßnahme in einem Krankenhaus zum Wohl eines Patienten, die nur wider seinen Willen durchgeführt werden kann.

Für den Fall der Einwilligungsunfähigkeit kann eine volljährige Person eine Patientenverfügung verfassen und darin Untersuchungen, Heilbehandlungen und ärztliche Eingriffe befürworten oder untersagen. Diese Autonomie erfährt im Falle der Psychiatrie jedoch eine prinzipielle Einschränkung. Psychiatrische Maßnahmen und ärztliche Untersuchungen, die ein Gericht anordnet, kann ein Patient nicht untersagen oder ablehnen. Wenn ein Patient in der Psychiatrie einwilligungsunfähig ist, dann bezieht sich die Zwangsbehandlung auf eine Überwindung des natürlichen Willens. Weiterhin ist zu beachten, ob eine anstehende Behandlung lebenswichtig ist oder nicht. Wenn die Behandlung sehr stark schädigende Nebenwirkungen haben sollte, dann muss u.U. eine betreuungsgerichtliche Genehmigung eingeholt werden (vgl. Rüsing 2017).

Der *fürsorgliche Zwang* stellt somit eine indizierte Maßnahme zum Wohl des Patienten und wider dessen Willen dar. Die klassische Position des Wertunterschieds zwischen vernünftiger und kranker Person kann diesen Zwang legitimieren. Für die moderne Position, die den Wertunterschied zugunsten einer ethischen Inklusion ablehnt, ist die Legitimation

fraglich. Auch aus rechtlicher Sicht kann, abgesehen von dem gegebenen Beispiel der Quarantäne, für oder gegen eine Zwangsbehandlung argumentiert werden. Die zentrale Frage für die hier vorgenommene ethische Argumentation lautet nun: können fürsorglicher Zwang und ethische Inklusion zusammen existieren? Oder in Abwandlung von Kant: Wie ist fürsorglicher Zwang bei der ethischen Inklusion möglich?

o. Ausblick

Die Legitimation von fürsorglichem Zwang war traditionell an den Wertunterschied zwischen vernünftiger und unvernünftiger Person gekoppelt. Eine Folge dieses Unterschieds ist eine ethische Exklusion. Die Aufhebung bzw. erhebliche Abmilderung des Wertunterschieds bewirkt eine Inklusion. Als Folge daraus kann nur eine Entkoppelung des fürsorglichen Zwangs von der personalen Wertunterscheidung resultieren. Exklusiv ist nämlich nicht der fürsorgliche Zwang, sondern die Behauptung, dass ein durchaus vorhandener Unterschied zwischen Vernunft und Unvernunft einen ethischen Unterschied in Achtung, Schutz und Würde bedeuten könne.

Wenn fürsorglicher Zwang auf Grenzen stößt, ist das ein Anzeichen für einen möglichen ethischen Inklusionsgewinn. Dieser Gewinn ist zu achten! Ihm ist öffentlich Gehör zu verschaffen und somit nicht nur den Klagen von Ärzten und anderen Heilberuflern über unklare Handlungsoptionen.

Auch die Tatsache, dass Menschen, die als Patienten sogenannte »unvernünftige Entscheidungen« fällen, Heilberuflern und staatlichen Organen immer mehr auf Augenhöhe begegnen, besagt nicht, dass eine Zwangsbedürftigkeit des Menschen obsolet geworden ist. Sie tritt differenzierter auf und ist differenzierter zu legitimieren, wie die höchst unterschiedlichen Beispiele aus den Bereichen des Strafrechts, der Psychiatrie, des Infektionsschutzes, der Behindertenpolitik und der Demenzversorgung zeigen.

Fürsorglicher Zwang ist mit ethischer Inklusion zu vereinbaren und kann somit einen Anspruch auf Akzeptabilität stellen, wenn er mindestens die Summe nachfolgender Kriterien erfüllt. Der fürsorgliche Zwang:

- verletzt menschliche Personen nicht wider ihren Willen,
- beraubt menschliche Personen nicht alternativer Artikulationsmöglichkeiten,
- beschädigt menschliche Personen nicht hinsichtlich Achtung und Würde,
- behandelt menschliche Personen nicht als nacktes und ethikfreies Leben.

Somit ist nicht jede Exklusion ein ethisches Problem (vgl. die ausführliche Begründung in: Schnell 2017).

Eine differenzierte und wohlberatene Befürwortung von fürsorglichem Zwang bewegt sich im Rahmen der wohlfahrtsstaatlichen Ethik, die eine offene, kreative und auch konflikthafte Beziehung zwischen den Grundwerten Autonomie (des Individuums innerhalb der Gesellschaft), Gleichheit (als Verhinderung ungerechter Bevorzugungen) und Sicherheit (als Schutz des Individuums vor der Gesellschaft und der Gesellschaft vor Individuen) als demokratische Normalität betrachtet (vgl. Pollmächer 2015).

Anhang 4: Diversität am Lebensende

Martin W. Schnell und Christian Schulz haben das Konzept der *Diversität am Lebensende* 2008 in Wien eingeführt. Seither wurden mehrere Schritte zur Verankerung dieses Konzepts in der (akademischen) Öffentlichkeit unternommen.

a. Das Konzept der Diversität

Da der Begriff der Diversität in der Biologie, im Management, in der Genderdebatte und in anderen Kontexten verwendet wird, ist er als solcher mehrdeutig. Somit musste die spezifische Diversität am Lebensende zunächst im Jahre 2011 im allgemeinen Diskurs über die Diversität angemeldet werden (vgl. Schulz/Karger/Schnell 2011). In Deutschland zählt das Fach Palliativmedizin zu den Pflichtfächern im Medizinstudium. Das Konzept der Diversität wurde daraufhin als eine mögliche Grundlage der palliativmedizinischen Lehre an Universitäten etabliert (vgl. Schnell/Schulz-Quach 2020). Im Jahre 2015 erfolgte die bislang ausführlichste Explikation des Konzepts (vgl. Schnell/Schulz 2015).

b. Begriffe und Perspektiven

Als das *Lebensende* kann die letzte Phase der Existenz, der keine weitere Folgen wird, bezeichnet werden. Es könnte sich dabei um die sogenannte Finalphase handeln, aber es muss nicht so sein. Der *Tod* ist wesentlich schwieriger zu definieren. Das bekannte und unlösbare erkenntnistheoretische Problem, dass nämlich die über den Tod reflektierende Instanz, der Mensch, durch den Tod selbst aus der Reflexion ausscheidet und daher kein Zeugnis über den eigenen Tod ablegen kann, nötigt uns zu einem gedanklichen Umweg (vgl. Schnell 2017, 145ff). Mit Vladimir Jankélévitch differenzieren wir zwischen dem »Tod in der dritten, in der zweiten und in der ersten Person.« (Jankélévitch 2005, 34) In der Perspektive der 3. Person ist der Tod ein Ereignis, über das die Öffentlichkeit spricht (Presse): Irgendjemand stirbt! In der 2. Person ist das Schicksal eines konkreten anderen Menschen gemeint: Jemand bestimmter stirbt! Und in der 1. Person ist das je eigene, nicht delegierbare Faktum bezeichnet: Ich sterbe!

Als das *Lebensende im Zeichen des Todes* wird nachfolgend eine Begegnung zwischen jemandem, der den Tod in der 2. Person durchlebt und jemand anderem, der diesen Menschen in der 1. Person begleitet

(und behandelt) bezeichnet. Die Perspektive der 3. Person werden wir zum Ende wiederaufnehmen. Zunächst bildet die Ich/Du-Beziehung unsere Leitperspektive.

Der Sache selbst nach ist die Diversität eine Asymmetrie zwischen der 1. Person und der 2. Person.

1. Person – Begleiter: Ärzte, Pflegende, Angehörige	2. Person – Sterbender
Weiterleben	Sterben
In der Welt verharren	Die Welt verlassen
Gehen lassen müssen	Gehen

Diese Asymmetrie gibt es nur am Lebensende und damit in keinem anderen Bereich des Lebens und in keinem anderen der Gesundheitsversorgung. Es handelt sich hier um eine Asymmetrie, weil die Positionen (Weiterleben vs. Sterben etc.) nicht umkehrbar sind! Niemand kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. Der Tod ist der je eigene Tod. Die Kommunikation zwischen Arzt und Patient geschieht an der Grenze des Schweigens, weil am Lebensende die für den Dialog zwischen Ich und Du notwendige, gemeinsame Bedeutungswelt schwindet. Kulturwelt ist ein symbolischer Ort gemeinsamer Bedeutungen, aufgrund derer ein Verstehen der an der Kulturwelt teilhabenden Personen möglich ist. Dieses Verstehen benötigt ein »dem Ich und dem Du Gemeinsames« (Dilthey 1981, 256). Ein solch Gemeinsames ist die Kultur. Die Gemeinsamkeit der Kultur schwindet am Lebensende und verwandelt sich allmählich in die Asymmetrie von Weiterleben vs. Sterben.

c. Abgrenzung der Diversität von Krankheit und Alter

Die Diversität ist eine unaufhebbare Asymmetrie angesichts eines konkreten Abschieds. Diese Situation ist von Krankheit und Alter im Allgemeinen zu unterscheiden. Krankheit bezeichnet auch eine Asymmetrie, die mit Klaus Dörner aber als aufhebbare Asymmetrie bezeichnet werden kann, weil der ich-bezogene Rückzug von der Welt die Möglichkeit der Reintegration in sich trägt (vgl. Dörner 2002). Das Alter ist in seiner Phänomenalität eine Abschiedlichkeit gegenüber der Welt als Haltung, aber kein konkreter Abschied, wie es die Diversität am Lebensende vor sieht (vgl. Schnell 2010b).

d. Diversität als ein dritter Weg zwischen Empathie und Abstand

Im Hinblick auf die Begleitung der 2. Person (Du) durch eine 1. Person (Ich) gilt es, zwei durchaus verbreitete Einstellungen zu relativieren. Diversität erfordert erstens eine Hinwendung zum Anderen, die aber durch Empathie nicht oder nicht allein zu erreichen ist.

Gegen die Empathie spricht, dass so getan wird, als ob das weiterlebende Ich die Andersheit der Situation des im Abschied befindlichen Du mit eigenen Möglichkeiten nachvollziehen könnte. Wenn es so wäre, würde das auf eine Trivialisierung der Sterbegleitung hinauslaufen.

Man könnte sie getrost durch einen emotionalen Roboter durchführen lassen. Empathie basiert auf einem Analogieschluss, durch den der Andere systematisch verfehlt wird.

Es gibt daher kein Sich-Hineinversetzen in einen sterbenden Menschen. Unsere Argumentation umfasst vier Schritte. Im Alltag ist (1) die Begegnung zwischen Ich und Du ein Ausgangspunkt für die Sinnbildung. Sinnbildung entsteht durch wechselseitiges Handeln: jeder kann eine Situation aus der Sicht des Anderen betrachten (vgl. Schütz/Luckmann 1984, 122ff). Ich stelle eine Frage und erwarte, dass der Andere meinen Sprechakt als einen versteht, auf den er antworten sollte. Reziprozität beinhaltet eine Normalitätsunterstellung: Ich erwarte, dass sich der Andere in typischen Situationen auch typisch verhält (vgl. Folter 1983). Er möge auf Fragen antworten, eine Begrüßung erwidern usw. Wechselseitigkeit in der Begegnung zwischen Ich und Du ist ein zentraler Parameter zur Erzeugung von gesellschaftlicher Normalität (vgl. Rolf 1999). In der Ethik existiert (2) der Grundsatz des Aristoteles: Geteiltes Leid ist halbes Leid. Die Mitleidsethik basiert bekanntlich auf dieser Maßgabe. Ihr geht es um eine Orientierung am Wohl und Wehe des Anderen. Aber woher weiß ich, was der Andere als Wohl empfindet und als Wehe leidet? Durch mein Mitleiden an seiner Situation! Ich stecke jedoch nicht in der Haut des Anderen, Mitleid ist daher kein Gefühl, sondern seit Schopenhauer eine geistige »Vorstellung von ihm«, den Anderen«, »in meinem Kopf«. Ich identifiziere mich mit dieser Vorstellung so sehr, dass dadurch der Unterschied zwischen ihm und mir »als aufgehoben« (Schopenhauer 1986, 740) angesehen werden kann. Es müsste tendenziell zu einer Verschmelzung zwischen Ich und dem Anderen kommen können. Durch Empathie soll (3) das fremde Seelenleben nachempfunden werden. Einfühlung ist ein Sich-Hineinversetzen in das Seelenleben des Anderen mit dem Ziel, dessen Andersheit von mir selbst her zu gewinnen. Im Kontext der Dialogphilosophie des 19. Jahrhunderts ist auch die Rede von Einsfühlung (!) oder gar von Verschmelzung, so dass der Unterschied zwischen Ich und Du verschwindet. Wir sind im Alltag schnell bereit, zu sagen: »Ich weiß, wie Du dich fühlst.« Ich meine damit, dass ich weiß, was es heißt, dass der Andere sich die Hand verstaucht

hat, da ich selbst meine eigene Hand auch schon einmal verstaucht hatte und diese Situation als unangenehm in Erinnerung habe. Gegen diese Art von Empathie spricht (4): Sie leistet nicht das, was sie verspricht. Sie erreicht den Anderen gar nicht erst, da sie auf einem Analogieschluss beruht. Ich schließe von dem Gefühl, dass ich bei meiner Verstauchung empfand, auf den möglichen Schmerz des Anderen. Der Andere wird dadurch systematisch verfehlt. Neuere Untersuchungen bestätigen diese Einschätzung (vgl. Beyer 2013, Breithaupt 2017). Während diese Art der Verfehlung bei Alltäglichkeiten harmlos ist, wiewohl es eine Verfehlung des Anderen ist und bleibt, ist es das im Angesicht des Todes des Anderen nicht mehr. Die Andersheit des Sterbens des Anderen kann ich als Überlebender nicht von mir selbst her einholen. Daher ist Diversität keine Empathie.

Diversität ist nicht nur von Empathie, sondern zweitens auch von dem Konzept des definitiven Abstands abzugrenzen. Dieses Konzept besagt, dass das Ich dem Du am Lebensende in keiner Weise beistehen könne, weil jeder völlig für sich allein sterben muss. Diese resignative Position bedeutet, dass Sterbegleitung im Kern unmöglich ist. Auf diese Konsequenz läuft die Stellungnahme der katholischen Kirche in Deutschland im Jahr 1978 hinaus (vgl. Schnell/Schulz 2014, Kap. 1) Missverständnisse rund um die Errichtungen von Hospizen und »Sterbekliniken«, die als drohende Gefahr gesehen wurden, um der Euthanasie einen Weg zu bahnen, waren in den 1980ern an maßgeblichen Stellen verbreitet. Kirchen, Wohlfahrtsverbände und selbst Krankenhausgesellschaften standen deshalb der Idee ablehnend gegenüber.

Die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz beinhaltete zwei für die damalige Zeit typische Behauptungen. Erstens: Stationäre Sterbegleitung ist Euthanasie und daher zu unterlassen. Zweitens: Mit der Einlieferung in eine Sterbeklinik werde dem Schwerkranken jede Hoffnung genommen. Es bleibt unklar, welche Art von Hoffnung damit gemeint ist. Es regt sich noch heute der Verdacht, dass diese sogenannte Hoffnung zum unwürdigen Kampf gegen den Tod und damit zum Misslingen von Abschied und Trauer geführt hat. Diese Ansichten sind damals in die Planungen des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit eingegangen und haben zur Verzögerung der Einführung der Palliativversorgung in Deutschland beigetragen. Erst im Jahre 1983 entstand die erste Palliativstation mit fünf Betten in Köln.

Vor dem Hintergrund der beiden geschilderten Positionen ist nun die These zu sehen, dass Diversität weder Empathie noch Abstand ist, sondern einen dritten Weg darstellt.

e. Bestätigung des Konzepts durch Palliativpatienten

Nach den zahlreichen Anmerkungen zum Konzept der Diversität kommen wir nun zu Fragen der Plausibilität. In einer ersten empirischen Pilottestung wurden Palliativpatienten Fallgeschichten zur Kommentierung vorgelegt, die inhaltlich das Phänomen der Diversität zum Thema haben (vgl. Schulz/Schnell/Paul 2015).

In einer solchen Geschichte war etwa zu vernehmen: »Arzt: Haben Sie eine Depression? Patient: Hören se mal, was glauben Sie, geht in mir vor? Ich denke über den Tod nach!« Palliativpatienten kommentierten diese Sentenz: »Die Leute stecken nicht in meiner Situation und ja, Worte sind wie Floskeln.« »Jetzt, wo man krank ist, versuchen die Leute zu helfen, aber sie sind hilflos, ..., sie können nichts machen.« »Da kannst Du nichts machen. Von der Seite des Empfängers und nicht von der des Gebenden.« »... Was soll ich denn mit dem Arzt übers Sterben reden?«

Als Ergebnis der Pilottestung konnte festgehalten werden, dass Patienten bestätigen, dass das Phänomen der Diversität aus ihrer existiert. Es besteht an dieser Stelle gewiss weiterer Forschungsbedarf.

f. Was möchten Patienten nicht?

Patienten erwarten von professionellen Begleitern (Ärzten, Psychologen, Pflegenden etc.), dass sie das Phänomen der Diversität nicht überspielen und nicht ignorieren! Die Diversität ignorieren – Beispiele:

Peter Noll (Patient): »Das Gespräch zwischen einem, der weiß, dass seine Zeit bald abläuft, und einem, der noch eine unbestimmte Zeit vor sich hat, ist sehr schwierig. Das Gespräch bricht nicht erst mit dem Tod ab, sondern schon vorher. Es fehlt ein sonst stillschweigend vorausgesetztes Grundelement der Gemeinsamkeit... Auf beiden Seiten wird viel Heuchelei verlangt. Darum auch die gequälten Gespräche an den Spitalbetten. Der Weiterlebende ist froh, wenn er wieder draußen ist, und der Sterbende versucht zu schlafen.« (Noll 1984, 28) Die Ignoranz besteht darin, dass das Schwinden der gemeinsamen Welt übersehen wird.

Thomas Okon (Psychoonkologe): Im Rahmen einer Perspektivplanung bietet ein Arzt seinem Patienten psychologische Unterstützung, Begleitung, Beratung, Kunsttherapie und somit das ganze und gute Programm einer Palliativversorgung an. Der Patient erwidert, dass er nur einen Wunsch habe: Er möchte nicht sterben! Und wörtlich: »Ich bin es, der stirbt. Die Ärzte aber nicht. Sie werden diesen Raum verlassen... Ich nicht. Niemand versteht, was ich damit sagen will.« (Okon 2006, 14) Der Arzt betrachtet den sterbenden Menschen als Patienten. Er bietet ihm folgerichtig medizinische Leistungen an. Der Patient betrachtet sich aber als Menschen. Er hat einen zutiefst menschlichen Wunsch. Er

möchte leben. Die Ignoranz besteht darin, die Differenz von Mensch und Patient zu übersehen.

Gisela Brünner: Der Patient sagt: »Ich habe Angst vor der Behandlung.« Der Arzt antwortet: »Das müssen Sie nicht. Es ist eine Routinebehandlung, die wir hier dauernd durchführen. Es kann nichts passieren.« (Brünner 2005, 17) Die Ignoranz besteht darin, dass der Arzt im Licht der 3. Person auf die 1. Person antwortet und damit seinen Patienten nicht erreicht. Schnell/Schulz/Kolbe/Dunger konnten 2013 zeigen, dass Palliativpatienten sehr sensibel auf Fehler reagieren, die Ärzte aus ihrer Sicht ihnen gegenüber begehen. Dazu zählt die Ignoranz, die die Suggestion einer Kontinuität einer gemeinsamen Welt bedeutet. »Ich bin Ärzten gegenüber sehr vorsichtig.« (Schnell/Schulz/Kolbe/Dunger 2013, 103)

g. Wie mit Diversität umgehen?

Zum Ende der Ausführungen soll nun skizziert werden, wie in der Praxis mit der Diversität am Lebensende umgegangen werden könnte.

Die deutsche Approbationsordnung konstatiert, dass es ein Arzt in fast jeder Versorgungssituation mit dem Tod eines Menschen zu tun bekommen kann. Daher wurde die Palliativmedizin inzwischen zum Pflichtfach im Studium gemacht. Die palliativmedizinische Lehre ist ein geeigneter Kontext, um sich mit der Diversität auseinanderzusetzen. Zur Palliativmedizin gehört die Entwicklung einer reflektierten Haltung gegenüber Sterben und Tod. Übungen und Workshops anhand von Videos sind hier hilfreich.¹

Wenn Ärzte die eigene Sterblichkeit aussparen und nicht reflektieren, kommen sie mit sterbenden Patienten nicht ins Gespräch (vgl. Rodes-Kropf 2005). Es geht darum, die Endlichkeit und den Tod in der 1. Person zu thematisieren und nicht nur in der 2. und 3. Die Weigerung, die eigene Person im Licht der Endlichkeit zu betrachten, bildet einen Hauptgrund für die Tabuisierung des Todes. Der Tod in der 3. Person und auch der in der 2. Person sind hingegen heutzutage öffentliche Themen und weniger denn je tabuisiert.

¹ Ein Beispiel: Im Rahmen von Diskurs- und Forschungsprojekten, die vom deutschen Bundesministerium für Bildung und Forschung finanziert worden sind, wurden 60 Videos von Gesprächen mit sterbenden Menschen und deren Angehörigen zu Übungszwecken erstellt. Das Projekt www.30GedankenZumTod.de zeigt Umgangsweisen von erwachsenen Menschen mit dem Tod (Ärzte, Feuerwehr, Kommissar, Tatortreiniger, Gerichtsmediziner,...). Das Projekt www.30JungeMenschen.de zeigt Umgangsweisen von jungen Menschen (Schüler, Azubis, Studierende, ...).

In der 1. Person aufzutreten bedeutet für einen Arzt, selbst als Mensch im Dialog zu erscheinen.

Wie Okon feststellte, presst ein Arzt einen Menschen in ein medizinisches Schema und macht ihn dadurch zum Patienten. Diese notwendige Praktik wird durch die Sozialisation des Medizinstudiums befördert (vgl. Schnell/Langer/Bongartz/Jung 2011). Sie ist notwendig, weil ein Arzt nur Patienten helfen kann, aber keinen Menschen. Sie ist im Rahmen der Palliativversorgung aber auch ein Problem, weil sie den existentiellen Aspekt des Todes, der nicht der Rolle des Patienten zuzurechnen ist, verfehlt. Dem kann entgegengewirkt werden, wenn der Arzt in der 1. Person selbst als Mensch dem sterbenden Menschen gegenübertritt. Der Arzt als Mensch – bedeutet nicht, dass alle Professionalität abgeworfen und damit hinter sie zurückgegangen wird. Der Arzt ist in dem hier gemeinten Sinn ein Mensch, wenn er über die Professionalität hinausgeht.

Eine Beziehung zu einem sterbenden Menschen kann nur gelingen, wenn der Patient von sich aus eine *Brücke* dazu anbietet. Die Bedeutung, die An- und Zugehörige von Patienten in dieser Situation haben, ist an anderer Stelle beschrieben.

Ein Umgang mit der Diversität beinhaltet:

1. *Die Brücke zum Patienten zu nutzen, um eine neue, gemeinsame Bedeutungswelt zu errichten.*
2. *Den Patienten als Menschen anzusehen.*
3. *Den Patienten und seine Angehörigen in der ersten Person Singular anzusprechen.*
4. *Einem sterbenden Menschen in der Rolle des Patienten selbst als sterblicher Mensch gegenüber zu treten.*

b. Öffentlicher Umgang mit Diversität

Ein spezieller Umgang mit der Diversität zeigt sich in der Bereitschaft von sterbenden, aber nicht in der Finalphase befindlichen Menschen, sich mit anderen über ihre Situation zu unterhalten und das Gespräch im Internet zu hinterlegen. Hierbei handelt es sich um eine spezielle kulturelle Form, die, mit Jankélévitch gesprochen, den Tod in der 1., der 2. und der 3. Person zusammenführt (vgl. Wildfeuer/Schnell/Schulz 2015).

i. Charta

Unter dem Dach der *Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin*, des *Deutschen Hospiz- und Palliativverbandes* und der *Bundesärztekammer* wurde Mitte der 2000er Jahre ein Chartaprozess initiiert. Dessen Ziel

CHARTA

war und ist die Bündelung aller Expertisen, die für die Versorgung von Menschen an deren Lebensende relevant sind. Dazu zählen Aspekte des Rechts, der Ethik, der Politik, der Ausbildung, der Forschung und natürlich die Beachtung der Besonderheit der Situation betroffener Menschen. Im Jahre 2010 konnte die erste Fassung der *Charta zur Betreuung schwerstkranker und sterbender Menschen in Deutschland* aufgelegt werden (www.charta-zur-betreuung-sterbender.de).

Die Charta definiert Palliative Care als die Bemühung, Patienten an deren Lebensende zu begleiten und zu behandeln, aber unter Beachtung von Barrieren und Grenzen, die in dieser Situation auftreten. In diesem Sinne ist das Konzept der Diversität am Lebensende in der Charta verankert. Die Begleitung verweist auf unsere existentielle Beziehung zu Anderen und das auch im Hinblick auf eine vermeintliche Wahrheit unseres eigenen Selbst.

Anhang 5: Authentizität im Angesicht des Anderen

Authentizität im Sinne von Aufrichtigkeit ist ursprünglich ein Begriff aus der Anatomie. Er bezeichnet die Tatsache, dass der Mensch aufrecht geht, sich damit vom Boden entfernt, Weitsicht und Verantwortungsfähigkeit ausbildet. Davon abgeleitet ist die psychologische Bedeutung. Aufrichtig ist derjenige, der sich nicht verstellt, der sich zu sich selbst bekennt, ehrlich ist und so auch anderen in der Kommunikation gegenübertritt. Der Kern der Aufrichtigkeit ist die Authentizität. Sie meint, dass an einer Person und ihrem Auftreten alles echt und nichts inszeniert ist, kein Gefühl und keine Aussage. In der Ethik und in der Psychologie ist die Ansicht weit verbreitet, dass der Mensch mit sich selbst befreundet sein müsse und dann auch mit anderen gut auskommen könne. Die dazu notwendigen Fähigkeiten zur Empathie sind wichtig, weil sie das Menschliche am Menschen ausmachen würden. Heutzutage, also in Zeiten der Digitalisierung und der Vormacht der künstlichen Intelligenz, sind diese Fähigkeiten sogar besonders wichtig, weil sie, so eine der vorherrschenden Ansichten, den Unterschied des Menschen gegenüber der Maschine ausmache.

Aufrichtigkeit gibt es als Wert nur in Kulturen, die durch die Romantik geprägt sind. Japan gehört zum Beispiel nicht dazu. Dort steht eher das Maskenhafte und Künstliche der Person im Mittelpunkt. Daher erfahren in Japan auch Pflegeroboter eine viel größere Akzeptanz als in Europa (vgl. Wagner 2013).

a. Aufrichtigkeit als fragwürdiger Wert

Aufrichtigkeit geht mit emotionaler Wahrhaftigkeit und daher mit Authentizität einher. Dieses Ideal begegnet uns heute in vielen Ratgebern und auch in der Werbung. »Wie kommt es, dass die Ethik der Authentizität dazu neigt, ins Triviale abzugleiten?« (Taylor 1995, 66) Die Antwort auf diese Frage Charles Taylors ist recht einfach zu geben: Aufrichtigkeit ist in Wahrheit ein Problem! Nichts liegt dem modernen Kulturmenschen ferner als aufrichtig zu sein. Offenbar ist das Leben in der modernen Zivilisation so komplex, dass der Mensch sich verstellen muss, um leben zu können. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gibt es unzählige Zeugnisse für das Unbehagen in der Kultur und die Last, die dieses dem Menschen aufzwingt.

Die Folge dessen ist eine Distanz anderen und sich selbst gegenüber.

b. Selbstfremdheit

Friedrich Nietzsche zog daraus eine Konsequenz. Es macht keinen Sinn, Spontaneität und Selbsterkenntnis anzustreben, denn wir Menschen sind und bleiben uns fremd (*Genealogie der Moral*, Vorrede)! Das schmerzt uns. Deshalb fragen wir dauernd nach unserer Identität. Wir suchen etwas, dass wir nicht haben und ständig verfehlten. Sigmund Freud gab die bekannte Formel aus, dass der Mensch nicht Herr im eigenen Haus sei und meinte damit, dass wir mehr auf anderes wie das Unbewusste hören müssen als auf uns selbst. Es handelt sich hierbei um eine existentielle Dimension, also um eine Maßgabe, die die ganze Lebensführung durchzieht und mitbestimmt.

Karl Jaspers verdeutlicht dieses am Beispiel der Lebenslüge. Ein normaler Lügner behauptet etwas von dem er weiß, dass es falsch ist. Eine Lebenslüge ist hingegen keine Behauptung, die man auch zurücknehmen könnte, sondern besagt, dass die Lüge in die Person eindringt, so dass »ich selbst unwahr werde« (Jaspers 1991, 490). Jemand glaubt an etwas, das aber falsch ist, wie zum Beispiel, dass er von jemand anderem geliebt werde. Diese Liebe existiert nicht. Sie ist eine Lüge, die aber für wahr genommen wird. Aus dieser Lüge zieht die Person Kraft für ihr eigenes Leben. Der Glaube versetzt hier Berge. Würde man die Lüge aufklären, dann würde man der Person nicht helfen, sondern ihr Lebenselixier zerstören. Daher wird die Lüge aufrechterhalten. Jaspers sagt, dass eine »Lebenslüge Wahrheitsverlust in existentieller Schwäche ist.« (ebd., 496)

c. Authentizität ist keine Eigeninitiative

Aufgrund der Selbstfremdheit ist es nicht möglich, aus eigener Kraft aufrichtig zu sein. Es macht keinen Sinn zu sagen: ich will jetzt authentisch sein. Es gibt unzählige Autobiographien, in denen Menschen über sich und ihr Leben erzählen. Und dabei lügen. Wichtige und wohl auch peinliche oder unrühmliche Episoden werden schlicht verschwiegen.

Ein gar klassisches Beispiel für den Versuch, authentisch zu sein, der aber in der Selbtlüge endet, ist das Gedicht über *Peer Gynt* von Hendrik Ibsen. Peer weicht sich selbst ein Leben lang aus und behauptet von sich, er selbst zu sein. Dieses Versteckspiel hat eines Tages ein Ende, als der unabwendliche Tod tritt ihm gegenüber. »Du selbst warst du nie.« (*Peer Gynt*, 5. Akt, *Eine andere Stelle auf der Heide*) Aufrichtigkeit und Authentizität sind heute zweifelhaft. Niemand kann ernsthaft an sie glauben.

Aus all dem folgt aber nicht, dass das Ideal der Aufrichtigkeit aufgegeben werden sollte oder dass es völlig unsinnig sei. Es kommt vielmehr auf einen anderen Zugang an.

Auffrichtigkeit ist nicht durch Innerlichkeit zu erreichen, sondern nur durch die Begegnung mit dem Anderen. Die Begegnung mit dem Anderen ermöglicht nämlich, die eigene Selbstfremdheit zumindest teilweise zu überwinden und damit erst zu erfahren, wer ich bin, der ich aufrichtig sein soll. Man lernt sich nur über dem Umweg der Kommunikation mit anderen selbst kennen. Für diesen Umweg gibt es keine Abkürzung!

d. Achtsamkeit als Form von Macht

Die Haltung der Achtsamkeit, die seit einer Reihe von Jahren positiv propagiert wird, im Schnittpunkte der Diskurse der Ethik, der Lebenskunst und der Gesundheit situiert ist, bezeichnet eine Einstellung gegenüber sich selbst und Anderen, die auf ein Gewahrwerden von Stimmungen, Gefühlen und auf ein Erspüren von Quellen möglichen Leidens abzielt. Die Achtsamkeit hat ihre Wurzeln im Buddhismus und in der europäischen Tradition der Cura Sui. Achtsam ist, wer seine innere Mitte gefunden hat und in diesem Sinne authentisch sein kann. Ausgehend von diesem Optimum soll eine Ethik der Achtsamkeit Zuwendung und Versorgung Anderer ermöglichen.

Der Kommunitarismus der Achtsamkeit scheitert am Versuch, die Beziehung zum Anderen sekundär zu setzen und eine Abkürzung des Selbst zu sich selbst zu behaupten. Anders gesagt: Achtsamkeit ist keine Ethik, weil sie in einem Egoismus gründet. Die Annahme einer inneren Mitte ist mit der Einsicht in die Exzentrizität Helmuth Plessner hinfällig (vgl. dazu: Schnell 2017, 35f). Mit Robert Spaemann ist festzuhalten, dass »uns unser eigenes Personsein gar nicht früher gegeben ist als das Personsein anderer.« (Spaemann 1996, 193)

Achtsamkeit ist populär, weil sie den Zeitgeist der Selbstoptimierung in der Digitalmoderne unterstützt. Wir sollen mehr und besser wir selbst sein. Achtsamkeit ist damit Ausdruck von »Macht«, der »eine Ethik zu grunde« liegt, »die durch die Beziehung seiner selbst zu sich definiert ist.« (Foucault 2004, 314) Schauen wir alternativ zur Achtsamkeit auf die Begegnung mit dem Anderen.

e. Das Versprechen als Institution

Die Begegnung mit Anderen bewirkt, dass ich zu jemandem werde und mich als dieser Jemand offenbaren kann. Anders gesagt: der Andere verhindert, dass ich mich verstelle und verstecke, weil er das Verfehlen meiner selbst unterbindet. Veranschaulichen wir diese Leistung anhand eines Beispiels. Bereits Nietzsche führt in diesem Zusammenhang ein einfaches und zugleich komplexes Phänomen an, nämlich das Versprechen.

Kant hatte das Versprechen und damit die Wahrhaftigkeit in Aussagen zur Grundlage des Zusammenlebens in der bürgerlichen Gesellschaft erklärt. Wie immer folgt Nietzsche derartigen Vorgaben und lenkt sie in andere Richtungen.

Ich verspreche einem Anderen etwas und werde dadurch zu jemandem. Meine Identität ist hier an die Begegnung mit Anderen gebunden. Das ist die konsequente Einlösung von Martin Bubers Diktum, dass das Ich am Du zum Ich werde.

Wenn ich verspreche, dir morgen bei der Gartenarbeit helfen zu wollen, tue ich eigentlich etwas, das unmöglich ist. Woher will ich denn heute wissen, dass ich morgen noch derselbe sein werde? Es könnte sein, dass der Lauf der Dinge meine Absichten verändert, sodass ich morgen keine Lust mehr zur Mithilfe verspüre. Wenn derart empirische Argumente Gültigkeit besäßen, dann wären Abkommen und Verpflichtungen zwischen Menschen völlig unmöglich.

Das Versprechen ist demgegenüber nun aber eine Institution, die Identität wider die verändernde Zeit ermöglicht. Wenn ich dir etwas verspreche, dann lege ich im Angesicht deiner Person fest, dass ich treu bei meinem gegebenen Wort und damit bei mir selbst, meiner Absicht und auch bei dir bleiben werde. Wie immer sich meine Neigungen über Nacht ändern mögen, ich verspreche dir heute, dass ich auch morgen noch ich selbst sein werde. Im Wort-Halten drückt sich die Selbsttheit meines Selbst aus und zeigt, wer ich bin. Mit Charles Taylor, George Herbert Mead und Paul Ricœur können wir festhalten, dass »es ausgeschlossen ist, allein ein selbst zu sein.« (Taylor 1994, 71)

Ich bin verpflichtet, der zu sein, der ich durch das Versprechen geworden bin. Der Andere kontrolliert, ob ich auch ich bleibe. Das Versprechen bezieht sich natürlich nicht nur auf triviale Dinge wie die Gartenarbeit, sondern auch auf Institutionen wie Freundschaft, Ehe oder Vaterschaft. Vater zu sein bedeutet, dass ich meinem Kind verspreche, sein Vater zu bleiben und mich entsprechend zu verhalten. Ich kann meine Vaterschaft nicht nach drei Jahren aufgeben, weil ich jemand anders sein möchte. Wenn ich es trotzdem versuche, würde mich de jure ein Anderer an meine Aufgabe erinnern. Diese Andere wäre keine konkrete Person, sondern der Staat.

f. Abgrenzung von der Lebensphänomenologie Michel Henrys

Henry betrachtet in seiner Version von Phänomenologie die Selbstgegebenheit als Grundlage von Sinn und Bedeutung. Er versteht dabei alles »Erscheinen« als ein »Selbsterscheinen.« (Henry 1992, 87) Henrys Phänomenologie heißt Lebensphänomenologie, weil das »Leben« als »ursprüngliches Erscheinen in der pathischen Unmittelbarkeit seines

Lebenserscheinens« (ebd., 165) der privilegierte Modus der Selbstgegebenheit ist. Von diesem Leben aus kommt erst alles Weitere, nämlich die Anderen und die menschliche Welt, zur Geltung. Das Leben selbst entzieht sich in eine Immanenz diesseits der Unterscheidungen von selbst, Anderen und Welt. »Das Leben erweist sich empfindend unmittelbar selbst ohne Distanz, ohne daß sich irgendein Abstand in ihm auftut, der es von sich selbst trennen würde.« (196) In dieser Immanenz des Lebens konstituiert sich eine »Ipseität/ein Sich« (197), die/das ganz bei sich selbst ist.

Henry legt den Focus auf die erste Person Singular und zwar in einer Weise, die eine gewisse Nähe zur sogenannten Neuen Phänomenologie des Hermann Schmitz unterhält. Er unterscheidet sich von Husserl, Gurwitsch, Merleau-Ponty, Waldenfels und anderen Phänomenologen, die die Intentionalitätslehre und die Intersubjektivität ins Zentrum, möglicherweise sogar in das einer Ersten Philosophie, stellen.

Die Konkretisierung der Position des Selbst erfolgt von drei möglichen Paradigmen aus (vgl. Schnell 1999). Im Mittelpunkt des *Zuschreibungsparadigmas* ist eine Person zunächst eine dritte Person (so bei Peter Strawson). Für das *Referenzparadigma* ist die Person erste Person (so bei Roderick Chisholm). Das *Begegnungsparadigma* stellt die Beziehung zu einer zweiten Person ins Zentrum (so Martin Buber und die jüdische Dialogphilosophie).

Wir schließen uns an dieser Stelle dem Begegnungsparadigma an und grenzen uns damit von Michel Henry ab. Unser eigenes Personsein ist uns gar nicht früher gegeben als das Personsein anderer.

Die Beziehung zum Anderen ist nicht nur Quelle für Vulnerabilität, sondern ebenfalls eine der Geltung, die auch die Leiblichkeit umfasst. »Die Wahrheit beginnt zu zweien.« (Jaspers 1981, 95) Wenn sie erst dort beginnt, dann gibt es keine Wahrheit für sich allein. Wenn sie dort erst beginnt, dann weist sie über die Dyade hinaus in das Öffentlich-Politische.

Anhang 6: Über Wahrheit und Fakten im politischen Sinn

Seit der Inauguration von Donald Trump am 20. Januar 2017 wird wieder einmal über den Zusammenhang von Wahrheit und Fakten in der Politik gestritten. Stein des Anstoßes war eine einfache Frage: Sind bei Trump mehr oder weniger Zuschauer als bei Barack Obamas Amtseinführung zugegen gewesen? Das ist eine einfache Frage, die einfach zu prüfen ist, nämlich durch Überprüfung der Fakten und der entsprechenden Aussage. Wahrheit wird als *veritas est adaequation intellectus et re* verstanden.

Doch so einfach ist über Wahrheit und Fakten im politischen Sinne nicht zu verhandeln. Angesichts von Bildmaterial, das offenbar eindeutig zeigte, dass Obama mehr Menschen als Trump zujubelten, wurde von alternativen Fakten gesprochen, sodass Wahrheit selbst in Verruf geriet. Hier trifft Wahrheit auf Ideologie (vgl. Strässle 2019). Ideologie zerstört Fakten und lässt Wahrheit leerlaufen. Aber kann man auf Fakten in jeder Form völlig verzichten? Was spricht gegen die Faktizität von Tatsachen im Politischen? Beginnen wir mit einer vehementen Verteidigung der Fakten.

a. Dewey und der Pragmatismus

Im Konzert der Zeiten verteidigt der Pragmatismus die Zukunft. Rorty spricht auch von einer »Rechtfertigung der Zukunft« (Rorty 1994, 15). Diese beginnt bereits in den Gründertagen. Charles Sanders Peirce, der Begründer des amerikanischen Pragmatismus, äußert in einem Brief an Lady Welby, dass die Vergangenheit absolut bestimmt, fixiert und tot sei, während die Zukunft lebendig, plastisch und bestimmbar ist (vgl. Danto 1974, 233). Weil die Vergangenheit damit quasi uninteressant wird, weil in ihr nichts mehr auszurichten ist, gewinnt die Zukunft an Relevanz. »Das einzig kontrollierbare Verhalten ... ist zukünftiges Verhalten.« (Peirce 1976, 476)

Ein Unterschied zwischen der amerikanischen und der europäischen Philosophie liegt in der Bemessung der Bedeutung von Traditionen. Die Annahme, dass auch ein Engagement für die Vergangenheit sinnvoll und für künftiges Verhalten relevant sein kann, kommt dem Pragmatismus nicht in den Sinn. Hier begegnen wir dem tiefen amerikanischen Selbstverständnis und Unterschied zum alten Europa. Walt Whitman, der amerikanische Sänger des modernen Menschen, ruft seine Mitbürger dazu auf, die Vergangenheit zugunsten einer »Geschichte der Zukunft« (*Grashalme*, 4. Gedicht) hinter sich zu lassen.

Eine Rechtfertigung der Zukunft ist das Motiv, welches allen Pragmatikern und den ihnen nahestehenden Denkern gemeinsam ist. Das gilt auch für William James, George Herbert Mead und besonders für John Dewey. Dewey interessierte und engagierte sich daher ein Leben lang in Fragen der Pädagogik und der Erziehung. Erziehung gelte einer besseren Zukunft durch die Bildung junger Menschen, die einst die Geschicke der Gesellschaft lenken sollen (vgl. Dewey 2004, 22ff).

John Dewey beginnt am Ende der 1920er Jahre, also auf dem Höhepunkt einer damals großen Wirtschafts- und Gesellschaftskrise damit, neue Grundlagen für das Handeln und Erkennen zu legen. Er bezeichnet seinen Ansatz als »experimentellen Empirismus« (Dewey 1998, 115). Dieser ist grundsätzlich gegen jede Art von Dogmatismus, Absolutismus und »ewiger Wahrheit« (Dewey 1996, 169) gerichtet. Maßgeblich sei nämlich die Einsicht, dass es in der Welt um das Lösen von Problemen gehe. Dogmen würden hier nicht weiterhelfen, sondern eher zur Vertiefung gesellschaftlicher Krisen beitragen.

Als Experiment bezeichnet Dewey ein Handeln »ohne zu handeln«. Ein Experiment entwirft mit der Hilfe von Gedankenkonstruktionen, die Dewey Symbole nennt, Handlungen und antizipiert deren Folgen. »Wenn ein Mensch ein Feuer anzündet oder einen Rivalen beleidigt, erfolgen Wirkungen; die Würfel sind gefallen. Aber wenn er die Handlung ganz für sich in Symbolen probt, kann er ihr Ergebnis antizipieren und einschätzen.« (Dewey 1998, 153) Auf der Grundlage einer Evaluation der Antizipationen kann er nun das für gut befundene Ergebnis und damit eine gewünschte Antwort auf ein Problem handelnd erzielen.

Die experimentelle Logik möchte Dewey in das Handeln einer politischen Öffentlichkeit versetzt sehen. Vor dem Hintergrund der amerikanischen Krise gilt sein Engagement der Beförderung einer »inklusiven und brüderlich verbundenen Öffentlichkeit« (Dewey 1996, 99).

Handlungen zwischen Menschen bringen eine Öffentlichkeit hervor, wenn die Folgen der Handlungen wichtig sind. Sie sind wichtig, wenn sie über den Kreis von unmittelbar Beteiligten hinausgehen und wenn sie irreversibel sind (ebd., 66). Die Folgen von Handlungen müssen beobachtet werden, da festzulegen ist, ob sie unter staatliche Kontrolle gestellt werden oder ob sie der privaten Initiative überlassen bleiben sollen (ebd., 37ff, 184).

Für die Bewertung von Handlungsfolgen ist es sinnvoll zu wissen, ob sie wünschenswert sind oder nicht. Welche Sicherheitsvorkehrungen können in der Industrie Gefahren und unhygienische Bedingungen verhindern, ohne die Wettbewerbsfähigkeit einzuschränken? (ebd., 66)

Um diese und andere Fragen bewerten und beantworten zu können, muss eine Öffentlichkeit eine bestimmte Form der Deliberation annehmen. Das Mehrheitsprinzip ist hier wichtig, aber nicht allein. Mindestens ebenso wichtig ist die Qualität der Beratungen. »Das wesentliche

Erfordernis besteht, mit anderen Worten, in der Verbesserung der Methoden und Bedingungen des Debattierens, Diskutierens und Überzeugens. Das ist das Problem der Öffentlichkeit.«

Eine bloße Mehrheitsentscheidung kann zutiefst ungerecht und unvorteilhaft sein. Um das zu verhindern, bedarf es geeigneter Methoden. Dewey denkt hier an die wissenschaftliche Forschung. Sie solle nicht politisieren, sondern durch Forschung jene »Tatsachen« (ebd., 173) entdecken und veröffentlichen, auf die die Öffentlichkeit angewiesen ist, um Folgen bewerten zu können. Welche Risiken entstehen künftig in der Industriearbeit? Welche Art von Sicherheit ist möglich und erstrebenswert?

Von einem optimalen Funktionieren ist die amerikanische Öffentlichkeit im Jahre 1927, in dem Dewey sein Buch *The Public and its Problems* verfasst, weit entfernt. Zuverlässige Urteile seien von der Öffentlichkeit nämlich nicht zu erwarten, aufgrund eines »Fehlens von Fakten«. Dewey klagt darüber, dass »Geheimhaltung, Vorurteil, Befangenheit, Verdrehung und Propaganda« (ebd., 174) verhindern würden, dass entscheidungsrelevante Fakten (z.B. über die Entwicklung der Industriearbeit) der Öffentlichkeit vorenthalten blieben.

Dewey ist ein Parteigänger der faktischen Politik. Ist es aber zu erwarten, dass wenn Geheimhaltung, Vorurteil etc. zur Seite geräumt sind, klare Fakten im Raum stehen, die keine Interpretationen zulassen, die zu Unstimmigkeiten führen würden, sondern eine inklusive und einige Öffentlichkeit begünstigen? Die Fakten sprächen dann für sich, da sie »hingreichend klar sind, so daß jeder, der es wünscht, sie zur Kenntnis nehmen kann« (ebd., 185). Das Problem der Sicherheit der Industriearbeit wäre dann schlicht und einfach gelöst.

Der amerikanische Politologe Jason Brennan ist ein Schüler Deweys. Er möchte nur noch informierte Bürger zur Wahl zulassen (vgl. Brennan 2017). Den schwarzen Bürgern wäre nämlich am besten geholfen, wenn »man die 80 Prozent der am schlechten informierten Weißen nicht wählen lässt« (ebd., 39). Die schlecht Informierten lassen sich von Gefühlen und postfaktischen Wahrheiten leiten. Sie stürzen damit sehr viele Menschen ins Unglück. »Je besser man die Fakten kennt« (38), desto besser ist für Brennan die Qualität einer politischen Richtung.

Der Pragmatismus verteidigt die Zukunft. Er tut dieses im Namen einer Wahrheit, die kein dogmatischer Glaube ist, der an Fakten nicht scheitern kann, weil er immer für gültig gehalten wird. Er sucht aber auch nach keinem »eigentlichen Sosein der Dinge« (Rorty 1994, 16), da offenbar keine interpretationslosen Fakten auszumachen sind. Wahrheit besteht vielmehr in der Nützlichkeit zur Lösung eines Problems (vgl. James 1907) und damit in der Hoffnung auf eine »bessere menschliche Zukunft« (Rorty 1994, 16). Besser ist eine Zukunft im Sinne »zunehmender Sensibilität und wachsender Empfänglichkeit für die Bedürfnisse einer immer größeren Vielfalt der Menschen und der Dinge.« (ebd., 79)

Der Pragmatismus richtet sich gegen die platonische und marxistische Metaphysik, die besagt, dass es nur ein echtes Problem und nur eine wahre Lösung gibt. Alle anderen Ansichten (z.B. der Sophisten oder der Bourgeoisie) sind unwahr. Die Wahrheit ist beim Philosophenkönig oder der Partei. Der Pragmatismus stellt eine faktenbasierte Politik dagegen. Aus einer Pluralität von Ansichten über ein Problem ist experimentell und faktenbasiert die beste Lösung zu ermitteln, öffentlich zu verbreiten und zu revidieren, wenn nötig. Spricht etwas gegen Fakten als eine Instanz, auf die wir uns als Tatsachen berufen?

b. Popper und der Positivismus

Denken wir an die Ausführungen Karl Poppers zur Logik der Forschung, die in der Wissenschaftstheorie sehr oft zum Ausgangspunkt gewählt werden, aber auch, von Popper selbst angeregt, auf die Politik einer offenen Gesellschaft übertragen werden. »Die Tätigkeit des wissenschaftlichen Forschers besteht darin, Sätze oder Systeme von Sätzen aufzustellen und systematisch zu überprüfen.« (Popper 1994, 3) Jene Sätze sind sprachliche Einheiten, die sich auf eine »reale Außenwelt« (ebd., 428), die unabhängig von uns existiert, beziehen. Die Überprüfung der Sätze durch den Forscher ist eine Überprüfung der Geltung der auf die Außenwelt bezogenen Sätze. Gültig ist ein Satz, wenn er wahr ist. »Wir nennen eine Aussage wahr, wenn sie mit den Tatsachen übereinstimmt oder den Tatsachen entspricht oder wenn die Dinge so sind, wie die Aussage sie darstellt.« (Popper 1969, 117) Die Übereinstimmung von Aussage und Tatsachen in der Außenwelt ist ein Kriterium für Wahrheit.

Der Forscher wird hier so gedacht, dass er außerhalb der von ihm untersuchten Realität steht. Der Laborforscher, der zwei Substanzen in ein Reagenzglas schüttet und deren Verfärbung beobachtet, ist schließlich nicht selbst ein Teil des Untersuchungsgegenstandes. Poppers Verständnis von Forschung sieht sich allerdings zwei wesentlichen Problemen gegenüber: Wahrheit besteht nicht schlechthin in der Übereinstimmung eines Satzes mit der Realität, und der Forscher ist kein freischwebender Beobachter.

Das Problem dieser Auffassung besteht darin, dass sie sich in einer Redundanz verfängt, wie es seit Frank Ramsey (1927) heißt. Die Aussage »Ich schreibe einen Text« soll wahr sein, wenn sie mit dem, was hier geschieht, nämlich, dass ich hier sitze und einen Text verfasse, übereinstimmt. Allerdings handelt es sich bei der Übereinstimmung nicht um eine zwischen dem behauptenden Satz (»Ich schreibe einen Text«) und den Tatsachen (Ich sitze hier und schreibe ...), sondern allenfalls um eine Übereinstimmung zwischen zwei sprachlichen Bestimmungen. Die

Elemente »Ich«, »schreiben«, »Text« sind nämlich schon sprachlich gefasst, bevor ich den Satz »Ich schreibe einen Text« äußere. Ich habe in der Vergangenheit bereits gelernt, zu mir »Ich«, zu der Tätigkeit »schreiben« und zum Endprodukt »Text« zu sagen. Die jetzt von mir aufgestellte Aussage »Ich schreibe einen Text« ist redundant, weil sie dem aktuellen Sachverhalt, dass ich nämlich hier sitze und schreibe, keine neue Information hinzufügt.

Wenn die Überstimmung der Aussage mit den Fakten kein zureichendes Fundament für die Ausrichtungen künftiger Politik ist, wenn also die Außenwelt der Tatsachen keine Berufungsinstanz mehr ist, dann könnten wir uns ganz auf eine Ethik der Solidarität verlegen.

c. Rorty und die Solidarität des Neupragmatismus

Das Problem der Fakten hatte Hannah Arendt angesichts des Skandals um die Pentagon-Papiere 1971 angesprochen. »Gibt es denn überhaupt reine Tatsachen, die von Meinungen und Interpretationen unabhängig sind?« (Arendt 1987, 58) Richard Rorty verneint diese Frage, weil es in der Politik um Gestaltung des Gemeinwesens geht und daher um Werte und Interpretationen, die strittig und zu verantworten sind.

Rorty hat vom Schicksal Deweys und Poppers gelernt. Er ist Neupragmatiker und Postanalytiker. Das Ziel der Wahrheit ist nicht die Erziehung einer Adäquation, sondern Solidarität. Rorty vertritt eine nichtexklusive Ethik. Der Geltungsbereich des Wortes *Wir* ist daher möglichst umfassend zu gestalten, so dass niemand unbeachtet bleibt (vgl. Rorty 1988, 15; 1994, 79f). Dabei wird die Ethik auch zum Wahrheitsersatz.

Für den Neupragmatismus ist Wahrheit das, was für uns gut ist und unsere Gemeinschaft stärkt und nicht etwas, das die Wirklichkeit widerspiegelt (vgl. Rorty 1988, 14f). Rorty denkt von hier aus eine Kulturelle Linke, die sich auf Whitman und Dewey stützen kann, denen es bereits darum ging, »to evaluate proposals for the human future« (Rorty 1999, 20). Politik der Zukunft muss sich um die Probleme des arbeitslosen weißen Familienvaters kümmern und nicht nur um die Dekonstruktion von Solidarität. Rorty plädiert für eine Politik, die 30 Jahre später zum Problem für die Wahrheit werden sollte.

Wahrheit geht nicht auf Vorgefundenes, sondern auf Selbstgemachtes. »Wahrheit ist das, woran zu glauben für uns gut ist.« (Rorty 1988, 14) Wahrheit ist das Gute für uns und damit Anstoß für die Berufung auf alternative Fakten. Wenn das Gute für uns Wahrheit und damit von uns zu verteidigen ist, darf ein Präsident dann kritische Berichterstattungen in den Medien verbieten, wenn diese aus Sicht der Macht den Zusammenhalt der Nation bedrohen und daher die Extension des Wortes *Wir* verringern?

Sind wir nicht bei einer Apologie des Scheins angelangt, an den wir glauben, dabei aber vergessen haben, dass es bloßer Glaube ist? Ist die Idee, dass Wahrheit eine Art von Übereinstimmung zwischen zwei Elementen sei, gänzlich zugunsten von Strategien des Postfaktischen zu vernachlässigen? Es gäbe dann eine Pluralität von Ansichten über das, was ein Problem ist und was als Lösung angenommen werden soll. Eine wahre Lösung oder beste Lösung gibt es nicht, weil auf der Basis einer Krise der Repräsentation nur Stimulationen jenseits von wahr und falsch ausgemacht werden können. Die Realität ist in Agonie. »Da keine Realität mehr möglich ist, sind auch keine Illusionen mehr möglich.« (Baudrillard 1979, 35)

d. Baudrillard und der Hyperrealismus

Jean Baudrillard macht mit Nietzsches Einsicht, dass die Abschaffung der wahren Welt auch die scheinbare Welt mit sich zieht, ernst. In seinem Hauptwerk *Der symbolische Tausch und der Tod* (1976) entwirft er das Bild eines Hyperrealismus der Simulation, der die Trennung von Realität und Imagination hinter sich gelassen hat. Der Argumentation liegt eine Theorie von drei Ordnungen zugrunde. Eine solche Trilogie gehört in Frankreich von Comte bis Foucault zur Grundausstattung des Denkens. Baudrillard unterscheidet das Stadium des Realismus (das Reale ist vom Imaginären getrennt) von einem des Surrealismus (das Reale tritt in das Imaginäre ein) und beide von jenem des Hyperrealismus. Hyperreal, so die Definition, ist »das, was immer schon reproduziert ist« (Baudrillard 1982, 116), ohne je als Urbild (Platon) aufgetreten zu sein.

Als Kulturwissenschaftler erschließt er zahlreiche Motive und mediale Modi, die hyperreal sind. Dazu zählen die Golfkriege, die er ähnlich wie Paul Virilio als Medienkriege diskutiert, und die architektonische Gestaltung der Städte. Das Interesse am System der gewöhnlichen Objekte, so der Titel eines Buches von Baudrillard aus dem Jahr 1968, hat er vermutlich von seinem Lehrer Henri Lefebvre übernommen, der zu Beginn der 60er eine marxistische Theorie des Alltags vorlegte. Die zusätzliche Annahme, dass sich die kreativen Potentiale des Alltags auch in ein leeres Spektakel ergehen können, verdankt Baudrillard dem Einfluss der situationistischen Bewegung um Guy Debord.

Baudrillard ist einer der ersten Intellektuellen, der die Graffiti, die in Großstädten auf U-Bahnen, Häuserwänden und in Tunnels zu finden sind und noch bevor sie als Kunst im öffentlichen Raum allgemein akzeptiert worden sind, ernsthaft untersucht hat. SUPERBEE SPIX COLA 139 KOOL GUY CRAZY CROSS 136. Die Graffiti sind insofern bedeutungslos, da sie leere Signifikanten sind. Sie schaffen als solche ontologisch nichts. In dieser Eigenschaft brechen sie aber das öffentliche Reich der Zeichen in

der innerstädtischen Kultur auf. Superbee annulliert das Parkverbot, indem es das Verkehrsschild okkupiert.

Von John Locke stammt die Ansicht, dass Politik dann legitimiert ist, wenn sie den öffentlichen Interessen aller dient. Vorausgesetzt ist hierbei, wie Locke deutlich betont, dass Bürger reale Interessen haben (*Zweite Abhandlung über die Regierung*, Abs. 151). Dieser weit verbreiteten Ansicht, die wir alle teilen, entzieht Baudrillard den Boden. Es gibt demnach keine öffentliche Meinung, die repräsentiert werden könnte und daher auch keinen legitimen Repräsentanten des Volkswillens (vgl. Baudrillard 1978, 40ff). Gleichwohl fällt das Repräsentationsmodell nicht einfach weg, es wird vielmehr als Simulation aufrechterhalten und damit völlig verändert. Wenn es nichts zu sagen gibt, dann erfinden wir eben etwas! Diese von Niklas Luhmann stammende Sentenz trifft die Logik und den Sinn der Simulation. Die Meinung der Öffentlichkeit ist immer schon ein Erzeugnis und muss als solches zu Legitimationszwecken nachweisbar sein. Meinungsumfragen sind dazu da, die von ihren Fragen selbst erzeugten Antworten zu messen. Hinter den Meinungsumfragen gibt es nichts. Im Übergang von der Demokratie zur Demoskopie zeigt sich für Baudrillard die Herrschaft der politischen Simulation. Die höchste Form des Politischen ist das Bipol. Es gibt mindestens zwei Parteien, die sich aber bis auf wenige Details völlig gleichen. Der Bürger hat eine echte Wahl: entscheidet er sich für den Politiker mit dem Rechts- oder gar für den mit dem Linksscheitel? »Das Bipol ist das vollendete Stadium des Monopols.« (Baudrillard 1982, 108) Ein politisches Bipol, das den Unterschied zwischen Parteien verschwinden lässt, fördert den Rechtspopulismus.

Baudrillard ist ein erster Analytiker der Ideologie des Postfaktischen. In seinem Buch *Amerika* (1986) sagt er wortwörtlich: »Amerika ist weder Traum noch Realität, es ist Hyperrealität.« (Baudrillard 1993, 44) Amerika ist der Ort des Verlustes der Fakten und der Materialität der Lebenswelt, was in den Deutungsstreitigkeiten um Trumps Inauguration sichtbar wird.

Für den Realismus einer Politik der Simulation spricht vieles. Im Lichte unserer Fragestellung wollen wir nur bemerken, dass hier Wahrheit im Sinne eines kritischen Instruments, so in anderem Zusammenhang Tugendhat gegenüber Heidegger, verloren geht. »Wir sind dabei, uns unserer Welt als ein Konstrukt zurecht zu legen. Die Bilder lassen uns das Gewicht der Welt nicht spüren.« (Meyer-Drawe 2018, 17)

e. Merleau-Ponty und die Wahrheit als schöpferischer Ausdruck

Baudrillard belehrt uns darüber, dass es in der Politik nichts zu repräsentieren und niemanden gibt, der Repräsentant wäre. An dieser Stelle können wir mit Merleau-Ponty ansetzen. Es ist richtig, dass es diese

Instanzen in der Politik nicht einfach gibt im Sinne von historischen Tatsachen. Das heißt aber nicht, dass wir gleich eine Simulation behaupten müssten. Vielmehr ist das Politische unter dem Gesichtspunkt der Entstehung zu betrachten. Genau damit verbindet Merleau-Ponty die Frage nach der Wahrheit im Politischen, die Hannah Arendt aufgeworfen hatte.

Merleau-Ponty verfolgt die *Abenteuer der Dialektik* und formuliert in einer Neulektüre von Georg Lukács im marxistischen Vokabular sein Verständnis von Wahrheit. »Die Partei muß zeigen, daß ihr Ausdruck der Arbeiterklasse wahr ist, indem sie diese dazu bringt, sie zu akzeptieren.« (Merleau-Ponty 1974, 63) Hier kehrt der Gedanke einer Art von Übereinstimmung auf gewisse Weise zurück. Wahrheit ist die Zustimmung unserer Ansichten zu etwas, das dieser Zustimmung nicht präexistierte. Damit ist Wahrheit nicht einfach etwas, was zu uns passt, wie Rorty meint, weil es dieses »uns« noch gar nicht gibt. Wahrheit bedeutet nämlich, dass die Elemente, die als Wahrheit zusammenkommen (der zur Arbeiterklasse passende Ausdruck *und* die Arbeiterklasse, die zum Ausdruck passt), gleichzeitig erst entstehen. Die Existenz von Arbeitern als Klasse ist keine vorgegebene Tatsache und auch keine flüchtige Simulation, sondern eine Kraft und ein Vektor, dessen Richtung verändert, der aber nicht mehr zu nichts wird, weil er ein Faktum geworden ist.

Wahrheit ist somit »herzustellende Wahrheit« (ebd., 242), was, wie wir von Castoriadis lernen, das Politische trifft, sie ist aber keine Adäquation (ebd., 65). Ihre Kreativität weist in Richtung des Künstlerischen. Man denke an einen Ausspruch von Paul Klee: Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.

Bernhard Waldenfels fasst die Idee einer herzustellenden Wahrheit pointiert zusammen: »Wahr wäre also ein Reden und Handeln, das die Dinge sagen lässt, was sie selber sagen wollen und allein nicht sagen können. Es wäre ein Reden und Handeln, das dem, was zu sagen und zu tun ist, gerecht wird, indem es den Dingen zum Ausdruck verhilft. ... Ein Ausdruck, der die Sache trifft, macht sichtbar und bildet nicht bloß ab.« (Waldenfels 1995, 134)

Es gibt diesen Ausdruck, aber nicht den einen, abschließend wahren Ausdruck. Merleau-Ponty zieht aus dieser Einsicht zwei Konsequenzen. Die Idee von Wahrheit ist von einem »unabgeschlossener Verifikationsprozeß« (Merleau-Ponty 1974, 65) nicht zu trennen. Und: »Gewalt« ist nur deshalb unvermeidlich, »weil es keine letzte Wahrheit der betrachteten Welt gibt.« (ebd., 66) Gewalt und Wahrheit kommen ihrerseits zusammen aufgrund der Vulnerabilität der Personen, denen Wahrheit unmöglich ist.

Anhang 7: Populismus als Antwort auf vulnerables Leben

Der Eintritt von Empörung, Wut, Angst in das Politische gilt als Problem. Gefühle haben in der Politik nichts zu suchen, weil sie Irrationalität bedeuten. Die Beurteilung von Sachverhalten habe nur unter dem moral point of view zu erfolgen, wie uns Rawls und Habermas immer wieder vorgehalten haben. Gefühle und seinen es positiv besetzte wie die Liebe sind keineswegs unparteilich, sondern »weltzerstörend« und »sogar antipolitisch« (Arendt 1981, 238). Dieser massiven Aussage Hannah Arendts hält Martha Nussbaum die Überlegung entgegen, dass heftige Gefühlsäußerungen gleichwohl anzeigen können, dass »wichtige Vorhaben sterblicher Lebewesen bedroht sind.« (Nussbaum 2002, 176) In diesem Sinne haben wir es heute erneut mit der Wiederkehr der »pathischen Dimension des Politischen« (Liebsch 2019, 188) zu tun. Wiederkehr, da das Pathische nicht erst in Form des Wutbürgers aufgetreten ist.

»Das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz«, es ist »Furcht und Gefahr des gewaltsamen Todes« (Hobbes 1984, 96) ausgesetzt, so die bekannten Worte von Thomas Hobbes. Ausgehend von dieser Bestimmung sollten jedoch zwei Dimensionen voneinander unterschieden werden: die Furcht, die uns auf das Politische verweist und die existentielle Angst, die ein Kennzeichen vulnerablen Lebens und damit anders als die Furcht ausgerichtet ist.

Furcht ist ein intentionaler Akt. Jemand fürchtet sich vor jemandem oder etwas, das, so Heidegger, als »innerweltliches«, also als ein »bestimmter Gegenstand« (Heidegger 1976, 185) namhaft gemacht werden kann. Angst ist hingegen objektlos. »Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.« Angst bezieht sich nicht auf einen innerweltlichen Gegenstand, sondern auf die existentielle Situation, im Lichte derer erst Gegenstände auftreten können. »Das Wovor der Angst ist das In-der-Weltsein als solches.« (ebd., 186) Die existentielle Lage solch vulnerablen Daseins mit ihren Ambivalenzen hat kaum jemand so treffend wie Immanuel Kant beschrieben.

a. Angst: Heidegger mit Kant

Kant wählt nachfolgende, auch literarisch ausgezeichnete Worte:

Der Mensch »entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Tieren an eine einzige gebunden zu sein. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieser

bemerkte Vorzug erwecken mochte, mußte doch sofort Angst und Bangigkeit folgen: wie er, der noch kein Ding nach seinen verborgenen Eigenschaften und entfernten Wirkungen kannte, mit seinem neu entdeckten Vermögen zu Werke gehen sollte. Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinkt angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wußte; und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instinkts) wieder zurückzukehren.« (Kant, Werkausgabe XI, *Mutmasslicher Anfang*, A 7)

Markant ist diese Ausgangssituation, weil sie verdeutlicht, dass der Mensch »am Rande eines Abgrundes« steht und von einer Letztbegründetheit weit entfernt ist! Seine existentielle Situation ist vielmehr ambivalent. Der Mensch ist nämlich einerseits frei von der Natur und kann sich daher als autonomes Wesen selbst eine Lebensweise wählen. Der Mensch unterscheidet sich somit vom Tier. Er empfindet das als »Wohlgefallen«. Weil der Mensch nicht vom Instinkt geleitet ist, ist er aber mit einer unendlichen Fülle an Möglichkeiten, eine Lebensweise wählen zu können, konfrontiert. Der endliche Mensch muss sich in der Unendlichkeit orientieren. Er empfindet diese Mühe als existentielle »Angst und Bangigkeit«. Eine Flucht zurück in den Schoß der Natur ist unmöglich. Der Mensch muss nun selbst eine Grundlegung vornehmen. Indem er das tut, wird er zum Vernunftwesen und zur moralischen Person – aber einer Person, die an sich ihre Endlichkeit entdeckt und sich ihrer bewusst bleiben muss.

Kant spricht wie ein Existenzphilosoph, denn es geht um die Wahl der Lebensweise. Von Søren Kierkegaard kennen wir die Eigentümlichkeiten dieser Prozedur. »Was gewählt wird, ist nicht da und entsteht durch die Wahl; was gewählt wird, ist da, sonst wäre es keine Wahl.« (Kierkegaard 2005, 773) Die Existenzphilosophie folgt der Logik des »Entweder-Oder«. Von ihr ist auch Kant affiziert und er führt sie in die Gründungslogik ein.

Kant verteidigt die Vulnerabilität im Zeitalter der Vernunft. Vulnerabilität in Form von existentieller Angst und Bangigkeit, dem Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit und der Furcht vor dem Tod ist ein Motor für die Realisierung von Hinterlassenschaften, die die eigene Endlichkeit übersteigen. Diese Hinterlassenschaften bestehen in der Stiftung einer Ordnung, die auf die Situation existentieller Angst des vulnerablen Lebens antwortet. Jene Ordnung ist das, was Hegel als bürgerliche Gesellschaft beschrieben hat.

b. Ambivalente Ordnung: Hegel

Die Ausgestaltung existentieller Angst und damit der Unverankertheit des endlichen Daseins in einer Unendlichkeit ist die Metaerzählung der Sittlichkeit. Sie bietet vulnerablem Leben so viel Sicherheit und Orientierung als eben möglich ist, damit Vulnerabilität in keine akute Bangigkeit umschlägt. Die Sittlichkeit beinhaltet die Familie, damit der Mensch nicht einsam ist; das Vermögen, damit er keine materielle Armut leidet; den Staat als Verwirklichung der Vernunft in Europa in einer insgesamt vernünftigen Weltgeschichte (Hegel 1972, § 257, 360). Das Dasein wird zur gesellschaftlichen Trägerschicht der bürgerlichen Gesellschaft, deren Werte individuelles Dasein überdauert. Die bürgerliche Gesellschaft ist aber bekanntlich eine ambivalente Größe, die keine endgültige und grundlegende Ruhe ermöglicht, obwohl sie es verspricht!

Europa bringt auch den Kapitalismus hervor, der die Metaerzählung ersatzlos aufzehrt (vgl. Kocka 2013). Weil die Produktionsverhältnisse jeder Gesellschaft ein Ganzes bilden, entsteht ein Weltmarkt. Die ökonomische Globalisierung macht alle Nationen voneinander abhängig und zerstört lokale Traditionen und Besonderheiten. Von Marx wurde dieser Verdampfungsprozess der Metaerzählung bereits deutlich beschrieben (MEW 4, 130, 465f).

Die Annahme, dass die Sittlichkeit durch eine andere, fortschrittlichere Kraft, nämlich den ökonomischen Liberalismus, als Logos des Kapitalismus, ersetzt würde, bewahrheitet sich nicht, weil die Nachteile der ökonomischen Globalisierung zu gravierend sind.

Desintegrationen der bürgerlichen Gesellschaft nehmen zu. Die bürgerliche Gesellschaft wirkt integrierend, weil jeder Bürger als Gebender und Nehmender an ihrem Erhalt teilhat und daher an ihr interessiert ist. Die Desintegration beginnt mit der »Erzeugung des Pöbels.« (Hegel 1972, § 244) Der arme Pöbel lehnt die bürgerliche Gesellschaft ab, weil er ihr nichts geben kann und darf, sondern nur von ihr nimmt. Marie Jahoda zeigt in ihrer Studie *Die Arbeitslosen von Marienthal*, wie Menschen, die aus dem Kreislauf des Gebens und Nehmens herausgeworfen sind, resignieren und das Interesse an der Kultivierung des Gemeinwesens verlieren. Der reiche Pöbel lehnt die Gesellschaft ab, weil er von ihr nichts nehmen und ihr auch nichts geben will (vgl. Ruda 2011). Thorstein Veblen zeigt in seiner *Theorie der feinen Leute*, wie Menschen aus dem Kreislauf des Gebens und Nehmens austreten, weil sie sich aufgrund von Reichtum für eigene Luxusprobleme interessieren, die allen anderen Menschen völlig fremd sind. Durch eine Zunahme des Pöbels schrumpft die Metaerzählung der Sittlichkeit zur transzendentalen Heimatlosigkeit (Georg Lukács). Das Dasein ist auf seine existentielle Angst zurückgeworfen und erfährt sich als einsam, armselig, ekelhaft und kurz. Das gilt nicht nur für Menschen und Personen, sondern auch für Systeme, denn

auch sie haben eine Materialität und sind damit vulnerabel (vgl. Philip-popoulus-Mihalopoulos/Webb 2015).

c. Populismus

Der Populismus antwortet auf die Situation des vulnerablen Lebens, indem er an die Stelle der gescheiterten Metaerzählung eine andere Narration setzt. Der Populismus sagt, dass es Schuldige gibt, die für die Deformationen der bürgerlichen Gesellschaft persönlich verantwortlich sind. Dazu zählen die Ausländer, die Berufspolitiker, die Intellektuellen, die Europabefürworter und andere. Entscheidend ist, dass der Populismus die existentielle Angst in Furcht transformiert und damit sagt, dass nicht die Vulnerabilität, Endlichkeit und Unverankertheit vom Dasein positiv und erfolgreich zu gestalten sind, sondern, dass man negativ agieren könne und somit Feinde abzuwehren sind, damit das bürgerliche Leben ein gutes wird. Diese von Wut und Empörung getragene Erzählung wird geglaubt, nicht nur, aber auch vom Pöbel, der kein Teilhaber der bürgerlichen Gesellschaft ist. Damit beherrscht das reaktive Nein des Ressentiments, wie wir mit Nietzsche feststellen können (*Genealogie der Moral*, 2. Abhandl., Nr. 10), das Politische. Der Rechtspopulismus verwandelt ein Gemeinwesen in eine »Gesellschaft des Zorns« (Koppetsch 2018).

d. Rechter Populismus

Arlie Russel Hochschild hat die Auffassung über Staat und Kultur von Menschen des rechten Lagers in den USA untersucht. Über fünf Jahre besuchte Hochschild zu diesem Zweck immer wieder Orte in den Südstaaten, vor allem im Umfeld von Baton Rouge in Louisiana. Dieser Ort wurde ausgewählt, weil er einige Besonderheiten aufweist: freizügiger Umgang mit Alkohol in der Öffentlichkeit, Verkauf von Feuerwaffen ohne Lizenz, das Recht auf Schusswaffengebrauch, wenn Fremde das eigene Grundstück betreten, Todesstrafe, Gefängnisse für Bürger mit mehrheitlich schwarzer Hautfarbe, keine Kleinwagen, sondern SUVs, viele Flaggen, lokale Feste wie das Flusskrebsfestival mit Grill und Tanz. Wir haben es hier mit einem Musterbeispiel einer »antipolitischen Selbstgerechtigkeit« (Liebsch 2019, 224) zu tun. Die eigene Befindlichkeit ist das Maß aller Dinge, das durch die Bekämpfung der Furcht vor Anderen aufrechterhalten wird.

Staatliche Regulierungen werden insofern anhand der Hautfarbe festgelegt. Weiße nehmen den Umgang mit den von ihnen favorisierten Dingen (Alkohol, Schusswaffen, ...) von Regeln aus, während Menschen mit schwarzer Hautfarbe engmaschigen Kontrollen unterworfen werden. Sie

müssen nachts reflektierende Westen tragen, damit sie von Weißen gesehen werden können. Wer keine Weste trägt und überfahren wird, trägt selbst die Schuld dafür (Hochschild 2017, 101f.). Die Ablehnung staatlicher Regulierungen beförderte auch den Fracking-Boom in den Südstaaten. Alle möchten eine saubere Umwelt, aber das Gegenteil tritt ein.

An der im Rahmen dieser Bedingungen gelebten Kultur ist nun abzulesen, dass Menschen des rechten Lagers ein Paradox, so Hochschilds These, leben und verteidigen. Das System verursacht Leid, es wird aber dennoch nicht angeklagt. Hochschild wählt zur Verdeutlichung Themen, die potentiell jeden angehen, wie etwa den Umweltschutz. »Alle, mit denen ich sprach, wollten eine saubere Umwelt. Doch in Louisiana sprang mir das große Paradox förmlich in die Augen: erhebliche Umweltverschmutzung und beträchtlicher Widerstand gegen eine staatliche Regulierung der Umweltverschmutzer.« (ebd., 42)

Dieses Paradox ist offenbar nicht neu. Bereits Adorno entdeckte es bei der Beantwortung der Frage, warum Bürger Politiker wählen, die objektiv, wie man sagen möchte, ihren Interessen zuwiderhandeln. Augenscheinlich, so Adorno, hatten und wohl auch haben »die Menschen das Gefühl, nun gerade mit dieser Bewegung, die die Freiheit abschaffen will, gleichsam wieder in Besitz der Freiheit, der feien Entscheidungsmöglichkeit, der Spontaneität zu gelangen.« (Adorno 2019, 40) Auch die Wahl Donald Trumps manifestiert dieses Paradox als einen Akt der Hegemonie.

Antonio Gramsci versteht unter »politischer Hegemonie« eine Herrschaft, die gleichermaßen »führend und herrschend« (Gramsci *Gefängnishefte*, H. 1, § 44, 101) verfährt. Hegemonie ist ohne Zustimmung undenkbar und ohne Gewalt undurchführbar. »Die normale Ausübung der Hegemonie auf dem klassisch gewordenen Feld des parlamentarischen Regimes zeichnet sich durch die Kombination von Zwang und Konsens aus, die sich in verschiedener Weise die Waage halten, ohne daß der Zwang zu sehr gegenüber dem Konsens überwiegt, sondern im Gegenteil sogar versucht wird, zu erreichen, daß der Zwang auf den Konsens der Mehrheit gestützt scheint.« (ebd., H. 13, § 37, 1609) Es kann demnach gezeigt werden, dass Trumps Wähler die zu ihren Ungunsten ausfallenden Zwänge selbst aktiv befürworten und damit legitimieren. Sie tragen damit zu dem bei, was Barbara Tuchman als »politisches Handeln wider das eigene Interesse« (Tuchman 2016, 11) bezeichnet.

Wer widerspruchslos mit einem System lebt, das Leid und Ungerechtigkeit verursacht, wird auch wider Willen von dessen Nachteilen eingeholt. Seit den 80er Jahren fühlen sich viele Weiße in den Südstaaten im wirtschaftlichen, kulturellen und demographischen Niedergang. Sie stilisieren ihre lokale Kirche als moralische Welt, die es gegen die Medien und deren Vorurteile (»Verrückte Rednecks«, »Weißer Abschaum«, »Ignorante Südstaaten-Bibelfanatiker«) zu verteidigen gilt.

e. Revision der politischen Repräsentation

Der Rechtspopulismus transformiert existentielle Angst in Furcht. Sie ermöglicht es, Schuldige, vor denen man sich angeblich fürchtet, namhaft zu machen und zu bekämpfen. Die Furcht schafft eine Zustimmung zu einem hegemonialen System. Diese Transformation objektiviert sich in einer Revision der politischen Repräsentation, die in Europa seit Jahren stattfindet.

Nicht nur die Spaltung Frankreichs ist eine Konsequenz der Revision der politischen Repräsentation. Die Angehörigen der sog. Unterschicht wählten meist Parteien des linken Spektrums. Sie mussten sich jedoch immer schon der für sie fremden Sprache von Wortführern ausliefern, um im politischen Raum wahrgenommen zu werden. Der Sozialist Mitte-
rand stärkte den Sozialstaat im Bereich der Renten und der Arbeitszeit. Diese Maßnahmen belasteten aber die Wettbewerbsfähigkeit der Wirtschaft. Der konservative Präsident Sarkozy schaffte sie daher wieder ab. Innerhalb von 20 Jahren kam es so zu einer allmählichen Umwälzung, die tiefgreifendere Spuren als die Ersetzung einer Position durch eine Alternative hinterlassen hat.

In Deutschland wählten im Jahre 1998 49 % der Arbeiter die SPD. 2010 waren es noch 24 Prozent. Tendenz fallend. In dieser Zeit wurden die Folgen der Agenda 2010 spürbar. Bei der Umstellung auf die Agenda 2010 in Deutschland (»Fördern und fordern«, lautete die Formel), mit dem Start von New Labor in Großbritannien und auch in Frankreich änderte sich die Art der politischen Repräsentation. Begrifflichkeiten wie arm/reich, Herrschende/Beherrschte verschwanden aus dem politischen Raum und wurden durch Eigenverantwortung, Umgestaltung, Chancen- und Risikonehmer, gleichberechtigtes Individuum ersetzt. »Die Sozialdemokratie geht im Neoliberalismus auf.« (Mouffe 2007, 80)

Da eine Abarbeitung am Binärschema arm/reich nicht mehr möglich war, weil es als öffentliches Thema quasi nicht mehr angeboten wurde, nahmen die Akteure fortan etwas anderes ernst, nämlich das Doppel Franzose/Ausländer. Didier Eribon beschrieb diesen Prozess anschaulich am Beispiel des Wahlverhaltens seiner Eltern in Nordfrankreich (vgl. Eribon 2016, 119ff).

f. Linker Populismus

Die Sammlungsbewegungen eines linken Populismus sind angetreten, um dem Rechtspopulismus etwas entgegenzusetzen. Sie möchten erstens den Kampf gegen Schuldige, vor denen es sich zu fürchten gilt, nicht zum Primat des Handelns erheben. Sie wollen zweitens die Revision der politischen Repräsentation rückgängig machen und »die Frontlinie zwischen links und

rechts wiederbeleben« (Mouffe 2018, 16), wie Chantal Mouffe, eine Theoretikerin des Linkspopulismus, betont. Damit würde »das konfrontative Wesen der Politik wieder in den Vordergrund rücken.« (ebd., 15)

Der Linkspopulismus versteht sich nicht als reaktiv, denn er möchte ein »neues Subjekt kollektiven Handelns konstruieren«, um eine »als ungerecht empfundene Gesellschaftsordnung umzugestalten.« (21) Eine »Alternative zur krisengeschüttelten neoliberalen hegemonialen Formation« (36) biete nicht der Rechtspopulismus, sondern eine Bewegung der Gerechtigkeit. Man denke an die Kampagne von Bernie Sanders als Widerpart zum Rechtspopulismus der Trump Administration. Ein weiteres Vorbild hierfür ist die Syriza-Bewegung.

Nachdem 2009 Premierminister Papandreu zugeben musste, dass Griechenland die EU über die wahre Finanzsituation belogen hatte, kam es trotz der Rettungspakete aus Brüssel zu Tumulten. Durch eine rigorose Sparpolitik verloren viele Griechen Arbeit und Renten. Die Arbeitslosigkeit lag 2014 bei 25%. Im Januar 2015 kommt Syriza an die parlamentarische Macht. Sie formte die massiven Emotionen der wütenden Bevölkerung zu einem politischen Willen, indem sie Synergien zwischen gesellschaftlichen Bewegungen und Parteipolitik nutzte. Es gelingt ihr, einen kollektiven Willen in einer demokratischen Forderung nach einem Ende der Sparpolitik zu artikulieren.

Im Unterschied zur rechtspopulistischen Antwort auf die Krise der neoliberalen Sittlichkeit hebt der Linkspopulismus die Revision der politischen Repräsentation auf. Die Schemen »rechts/links« und »arm/reich« kehren in den politischen Raum zurück. Die Bekämpfung der Furcht vor politischen Gegnern, die keine Feinde im Sinne Carl Schmitts sind, wird nicht als sinnvolle Maßnahme der Ausgestaltung existentieller Angst ausgegeben.

g. Jenseits des rationalen Urgrundes

Für den Linkspopulismus reklamiert Mouffe einen Antiesentialismus, der eine Anerkennung des Unverankertseins des Daseins enthält. Sie bezeichnet dieses als »grundlegende Nicht-Festgelegtheit.« (102) Demnach »entbehrt« auch jede politische Ordnung »eines rationalen Urgrundes.« (101) Es ist ausgeschlossen, dass eine wahre Antwort auf diese Situation möglich ist. Weder im Sinne der Sittlichkeit als Verwirklichung der »Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit« (Hegel 1972, § 258) noch in der Version des rechtspopulistischen Ressentiments. »Jede gesellschaftliche Ordnung ist eine temporäre und gefährdete Artikulation hegemonialer Praktiken.« (100)

Das Dasein muss sich selbst in eine Grundlegung begeben und damit als endliches Wesen die Unendlichkeit und Unverankertheit und

existentielle Angst anerkennen. Dabei werden Befindlichkeiten unvermeidlich. Dieser Diskurs beginnt mit Kant, der die Vulnerabilität im Zeitalter der Vernunft verteidigt. Die Konjunktur, die das Medium des Gefühls im Politischen gewonnen hat – man denke an *Shitstorms* oder an Stephane Hessels Aufruf *Empört Euch!* -, bezeugt ein Hervortreten des Pathischen. Dabei sind Unterscheidungen zu beachten.

Die existentielle Angst ist das Pathische, sofern »es mit unserer Endlichkeit zusammenfällt.« (Liebsch 2019, 193) Sie zu erleben, zeigt uns unsere Zugehörigkeit zu vulnerablem Leben an. Die Furcht vor jemand oder etwas ist ein »negativer Erfahrungsanspruch« (ebd., 201), der uns als Teilhaber des Politischen positioniert, wenn dieses Gefühl artikuliert und vergemeinschaftet wird, damit es Gehör findet.

Problematisch wird der Einfluss der Emotion, wenn sie als selbstgerechte Antwort auf existentielle Angst ausgeben wird und damit der Eindruck erweckt wird, als ob ihr zu folgen die einzige wahre Antwort auf die Frage sei, wie angesichts des Unverankertseins zu leben ist. »Gerade mit solcher Selbstgerechtigkeit sind wir aber gegenwärtig massiv konfrontiert, vor allem in Verbindung mit diversen Erscheinungsformen politischen Populismus.« (224)

Anhang 8: Gibt es Philosophenkönige?

Emmanuel Macron ist seit dem 14. Mai 2017 der Staatspräsident der Französischen Republik und er ist ein Kompromisskandidat. In Frankreich gilt die Regel, dass die stimmberechtigten Bürger im ersten Wahlgang ihre Gefühle und Impulse sprechen lassen und erst in der Stichwahl die Raison zur Geltung bringen und dann auch kompromissbereit sind. Bereits im Jahre 2002 konnte in diesem Modus der Griff von Marine le Pens Vater nach dem Amt des Präsidenten verhindert werden. Jacques Chirac machte damals das Rennen.

2017 siegte Emmanuel Macron. Er ist ein Kompromisskandidat, aber in einem neuen, besonderen Sinne. Die vor ihm liegende Aufgabe ist die Herstellung eines Ausgleichs zwischen Rechts und Links. Das ist besonders, weil programmatische Kompromisse in Frankreich eher unüblich sind, da Politik auf Polarisierung angelegt ist. Große Koalitionen sind unbekannt und gelten als Stillstand. Diesmal ist die Situation anders. Es bedarf nun aber eines Kompromisses, um die Spaltung in der politischen Kultur, die den Erfolg von Populisten begünstigt (nicht nur in Europa, auch in den USA), zumindest abmildern zu können. Es war eine Art von Europaliebe, vor dem Hintergrund einer Krise (vgl. Offe 2016), die Macron 2017 ins Amt verholfen hat.

Im Gegensatz zu Deutschland ist Frankreich immer schon und bis heute ein zentralistisch ausgerichteter politischer Körper. Wer auf einer Party berichtet, Philosophielehrer zu sein, wird umgehend gefragt: Wo denn? In Paris oder in Montpellier? Pierre Bourdieu stammt aus Béarn am Fuß der Pyrenäen. Obwohl er es in Paris auf den Olymp des Collège de France geschafft hat, blieb er dennoch lebenslang ein gesellschaftlicher Außenseiter aus der Provinz. Ein Angehöriger der Elite in den reichen französischen Metropolen würde nie nach Metz in Lothringen reisen. Der Bauer aus der Region Var kennt umgekehrt den Place de Etoile nur aus den Übertragungen des Zieleinlaufs der Tour de France im Fernsehen. Wenn die Klassen einer Gesellschaft sich nichts mehr zu sagen haben, entsteht eine schwerwiegende Krise. Norbert Elias hat dieses am Beispiel Deutschlands nach der Reichsgründung 1870/1 in seinen *Studien über die Deutschen* aufgezeigt.

a. Die Spaltung Frankreichs

Die Spaltung Frankreichs ist Folge einer Revision der politischen Repräsentation. Die *classe populaire* wählte klassisch links, musste sich aber immer schon, um überhaupt im politischen Raum erscheinen zu können,

die Sprache von Wortführern borgen und sich ihnen damit auch ausliefern. Die Linke unter dem Sozialisten Mitterand stärkte den Sozialstaat mit der Herabsetzung des Rentenalters und der Wochenarbeitszeit. Dieser Segen belastete allerdings die Wettbewerbsfähigkeit des Landes erheblich. Folgerichtig strich der konservative Präsident Nicolas Sarkozy, den Alain Badiou als kompletten Revisionisten betrachtet (vgl. Badiou 2008), seit Beginn seiner Amtszeit die meisten Sozialleistungen mit der Begründung, sie schadeten der wirtschaftlichen Entwicklung und belasteten den Haushalt. Dieser Wechsel, der sich in einem Zeitraum von über 20 Jahren vollzog, erwies sich im Nachhinein als mehr als das Übliche Hin und Her zwischen Alternativen.

Ähnlich wie bei der Umstellung auf die Agenda 2010 in Deutschland oder mit dem Start von New Labor in Großbritannien änderte sich jetzt auch die Art der politischen Repräsentation. Begrifflichkeiten wie »arm/reich«, »Herrschende/Beherrschte« verschwanden aus dem politischen Raum und wurden durch »Eigenverantwortung«, »Umgestaltung«, »gleichberechtigte Individuen« ersetzt. Der Waldarbeiter in Fontainebleau, der Erntehelfer in Burgund, die Honigbauern in der Provence, die Fischer im Finistère, die Marktverkäufer in der Bretagne sollten sich fortan als neoliberalen Akteure verstehen. Damit hatte die Elite ihnen offensichtlich zu viel zugemutet! Es kam zu einer Revision der politischen Repräsentation. Diejenigen, die jahrelang den Wortführern der sozialen Gerechtigkeit gefolgt sind, schlossen sich nicht dem Neoliberalismus an, sondern revidierten ihre Ausrichtung. Ressentiment und Populismus waren die Folge. Da eine Abarbeitung am Binärschema »arm/reich« nicht mehr möglich war, weil es als öffentliches Thema quasi nicht mehr angeboten wurde, nahmen die Akteure fortan etwas Anderes ernst, nämlich das Doppel »Franzose/Ausländer«. Man konnte es geradezu sehen. In Südfrankreich verschwanden über die Jahre die Plakate der Linksgewerkschaft CGT und wurden durch solche der Front National ersetzt. Auch außerhalb der Wahlzeiten! Der Nationalismus verspricht eine Repräsentation des Ganzen und des Wahren. Obwohl dieses Versprechen eine Lüge ist, da es herzustellen behauptet, was es nie gegeben hat, wird es als Deal akzeptiert. Didier Eribon und Chantal Mouffe haben diese Effekte näher untersucht.

Mit der Wahl Macrons ist eine wahrscheinliche Spaltung Frankreichs und Isolierung innerhalb Europas zunächst vermieden worden. Es kommt darauf an, Bildung für alle zu ermöglichen, ohne die Eliten zu entwerten, die Problematik der Banlieues, die durch die Flüchtlinge der letzten Jahre neue Brisanz erfahren hat, zu entschärfen und das Volk daran zu erinnern, dass der muslimische Nachbar nicht das Hauptproblem einer sozial ungerechten Gesellschaft ist, die natürlich ihre Wirtschaftskraft nicht durch zu hohe Löhne gefährden darf und die außerdem ein neues Selbstverständnis entwickeln muss, das selbstverständlich

die Sicherheitspolitik nicht übertreibt, das europäisch ist, das Verantwortung übernimmt und auch bei den Militärausgaben keinesfalls zurücksteht. Der Markt soll und wird sich entfalten und Arbeitslosigkeit mindern, die Politik muss zugleich eine Steuerung des Marktgeschehens durch Instrumente der Gerechtigkeit bewirken und zwar gleichsam für junge Menschen und Rentner.

Macron ist Zögling der Eliteausbildung und zugleich anders als andere ausgerichtet. Er gründete *En Marche*, mehr eine Bewegung als eine etablierte Partei. Sie brachte ihn zur Macht. Eine bekannte Pose des jugendlich wirkenden Macron zeigt ihn mit ausgebreiteten Armen, wie er auf einer Bühne steht und eine Menschenmenge Zusammenhalt verleiht. Die Wirkung dieser Symbolpolitik aus der Zeit des Wahlkampfes ist längst verpufft. Erfolgreiche Politik ist angezeigt. Dabei mag dem Präsidenten helfen, was Paul Ricœur als *sagesse pratique* bezeichnet. Macron hat einst bei Ricœur studiert.

b. Gilets Jaunes

Die Farbe Gelb ist inzwischen nicht nur in Frankreich zum Symbol des politischen Protests geworden. Bürger und sogenannte kleine Leute artikulieren ihre Angst davor, dass Kapitalismus, Globalisierung und Digitalisierung sie demnächst aus der Sittlichkeit der Gesellschaft ausstoßen werden. Damit jeder diese vernimmt, tragen die Akteure gelbe Warnwesten. Die Gelbwesten (Gilets Jaunes) existieren in Frankreich seit dem 17. November 2018. Der anfängliche Protest richtete sich gegen die Erhöhung der Benzinsteuern. Rasch weitete er sich aus. Kurz vor Weihachten 2018 waren es an einem Samstag 66000 Demonstranten im ganzen Land.

Mit dem Amtsantritt von Präsident Emmanuel Macron keimte die Hoffnung, dass der Zerfall Europas aufgehalten und eine Erneuerung eingeleitet werden könne. Doch eine Erneuerung erfordert Umstellungen von den Bürgern. Sie kostet über die erhöhte Benzinsteuern hinaus zudem Geld und zwar das der Bürger. Ingrid Levavasseur, eine der Wotfürrinnen in Gelb, ist von Beruf Krankenschwester. Sie verdient 1250 Euro im Monat.

Der positive Wille zur Erneuerung Europas schleppt als problematische Nebenfolge die Exklusion von Bürgern mit sich, die dadurch an den Rand gedrängt werden. Sie protestieren in einer Situation, in der viele von ihnen kurz vor dem Überlaufen zum Front National stehen. Sie protestieren damit auch gegen die Gleichgültigkeit, mit der die Gesellschaft dieser Situation gegenübersteht. Die Gelbwesten stehen für den Konflikt zwischen den kleinen Leuten in den Vorstädten und auf dem Land gegen die globalisierten Eliten in den Metropolen. Anfang 2019 kam die unvermeidliche Frage auf, ob die oppositionellen Gelbwesten sich als Partei

aufstellen sollten. Von Beginn an war unklar, in welche Richtung diese Partei gehen solle. Ist gar ein tiefer Anschluss an die Rechten denkbar? Präsident Emmanuel Macron ist ein ehemaliger Investmentbanker der jüdischen Rothschild-Bank ...

An Samstagen, wenn in Paris die Proteste stattfinden, verbarrikadieren die größeren und exklusiven Geschäfte ihre Schaufenster mit Holzlatten wie die Hausbesitzer in Florida zum Schutz vor den alljährlichen Thunderstorms. Der Protest der Geldwesten ist zur Gewalt geworden. Chäoten und Radikale tummeln sich und nähren einen Miserabilismus, der seit Victor Hugo und Émile Zola auch zu Frankreichs Tradition zählt.

In jedem Fall steht die gelbe Bewegung nicht nur und per se für eine Wiederbelebung einer basisdemokratischen Linken, wie Édouard Louis, ein Schüler Didier Eribons, annimmt. Louis erkennt in den Protesten Motive und Akteure am Werk, die auf die Leidensgeschichte seines eigenen Vaters, dem die Herrschenden das Essen buchstäblich direkt vom Teller genommen haben, verweisen und in diesem Sinne für Gerechtigkeit kämpfen (vgl. Louis 2019). Diese gut gemeinte Wortführerschaft von Louis ist problematisch, weil sie die Proteste nicht nur einseitig legitimiert, sondern auch instrumentalisiert.

Zur selben Zeit reagierte Präsident Macron auf die Proteste im Sinne der *Cahiers de doléances* aus den Zeiten der großen Revolution mit einer Einladung zur einer großen nationalen Debatte. Das Volk soll 35 Fragen zu wichtigen Themen wie soziale Gerechtigkeit, Ökologie, Einwanderung und anderes mehr beantworten. Welche Steuern sollten gesenkt und welche staatlichen Dienstleistungen im Gegenzug zurückgefahren werden? Soll die Elitehochschule ENA geschlossen werden? Welche Alternativen in der Ausbildung von Führungskräften kann es geben? Hier zeigte sich ein klassisches Problem der politischen Repräsentation. Auf ein sachliches, durch Proteste vorgetragenes Anliegen des Volkes reagiert die Macht mit einem Formerfordernis. Wer inhaltlich protestieren will, soll erst einmal Fragen auf einem Formular beantworten. Dadurch wird der Protest unterdrückt. Das Volk will nicht zum Stift greifen und wohlfeile Worte schmieden, sondern billigeres Benzin! Diese klassische Falle verweist auf den Abstand zwischen der Elite und dem Volk.

c. Der Staatsadel

In seiner Untersuchung über den *Staatsadel* (*La Noblesse d'état*; Bourdieu 1989) erforschten Pierre Bourdieu und seine Mitarbeiter die Selbstreproduktion des in sich abgeschlossenen Zirkels der gesellschaftlichen Führungsschicht in Frankreich. Wer dazugehören will, muss einen Erfolg an einer Eliteschule vorweisen. Durch die Lektüre und Interpretation der Werke von Chamfort, Balzac und Claudel werden Tugenden,

Geschmack, Takt, Augenmaß, Reflexion, Noblesse oblige, Urteils- und Tatkraft eingeübt. Die damit absolvierte Sozialisation prägt, so Bourdieu, die Sichtweise der späteren Elite auf die Gesellschaft. Eine regelgerechte Verinnerlichung von *Le Père Goriot* formt somit die Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata für die künftige Sicht auf Unter- und Oberschicht, gesellschaftlichen Aufstieg, familiären Zusammenhalt und gesellschaftliche Kälte.

Emmanuel Macron, der die Aufnahmeprüfung für die Elitehochschule École normale supérieure zweimal verpasste, studierte, wie zeitweilig auch Nicolas Sarkozy, an der Universität Paris-Nanterre. Macron befassete sich mit Machiavelli und Hegel. Zwischen 1999 und 2001 arbeitete er als Assistent am Lehrstuhl von Paul Ricœur. Es stellt sich die Frage, wie sich Philosophie und Macht zueinander verhalten.

d. Macron und Ricœur

Bereits Platon versuchte sich als Vermittler von Macht und Ideenlehre als er die Tyrannie in Syrakus nach philosophischen Grundsätzen reformieren wollte. In der Tradition von Annäherungen zwischen Philosophie und Praxis lotet Francois Dosse die Begegnung zwischen Paul Ricœur und Emmanuel Macron aus.

Macron ist bei Étienne Balibar durch die Althusser-Schule gegangen, bevor er Paul Ricœurs Mitarbeiter wurde. Ricœur selbst schreibt im Vorwort zu *La mémoire, l'histoire, l'oubli* aus dem Jahr 2000, dass er »Emmanuel Macron [...] eine fundierte Kritik des Stils und die Gestaltung des kritischen Apparats des vorliegenden Werkes verdankt.« (Ricœur 2004, 18) Macron gehört heute dem Herausgeberkomitee an, das die Werke des verstorbenen Ricœur ediert.

Dosse stellt heraus, dass der Präsident aus der Zeit als Mitarbeiter des Philosophen vier Anliegen mitgenommen hat: Politik ist eine Praxis der Repräsentation, die Vernunft hat sich den Herausforderungen durch das Böse und die Gewalt zu stellen, Handlung ist ohne Freiheit nicht möglich, ein Gesellschaftsvertrag ist von der Gerechtigkeit her zu sehen (vgl. Dosse 2018, 58f). »Wenn, wie Ricœur anzeigt, die Ethik der Moral vorausgeht, dann lässt sich sagen, dass Emmanuel Macron ihm auch in dieser Beziehung folgt, sofern sein Projekt für eine gerechtere Gesellschaft Priorität gegenüber jeder Form einer durch Gesetze kodifizierten Moralisierung des politischen Lebens erhält.« (ebd., 151) Die präsidiale Antrittsrede Macrons vom Mai 2017 kreist um diese Gedanken.

Wenn wir die These Bourdieus über den Zusammenhang von Habitusbildung und Elite ernst nehmen, haben wir von Macron den Ausbau einer großen Erzählung zu erwarten, die besagt, dass die nationale Identität eine narrative Identität wiederum verschiedener Erzählungen ist, die

ein vielfältiges Frankreich bezeugt und für ein gerechtes Gedächtnis eintritt. Zuhören, Handeln und Spannungsausgleich im Sinne einer offenen Dialektik wären die Elemente der präsidialen Haltung.

Seit Napoleon I existiert gleichwohl eine geteilte Wahrnehmung zwischen Außen- und Innenpolitik. Für Franzosen ist Napoleon der geniale Innenpolitiker, für den Rest Europas der Verlierer von Waterloo.

Innenpolitisch geht es heute in der Auseinandersetzung mit diffusen Gelbwesen um die Grundlagen einer gerechten Gesellschaft, außenpolitisch stehen in der EU diverse Projekte an wie die Besteuerung von Datenunternehmen wie Facebook oder um den Aufbau einer gemeinsamen Außen- und Wirtschaftspolitik.

Macron ist zur Rettung Europas angetreten und gewählt worden. »Was das Thema Europa – *die Herausforderung* zu Beginn des 21. Jahrhunderts – angeht, so besteht zwischen Ricœur und Macrons Position eine bemerkenswerte Nähe.« (212). Macron geht es um einen »dritten Weg« (221) zwischen einem Zurück zum Nationalstaat und dem Vorlauf zu bloßer Globalisierung. Der Karlspreisträger der Stadt Aachen hat aber das Problem, in Europa relativ deutlich zwischen Liberalen und Nationalisten zu unterscheiden. Das bedroht eine Einigung. In außereuropäischer Hinsicht hat sich Macron für die Rückgabe von Raubkunst eingesetzt und ist damit zum Vorreiter in Europa geworden. Es stellt sich nur die Frage, ob damit lediglich eine Ent-Schuldung der Vergangenheit initiiert oder gar zur einer »Ethik und Politik der gerechten Erinnerung« (Ricœur 1998, 113) beigetragen wird.

Die von Dosse betonte, inhaltliche Nähe zwischen der Politik Emmanuel Macrons und der Philosophie Paul Ricœurs hat keine Schule gemacht. Die Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirats des Fonds Ricœur wiesen erst kürzlich darauf hin, dass die gegenwärtige französische Politik durch den Bezug auf Ricœur weder zu legitimieren noch abzulehnen sei. Dass Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen.

e. Der Dreiklang der Demokratie

Dennoch kann Politik, zumal die Emmanuel Macrons, an der von Paul Ricœur mitbegründeten Vision eines Dreiklangs der Demokratie bemesen werden. Ihre drei Grundtöne lauten:

Einnern als Fortführung guter Beispiele der Tradition. Hannah Arendt spricht von der Beachtung der »Glanzlichter der Menschheitsgeschichte«. (Arendt 1989, 163)

Nichtvergessen als Erinnerung an die vulnerablen Personen, die durch Gewalt zu Opfern wurden. Paul Ricœur erinnert an den Imperativ »Du wirst Dich erinnern! Du wirst nicht vergessen.« (Ricœur 1998, 56)

Anknüpfung an Möglichkeiten der Vergangenheit. Walter Benjamin mahnte den »Kampf für unterdrückte Vergangenheit« (Benjamin 1981, 17. Geschichtsphilosophische These) an.

Das Politische lehnt sich an das Ethische an. Ethisch relevant sind der Mensch, das Tier und die Natur. Chantal Mouffe geht auf Bruno Latour zu, so dass sich das Ethische und das Politische befruchten, wenn sie sagt, dass es unerlässlich sei, die »ökologische Frage« mit »der sozialen Frage zu verknüpfen«, um eine »attraktive Vision« (Mouffe 2018, 73), die ein »kollektives Wollen«, das von »gemeinsamen Affekten getragen wird« (ebd., 90), formen zu können. Diese Elemente waren auch in der Bewegung *En Marche* lebendig, die mit dem Impuls einer linkspopulistischen Bewegung startete. Macron unternahm den Versuch, sie auf den Bahnen der repräsentativen Demokratie zu etablieren. In dem Maße, wie dieser Versuch Gestalt angenommen hat, sind ihm die *Gilets Jaunes* entgegengetreten. Offenbar unterscheidet die pathische Dimension des Politischen von sich aus nicht zwischen rechts und links. Diese Unterscheidung ist erst zu erstreiten.

Anhang 9: Digitalisierung der Lebenswelt als Angriff auf vulnerables Leben

Wenn man die Vulnerabilität zum Leitfaden einer Sozialphilosophie macht, ist es wichtig, direkt vor Missverständnissen zu warnen. Vulnerabilität bezeichnet sicherlich die passive, hinfällige, schwache und dunkle Seite der menschlichen Person und sie wäre damit das Gegen teil der aktiven, gesunden, starken, rationalen und vernünftigen Seite. Dieser Gegensatz ist beachtenswert. Doch nehmen wir an dieser Stelle eine Vulnerabilität in den Blick, die jener Vulnerabilität, die der Gesundheit entgegengesetzt ist, vorausgeht. Wir entwickeln die Vulnerabilität im Ausgang von der Phänomenologie der Leiblichkeit als Ambivalenz von Potenz und Endlichkeit.

Ein Mensch wird geboren, lebt und stirbt dann. Geboren wird der Mensch als leibliches Wesen. Das besagt, dass der Mensch als endliches Wesen geboren wird, denn der Leib ist ein Gewebe, das nicht für ewiges Leben gemacht ist. Durch seine Leiblichkeit ist der Mensch Geburt und Tod ausgesetzt. Darin ist eine Ambivalenz beschlossen. Gebürtlichkeit bedeutet, dass ein Mensch das Potenzial hat, einen neuen Anfang zu realisieren, also aus seinem Leben etwas zu machen. Der Mensch entfaltet zu diesem Zweck seine Vernunft. Er gründet eine Familie und pflegt Freundschaften. Er erfindet eine künstliche Welt und erobert das Weltall. Sein Anfangspotenzial ist eine Macht (gr. Dynamis, lat. Potentia, dt. Möglichkeit). Endlichkeit bedeutet, dass das menschliche Leben zugleich ein Sein-zum-Tode lebt. Es ist Potenz und gleichzeitig dem Verfall preisgegeben.

a. Phänomenologie der Leiblichkeit

Der Vollzug der menschlichen Existenz, der im Verhalten, Handeln und Sprechen besteht und der mit Bezug auf Andere und die Welt zu verstehen ist, bildet einen Ausgangspunkt, von dem aus nun eine Differenz von Leib und Körper getroffen werden kann. Der Leib ist Körper, sofern er nicht mehr als jemand, der sich der Welt zuwendet, auftritt, sondern als etwas, an dem Handlungen ausgeführt werden. Ich greife quasi als Leib in das Regal, um ein Buch herauszunehmen, verletze mich dabei und versorge später die blutende Stelle am meinem Körper mit einem Pflaster. Ausgehend von Faktum der Leiblichkeit kann die Differenz Leib und Körper bestimmt werden. Die Differenz von Leib und Körper wird vom Leib aus getroffen. Der Leib tritt damit doppelt auf, nämlich als Orientierungsnnullpunkt und als Element einer Differenzierung. Systematisch hat Helmuth Plessner diesen Gedanken entwickelt.

Mit der Geburt ist gesetzt, dass wir auf Andere (Menschen, Tiere, Dinge) stoßen. Es ist unsere Aufgabe, zu ihnen ein vernünftiges Verhältnis zu etablieren. Dabei wirken zwei heteronome Kräfte in- und miteinander: das Ethische und das Politische.

b. Das Ethische und das Politische

Das Politische ist eine Gestaltungsmacht, um Gesellschaften und Institutionen aufbauen zu können, die eine Ausgestaltungen des Verhältnisses zu Anderen realisieren. Das Ethische ist Anspruch, die gestalteten und zu gestaltenden Ordnungen des Sozialen (Freundschaft, Familie, Gesellschaft, Staaten) als nichtexklusiv zu gestalten. Ethik ist der Anspruch auf Nichtexklusivität. Das heißt: niemand soll aus dem Schutzbereich von Achtung und Würde ausgeschlossen (exkludiert) werden. (Die Situation von Tieren und die der Natur ist dabei auch zu berücksichtigen). Die menschliche Praxis ist an diesem Anspruch der Nichtexklusivität zu messen.

Nicht jede Exklusion ist ein ethisches Problem. Der Anspruch der Nichtexklusivität impliziert zudem keine Harmonie, die in Gesellschaft und Politik unmöglich wäre. Betrachten wir dazu den hegemonialen Diskurs des Politischen. Autorinnen wie Chantal Mouffe heben hervor, dass das Politische als Antagonismus zu verstehen sei. Jede gesellschaftliche Ordnung ist politischer Natur und basiert demnach auf einer Form von Ausschließung. Entscheidend ist nun, dass ein solcher Ausschluss den Anderen nicht zum Feind macht, da kontrahegemoniale Verfahrensweisen zum Zuge kommen. Es gibt immer unterdrückte Möglichkeiten, die aber reaktiviert werden können. Das Ausgeschlossene ist damit nicht annulliert und auf ein nacktes Leben reduziert.

Das Ethische bezieht sich auf den Anderen und ist nichtexklusiv, weil es den Anderen als Anderen bejaht. Das Politische bezieht sich auf das, was der Andere sagt und tut. Rede und Handlung des Anderen können bejaht, verneint oder verhandelt werden, ohne den Anderen auszuschließen. Erst ein Nein, das sich nicht auf die Rede des Anderen, sondern auf dessen Person bezieht, macht diesen zu einem Feind, der Carl Schmitt zufolge zu vernichten ist. Feindschaft ist kein Wert für eine Demokratie!

Nur in einer Demokratie gilt das Ausgeschlossene als nicht schlechthin ausschließenswert und kann daher auf alternativem Wege zur Sprache kommen. Diese Bestimmungen zählen zu den Eckpunkten einer Auffassung von Demokratie, die als Institutionalisierung von Konflikthaftigkeit (Claude Lefort), welche eine Bürgergesellschaft nicht zerbrechen lässt, verstanden werden kann.

Claude Lefort, Chantal Mouffe und andere Konflikttheoretikerinnen des Demokratischen sind so zu verstehen, dass die Prozesse einer

Demokratie auf keine geschichtsphilosophisch fundierte Emanzipation und auch auf kein Gesamtziel des Guten und des Rechten zustreben, das alle Einzelanstrengungen harmonisch zum Nutzen aller in sich vereint. Vielmehr bedeutet Konflikt, dass in einer Demokratie nicht immer alle gleichzeitig zum Zuge kommen. Deshalb ist das Ethische im Politischen von großer Bedeutung. Das Ethische fragt danach, wie es um diejenigen steht, deren Anliegen keine Realisierung gefunden haben. Sind sie vernichtet wie ein Feind oder gibt es für sie jene alternativen Artikulationsmöglichkeiten?

Das Ethische und das Politische stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Damit ist gesagt, dass eine politische Exklusion nicht auch unweigerlich eine ethische Exklusion nach sich zieht. Mit einer Demokratie ist kein politischer Ausschluss zu vereinbaren, der per se eine ethische Exklusion bedeuten würde. Das Ethische ist das Nichtantagonistische. Das Politische kann dagegen als Konflikt um die Gestaltung des Anspruchs auf Nichtexklusivität verstanden werden, wie auch die Praxis der Inklusion. Wir wollen abschließend Richard Rorty zitieren, der die Demokratie als den Wunsch nach möglichst umfassender Erweiterung des Anwendungsbereichs des Wortes ‚Wir‘ bezeichnet.

c. Zum Status des Ethischen I

Das Ethische begleitet die Auslegung der Leiblichkeit, es ist aber nicht aus einer Biologie des bedürftigen Mängelwesens herleitbar. Ausgangspunkt des Ethischen ist das leibliche Selbst, das in einer Selbstsorge begriffen ist und zwar mit Anderen und anderen Anderen in der Welt. Von hier aus gilt es, eine nichtexklusive Ethik zu entwerfen. Dieser Entwurf führt, wie bereits angekündigt, die Cura sui als Gestaltung des endlichen Lebens durch Sachgebiete bekannter Prinzipien und Werte, die als ethische Durchführungen des sich von der Vulnerabilität der Leiblichkeit her ergebenden Selbst-, Welt und Fremdbezugs gedacht werden: Autonomie, Fürsorge, Familie, Ästhetik, Person, Menschenwürde, Anerkennung und Gerechtigkeit. Die Gleichzeitigkeit des Selbst-, Welt- und Fremdbezuges, die mit Donald Davidson als dreibeiniges Stativ bezeichnet wurde, ist dabei der Ort, von dem aus jene Werte argumentativ erschlossen werden. Die Autonomie bezieht sich auf das Ich, die Fürsorge auf das Du. Anerkennung und Menschenwürde sind Qualitäten interpersoneller Relationen. Die Freundschaft bezeichnet ein Wir, die Familie bezieht sich ebenfalls auf das Wir. Sie verfügt dabei über die Besonderheit, ein Umzugspunkt zwischen Interpersonalität und Gesellschaft zu sein. Die Gerechtigkeit bezieht sich schließlich auf die Strukturen der sozialen Welt, der Institutionen und der Gesellschaft.

d. Zur Perspektive des Ethischen

Die Darstellung und Entfaltung ethischer Prinzipien und Werte im Zeichen einer Sozialphilosophie der Vulnerabilität ist an anderer Stelle detailliert erfolgt (vgl. Schnell 2017, Kap. 7 bis 15). An dieser Stelle soll lediglich die Perspektive dieser Ethik anhand einiger Aussagen skizziert werden.

Leitend ist der Gesichtspunkt einer ethisch relevanten Andersheit. Sie wird gedacht mit Blick auf (Un)Begriffe wie etwa Nichtidentität (Adorno), Wiederholung (Deleuze) oder Fremdheit (Levinas). Andersheit ist nun nicht irgendeine Beliebigkeit, sondern eine Ausnahme vom Binärschematismus, der als Ordnung vorausgesetzt ist und auch relevant bleibt. Ausnahmen sind Ausnahmen im Hinblick auf eine Ordnung. Wird die Ordnung annulliert, verschwindet auch die Ausnahme. Andersheit besagt: wie immer wir Akteuren begegnen, erscheinen sie im Licht des Ethischen. Wenn wir nach der Würde von Menschen fragen, gehen wir nicht davon aus, dass diese Menschen ethische Neutren, sondern ethisch bedeutsame Wesen sind. Der Andere gehört immer schon in den Schutzbereich des Ethischen, wir sind ihm gegenüber nicht gleichgültig. In dieser »Nicht-Indifferenz« zeigt sich eine »Verantwortung« (Levinas 1992, 361) gegenüber dem und den Anderen. Aus diesen Annahmen leiten sich nachfolgende Aussagen ab.

1. Die Andersheit der Person ist eine Ausnahme von der Besonderheit, die zu achten das allgemeine Gesetz gebietet. Andersheit realisiert ihre ethische Qualität in der Begegnung.
2. Indem die ethisch relevante Personalität von zuzuschreibenden Eigenschaften abgelöst und nun an die Begegnung gebunden wird, wird die Form des Ethischen in die Materialität des konkreten gelebten Lebens eingeführt, ohne diese einseitig von der Reziprozität her zu verstehen.
3. Die Begegnung ist konstitutiv für die Würde. Ich bin Umwelt für den Anderen und kann mich selbst zurücknehmen. Meine Würde ist an die des Anderen gebunden.
4. In der Begegnung konstituiert sich die Person und mit ihr ihre Würde als Meinesgleichen. Würde vermittelt zwischen der Andersheit der Person und einer auszuhandelnden Gerechtigkeit. Aushandlung ist zwar Reziprozität, sie geht aber in ihr nicht auf. Sie lässt eine Andersheit in Form einer Ausnahme von der Reziprozität zu.
5. Die Ausnahme erweitert die Gerechtigkeit um eine als sinnhaft erfahrene Gabe von Gütern an die Adresse Anderer.
6. Der Versuch einer nichtexklusiven Ethik führt zu bestimmten Konsequenzen im Hinblick auf eine Gesellschaft und ihre Politik.
7. Wir sind mit der Tatsache konfrontiert, mit Menschen zu koexistieren, denen wir mehr geben als sie uns erstatten.

8. Achtung und Schutz schließt ethische Andersheit ein, also auch die Würde von Menschen, die wir persönlich nicht leiden mögen und mit denen wir auf engem Raum nur ungern zusammenleben.
9. Ethisches Verhalten ist kein Dienst nach Vorschriften und Binärcodes, sondern wesentlich eine würdevolle Begegnung auch mit denen, die aus dem Raster der Vernunft fallen.

e. Zum Status des Ethischen II

Das Ethische ist nicht aus der Biologie und nicht aus der Anthropologie herleitbar, aber es bezieht sich auf die Leiblichkeit (vgl. Schnell 2004). Die Art dieses Bezugs nennen wir mit Freud und Jean Laplanche eine *Anlehnung*. Eine Anlehnung bezeichnet eine Relation aus Elementen im Sinne einer Nachbarschaft. Deren Elemente stehen in sich und verstehen sich dennoch als Nachbarn. Wir wollen dieses Verhältnis im Sinne von Levinas präzisieren.

Einer Reduktion des Ethischen auf eine Bedürftigkeit, die aus einer biologischen Mängelausstattung des Menschen herröhrt, hat Levinas stets eine klare Absage erteilt. Zu diesem Zweck unterscheidet er zwischen Bedürfnis und Begehrn.

Das Bedürfnis beschreibt einen Kreislauf. Ein Subjekt hat einen Mangel (an Wissen, Anerkennung, Nahrung, Kapital etc.), den es durch eine Aneignung des Fehlenden ausgleicht. Gleich der Nahrungsaufnahme setzt diese Aneignung immer wieder neu ein und von vorne an. Das Bedürfnis gehört in das Register der Ontologie. Jede Ontologie ist eine Philosophie der Macht, weil sie das Andere auf das Selbe reduziert.

Das Begehrn beschreibt hingegen eine Bewegung zum Anderen hin, die vom Anderen ausgeht und nicht zum Selben zurückkehrt. »Das Begehrn des Anderen entsteht in einem Wesen, dem nichts fehlt.« (Levinas 1983, 219) Das Begehrn, das auch bei Jacques Lacan eine gewichtige Rolle spielt, entstammt dem Register der Metaphysik. Das metaphysische Begehrn strebt nach dem ganz und absolut Anderen, von dem wir bereits im Zusammenhang mit der Ethik und Sozialphilosophie der Vulnerabilität gesprochen haben. Die Metaphysik geht der Ontologie voraus.

Aus der Differenzierung zwischen Bedürftigkeit und Ethik leiten wir das Argument ab, dass der Angriff der Digitalisierung auf die Materialität der Welt das Ethische nicht gleich mitverzehrt, sondern ihm und auch dem Politischen eine Chance lässt. Bevor wir zu dieser Möglichkeit kommen, soll nachfolgend zunächst der Prozess der Digitalisierung skizziert werden.

f. Digitalisierung und Postbiologie

Fast jede technologische Revolution beinhaltet einen Angriff auf die Vulnerabilität des endlichen Lebens. Dieser Angriff tritt wechselweise als Überwindung, Leugnung, Abschaffung oder als Verbesserung des Da-seins auf.

Im Renaissancehumanismus von Pico della Mirandola wird das Inne-re des menschlichen Geistes als Träger von Würde (*De hominis dignitate*) hervorgehoben und der menschliche Leib als Malum, das eine Voll-kommenheit des Daseins verunmöglicht.

Die modernen Bio-, Neuro- und KI-Wissenschaften und -technologien verstehen sich seit den 60er Jahren als diejenigen, die das Malum über-winden können. Klassisch ist die Programmschrift von Hans Moravec aus den späten 80er Jahren. Demnach müssen wir am Menschen den üblichen Dualismus exekutieren: Körper und Geist. Der Geist ist poten-tiell unsterblich, weil er aber an einen endlichen und damit mangelhaf-ten Körper gebunden ist, kann er seine Macht nie völlig ausschöpfen. Das ändert sich, wenn es gelingt, »unseren Geist aus unserem Gehirn zu befreien« (Moravec 1990, 152). Der Mensch kann ins Unendliche einer »postbiologischen Welt« (ebd., 14) aufbrechen. Diese Möglichkeit stand der Renaissance noch nicht zu Verfügung. Der menschliche Mangel ist nun ausgeglichen.

In den 90er Jahren werden die Möglichkeiten des Internet mit der vi-sionären Robotik verschmolzen. Die Anthropologie des Cyberspace sieht die Menschheit als kollektives Cogito vor. Jeder kann mit jedem kom-munizieren und jeder lernt von jedem. Science und science fiction vermis-schen sich, weil die Natur erstmals als digitale Natur verstanden wird.

Der Mensch ist ein Cyborg und tritt als Nachricht auf, weil er in quan-tifizierbaren Daten zu fassen ist. Diese und andere Ideen sind zum Ende des letzten Jahrhunderts bereits komplett ausformuliert. »Der Leib und die Endlichkeit des Menschen, die Widerständigkeit der Dinge, kurz: das, was bisher als Schicksal galt, wird komplett zur Option erklärt.« (Schnell 2002b, 165) Die Diskussion um die Digitalisierung knüpft an diese Macht an.

g. Serres und die Digital Natives

Die Digitalisierung hat auch Aspekte einer neuen und weltweiten Pop-kultur. Sie wird von den nach 1980 Geborenen gebildet und ist nicht per se ein Kulturverfall. Die Digital Natives sind auch die Trägerschicht gegenwärtiger Gesellschaften in Europa. Früher, als wir noch Briefe ge-schrieben haben, war nicht alles besser. Für Michel Serres gibt es daher Gründe, die Möglichkeiten der vernetzten Generation auszuloten.

Junge Erwachsene in Europa leben heute in einer neuen Geschichte und einer anderen Zeit als ihre Eltern. Sie kennen keinen Krieg, sie werden lange leben, sie kommunizieren durch das Internet. »Die Kinder«, wie Serres sie nennt, »haben sich also im Virtuellen eingerichtet« (Serres 2013, 14). Das Internet ist globale Form, die, wie apriorische Formen der Anschauung und der Schematismus, beliebige Inhalte subsumieren und kommunizierbaren Sinn ermöglichen. Das Handy ist kein Telefon mehr, sondern ein Computer, der einen Datenaustausch durch Raum und Zeit realisiert. Alles Bisherige verdampft unter der neuen Form. »Dies zu grunde gelegt, werden wir gleichwohl neue Bande erfinden müssen. Die Zahl der Facebook-Nutzer, die sich jener der Weltbevölkerung nähert, legt davon Zeugnis ab.« (ebd., 18).

Eine alte, auf Neil Postman zurückgehende These besagt, dass wenn Unterschiede in der Verfügung über Wissen aufgehoben werden, die Generationen sich massiv verändern würden. Diese von Postman als apokalyptische Vision gemeinte Prognose ist für Serres eingetreten. »Alle Welt hat das Wissen, das verbreitet ist, bereits. Zur Gänze. Zur freien Verfügung. Zur Hand. Jederzeit zugänglich im Netz, bei Wikipedia, mit dem Handy, durch jedes beliebige Portal.« (35) Das kollektive Cogito kann wirklich werden. Im Unterschied zu Postman, der vor 30 Jahren zu den Trauernden am Grab der Gutenberg-Galaxie zählte, spricht Serres von der Möglichkeit einer »Demokratie des Wissens« (37) im Geist des Disparaten. Die Differenz von Schüler und Lehrer, Wissen und Nichtwissen, Autorität und Gefolge schwindet. Es gibt keine Medien des Journalismus mehr, die etwas hervorheben, das dadurch wichtig wird und als wichtig von Lesern oder Sehern zur Kenntnis genommen und weitererzählt wird. Es werden von jedermann Bilder und Informationen produziert und gesendet.

All das hat Tradition. Der Empfänger ist auch Sender (Brecht, *Radiotheorie*), Reproduktion ist Aufklärung (Benjamin, *Kunstwerk im Zeitalter ...*), das elektronische Medium hat eine mobilisierende Kraft (Enzensberger, *Baukasten zu einer Theorie der Medien*). Und diese Tradition lebt offenbar. Eine direkte, plurale Demokratie, die die Codes des Nationalstaates hinter sich gelassen hat, ist in Massengesellschaften durch das Internet und seine User heute möglich. Diese Vision ist zugleich eine Ideologie.

Dieser Doppelaspekt wird von Serres zu betonen völlig vergessen. Entweder ist man mit Husserl der Meinung, dass die Lebenswelt in ihrer We sensstruktur ungeändert bleibt, was immer wir kunstlos oder als Kunst tun, dann ist sie vor jeder Ideologie geschützt. Oder Raum und Zeit sind nicht mehr wie einst auf der Lorettohöhe, dann gibt es Gründe, die Veränderungen auch als Deformation wahrzunehmen

h. Digitalisierung der Lebenswelt

»Zum modernen In-der-Welt-sein gehört die Technisierung der Lebenswelt, die mit der Digitalisierung eine qualitativ neue Stufe erreicht hat.« (Fellmann 2006, 191) Der umfassende Prozess der weltweiten Digitalisierung prägt seit langer Zeit alle gesellschaftlichen Systeme in unterschiedlicher Weise. Zahlreiche Veränderungen sind bereits real geworden, andere und weitere werden erwartet, erhofft und befürchtet. Die digitale Transformation kann als ein Angriff auf die selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten und damit als ein solcher auf das, was Edmund Husserl eben als Lebenswelt bezeichnet, verstanden werden (vgl. ebd., 134ff). Die Lebenswelt ist die Welt, in der sich unser ganzes Leben praktisch abspielt und von der alle Sinnbildungen ausgehen und auf die alle Sinnbildungen wiederum abzielen. Wir befinden uns derzeit in einem Prozess der »Digitalisierung der Lebenswelt« (Schnell/Dunger 2019). *Die Digitalisierung ist die Transformation der Welt in quantifizierbare Daten bei gleichzeitiger Automatisierung.*

Die Digitalisierung hat zugleich mindestens drei Triebkräfte: das Dispositiv aus Politik, Wirtschaft und Wissenschaft. Die Triebkräfte verfolgen mit der Digitalisierung Interessen, die sich aber nicht decken. Sie sind jenseits von Pro und Contra angesiedelt, da sie weder zu Bejahung noch zur Ablehnung anstehen. Die Folgen der Digitalisierung der Lebenswelt sind ambivalent, denn es gibt wünschenswerte und nichtwünschenswerte Konsequenzen.

i. Digitalisierung der Lebenswelt im Licht einer Sozialphilosophie der Vulnerabilität – Thesen

1. *Digitalisierung ist der Angriff auf die Materialität der Lebenswelt.*
Als Eros wird die Kraft bezeichnet, die Personen, die einander an einem bestimmten Ort in der Welt begegnen, zueinander zieht. Die Initialzündung ist dabei der Blick auf die leibliche Erscheinung des Anderen. Gang, Haltung, Aussehen fallen auf. Von hier aus gilt es, den Anderen kennenzulernen. Seinen Namen, Alter, Stand, Klasse, Beruf. Die Digitalisierung, die Menschen zusammenbringt, die sich im Alltag nie getroffen hätten, verkehrt diesen Logos ins Gegen teil. Durch das digitale Matching werden zunächst ortlose, quantifizierbare Eigenschaften einer Person in Form von Daten angeboten. Man erfährt zuerst Namen, Alter, Stand, Klasse, Beruf und hat aufgrund der Datenlage dann zu entscheiden, ob eine Anziehungskraft bestehen könnte. Diese Versuchsanordnung zerstört jedoch den Eros - sofern nicht ein glücklicher Zufall, der die Absicht begünstigt, hinzutritt.

2. *Digitalisierung ist die Transformation der Lebenswelt in quantifizierbare Daten.* Bäume filtern das Treibhausgas CO₂ aus der Atmosphäre. Bäume sind wichtig. Aber der einzelne Baum zählt nichts! Für das Konzert des Sängers Ed Sheeran im Sommer 2018 hätten auf einem Parkplatz der Düsseldorfer Messe 104 Bäume gefällt werden sollen. Der Oberbürgermeister versprach, dass anderswo neue und mehr Bäume gepflanzt würden. Der Baum erbringt eine Leistung, die bilanziert werden kann. 105 Bäume sind besser als 104, weil mehr Treibhausgas gebunden wird. Dieses Mehr ist mit Punkt und Komma bezifferbar. Ein Baum ist digitale Natur.
3. *Digitalisierung ist Transformation von Verantwortung in abzählbare Schuld.* Der private und öffentliche Verkehr ist gefährlich. Es ist sicherer und daher geboten, wenn nicht mehr der Mensch selbst, sondern automatisierte Systeme fahren, wie die Ethikkommission »Automatisiertes und Vernetztes Fahren« im Juli 2017 festhält. Der Sicherheitsdiskurs sagt, dass es besser ist, wenn auf einer stark frequentierten Kreuzung jährlich nur 22 statt 29 Menschen sterben. Verantwortung wird zur abzählbaren Schuld. Das ethische Argument, dass der Wert des Lebens nicht quantifizierbar ist und dass deshalb jeder Toter einer zu viel ist, hat im Sicherheitsdiskurs keinen Platz.
4. *Digitalisierung ist Optimierung des Lebens.* Ein Cyborg ist ein Mensch, dessen Fähigkeiten durch Implantate verbessert werden. Ein RFID-Chip funktioniert als Datenspeicher, der das Fühlen und Verarbeiten von Reizen optimiert und zudem gänzlich neue Optionen eröffnet. Wenn das Implantat in die Fingerkuppe eingesetzt wird, ist es dem Cyborg möglich, Musik zu hören, wenn er seinen Finger ans Ohr legt. Der Einsatz solcher Implantate kann Menschen mit Behinderungen helfen, sich in der Welt besser zu orientieren. Die Optimierung ist als solche allerdings nicht nur eine Option, sondern auch eine Norm, die diejenige als nicht normal aussondert, die sich nicht optimieren lassen.
5. *Digitalisierung ist Kontrolle.* Zur Gewährleistung von Sicherheit lässt die Polizei in Shanghai in einigen Stadtteilen Gesichtserkennungsdrohnen ausschwärmen. Sie vergleichen biometrische Fotos von Straftätern mit den Gesichtszügen von Passanten und erzielen Treffer in 90% der Fälle. Kontrolle und Überwachung beendet die Freiheit der Person, weil im Zeichen von herzstellender Sicherheit a priori jeder ein Verdächtiger ist. In westlichen Ländern überwachen Arbeitgeber ihre Angestellten, um sogenanntem Zeitdiebstahl vorzubeugen.
6. *Digitalisierung verdeckt die Angst vor dem Tod.* Die Verbesserung der Altenpflege sieht in Shanghai vor, dass personbezogene Daten besonderer Art von Rentnern erhoben, gespeichert und ausgewertet

werden. Body-Mass-Index, Blutdruck, Atemfrequenz werden permanent durch Watches an Interventionsteams gemeldet, die in Krisenfällen eingreifen. Alle bekannten Visionen einer perfekten Gesundheitskontrolle sind totalitär. Der Totalitarismus hat Angst vor dem Tod, weil sich der Tod seinem Zugriff entzieht.

j. Technologie und Zeit

Der Bezug auf den Tod ist eine Bezugnahme auf die Zeitlichkeit des Daseins. Laut Hans Blumenberg bleiben Technologie und Automatisierung, die die Digitalisierung perfektioniert, ohne Bezug zur Endlichkeit des Lebens unverständlich. »Das Wesen der Technik ist ganz und gar nichts Technisches.« (Heidegger 1988, 5) Die Wahrheit dieses Satzes von Heidegger zeigt sich auch hier und jetzt. Der Impuls der Technik ist nichts Technisches, denn es ist vielmehr der Wille »zur Verlängerung des menschlichen Lebens« (Blumenberg 2015, 270), den wir auch in der Postbiologie am Werke sehen. Da aufgrund der Endlichkeit des menschlichen Leibes der Wille zur »Verlängerung der Lebenszeit« an definitive Grenzen stößt, wird er durch ein Ersatzprogramm abgelöst. Wenn es also nicht erheblich viel mehr Zeit geben kann, dann kann es aber doch zu einer »Beschleunigung der (die Endlichkeit) erfüllenden Prozesse mit Ereignissen, Erfahrungen, Produkten, Bildern (und) Eindrücken« (ebd., 271) kommen. In der Kürze der Zeit wird erheblich viel mehr realisiert. Die Digitalisierung und ihre Automatisierung ermöglichen eine immer effektivere Nutzung und Auskostung der Endlichkeit.

k. Das Ethische und das Politische im Zeichen der Postdigitalisierung

Dirk Baecker zufolge ist die Digitalisierung die vierte Medienepoche der kulturellen Welt (vgl. Baecker 2018). Daraufhin wäre eine *Postdigitalisierung*, wie wir zunächst nur abgrenzend sagen können, der Anbruch einer fünften Epoche, die die Quantifizierung der Lebenswelt überschreitet und das Ethische und das Politischen vor neue Herausforderungen stellt. Es wurde bereits erwähnt, dass aus der Ansicht, dass das Ethische nicht auf die Biologie des bedürftigen Menschen reduziert werden kann, das Argument abgeleitet wird, dass der Angriff der Digitalisierung auf die Materialität der Welt das Ethische nicht gleich mitverzehrt, sondern ihm und auch dem Politischen Optionen eröffnet. Dieser Aspekt soll abschließend betrachtet werden.

Um das Ethische positiv fassen zu können, bietet sich die Figur des *Überschusses* an, die Adorno wählt, um die Flucht des Nichtidentischen aus der Kategorie beschreiben zu können. Das Ethische soll in

inhaltlicher Hinsicht an der Differenz von idem und ipse im Hinblick auf den Begriff der vulnerablen Person verdeutlicht werden. Die Überlegungen stehen insgesamt im Kontext des Angriffs der Digitalisierung auf vulnerables Leben.

Zunächst ist festzuhalten, dass die Digitalisierung inhuman ist, weil sie eine halbierte Humanität produziert, die nur die regel- und technikförmige Seite menschlicher Kommunikation fördert und zugleich die Endlichkeit und damit die Andersheit, Unbestimmtheit, Abweichung, Überschreitung, Unausdeutbarkeit ausblendet, die wesentlich zum Menschlichen gehören und daher ethisch sehr relevant sind (vgl. Meyer-Drawe 1996; Gamm 2000). Halbiert ist Humanität, wenn der Glaube real ist, dass Kommunikation eine Reaktion auf eindeutige Zeichen und Codes ist. Humanität ist jedoch mehr als das, was als personenbezogene Daten gefasst, gesendet, kommentiert und gespeichert werden kann. Um den Überschuss des Humanen über quantifizierbare Daten betonen zu können, wird an dieser Stelle an eine frühere Argumentation angeknüpft, die ausgehend von Paul Ricœur bereits vor fast 20 Jahren in die biopolitische Diskussion eingeführt worden ist (vgl. Schnell 1999). Es handelt sich um das Konzept der narrativen Identität, das zu erklären versucht, worin die Identität einer Person besteht. Die Implikationen der langen und tiefgehenden philosophischen Diskussionen über die »Person« sind anderswo thematisiert (vgl. Schnell 2016b).

Im Mittelpunkt steht die Frage, was an einer Person sinnvollerweise als Objekt digitaler Kommunikation verstanden werden kann, weil es z.B. personenbezogene Angaben im Sinne des Datenschutzgesetzes betrifft im Unterschied zu dem, was an einer Person nicht dazu zählt, weil es an die Präsenz des Anderen gebunden ist. Das Auftaktargument lautet, dass die Identität einer Person aus zwei Elementen besteht: der Selbigkeit (idem) und der Selbsttheit (ipse). Die Selbigkeit betrifft das Was einer Person und damit unsere Eigenschaften, die wir als Habitualitäten und als Charakter erwerben. Jene Eigenschaften haben sich im Laufe der Zeit und auch gegen den Lauf der Zeit, der eine Person durch das Altern verändert, stabilisiert. Durch meine Eigenschaften (idem) bin ich im Unterschied zu anderen Personen identifizierbar. Bestimmte dieser Eigenschaften gelten als Daten, die meine Person im Rahmen von Überprüfungen an Flughäfen oder in Behörden feststellbar machen. Ein anderer Aspekt der Identität bezieht sich auf das Wer einer Person und meint deren Selbsttheit (ipse). Auch er erklärt, wie Identität als meine Beständigkeit in der Zeit und durch die Zeit hindurch möglich ist. Die Identität ist hier an die Begegnung mit Anderen gebunden. Ein Musterbeispiel dafür ist das Versprechen.

Wenn ich verspreche, dir morgen bei der Gartenarbeit helfen zu wollen, tue ich eigentlich etwas, das unmöglich ist. Woher will ich denn heute wissen, dass ich morgen noch derselbe sein werde? Es könnte sein,

dass der Lauf der Dinge meine Absichten verändert, sodass ich morgen keine Lust mehr zur Mithilfe verspüre. Wenn derart empirische Argumente Gültigkeit besäßen, dann wären Abkommen und Verpflichtungen zwischen Menschen völlig unmöglich. Das Versprechen ist demgegenüber nun aber eine Institution, die Identität wider die verändernde Zeit ermöglicht. Wenn ich dir etwas verspreche, dann lege ich im Angesicht deiner Person fest, dass ich treu bei meinem gegebenen Wort und damit bei mir selbst, meiner Absicht und auch bei dir bleiben werde. Wie immer sich meine Neigungen über Nacht ändern mögen, ich verspreche dir heute, dass ich auch morgen noch ich selbst sein werde. Im Wort-Halten drückt sich die Selbsttheit (*ipse*) meines Selbst aus und zeigt, wer ich bin.

Dieses Konzept betont, dass Identität zwei wichtige Elemente hat: das Wer und das Was einer Person. Beide sind relevant. Für die hier besprochenen Zusammenhänge folgt daraus, dass der Überschuss des Wer über das Was dafür sorgt, dass eine Person nicht nur ein X ist, das in ein Profil eines Datensubjekts passt oder passend gemacht wird.

l. Ethik der Digitalisierung?

Das ethische Ziel, das von Befürwortern der Digitalisierung formuliert wird, ist die Beförderung der Autonomie der Person, die Verbesserung von Fürsorge um Andere und eine Optimierung des Gemeinwohls. Die Digitalisierung würde damit unser Verständnis von Autonomie, Fürsorge und Gerechtigkeit als zentrale Werte der Demokratie weiterentwickeln. Es ist nun sehr wichtig, auf diese Ankündigung differenziert zu reagieren, um Ambivalenzen ausleuchten zu können.

Einerseits ist zu betonen, dass das bisherige Verständnis von Autonomie Selbstbeherrschung verlangt, dass Fürsorge rationale Aushandlung und dass Gerechtigkeit auch Ökonomisierung bedeutet. Die Person, der Autonomie, Fürsorge und Gerechtigkeit als Werte gelten, ist dabei selbst ambivalent, wie George Herbert Mead gezeigt hat.

Identität gilt ihm als dialogische Identität, denn Ich bin Zwei, ein Me und ein I. Eine gewisse »Spaltung der Persönlichkeit« (Mead 1973, 185) ist normal. »Der Dialog zwischen I und Me macht Identität aus.« (ebd., 222) Das Me enthält Haltungen und Konventionen Anderer, die ich in mir habe. Das I ist die kreative Reaktion auf diese konventionellen Haltungen, es äußert sich als »Gefühl der Freiheit, der Initiative.« (221) Identität hat eine geregelte und eine spontane Seite. An diese vorhandenen Aspekte kann die Transformation von Personen in Quantified Self and Others anknüpfen. Auch in diesem Sinne passt die Digitalisierung zu dieser Gesellschaft, in der wir leben, wie auch Armin Nassehi dargestellt hat (vgl. Nassehi 2019).

Die Digitalisierung fördert damit aber, wie bereits erwähnt, die Halbierung von Humanität und Reduktion einer Person auf ihre Selbigkeit. Dem ist entgegenzuhalten, dass andererseits das bisherige Verständnis von Autonomie nicht nur Selbstbeherrschung, sondern auch eine Passivität, eine Leiblichkeit und eine Endlichkeit der Person bedeutet, dass Fürsorge um andere immer auch über rationale Aushandlungen hinaus den Anderen als Anderen im Blick hat und dass Gerechtigkeit immer auch eine Gabe beinhaltet, die jedes Nutzenkalkül übersteigt (vgl. Schnell 2017). An diese Aspekte knüpft die Digitalisierung nicht an, sie droht sie vielmehr zu entwerten.

Digitalisierung ist in ethischer Hinsicht zutiefst ambivalent. Eine ethische Bewertung der Digitalisierung muss diese Ambivalenz berücksichtigen und auf die Gefahr einer Halbierung von Humanität und damit der Reduktion von Autonomie, Fürsorge und Gerechtigkeit auf quantifizierbare Daten hinweisen. Diese Bemühung gehört in den öffentlichen Raum, der heute immer auch Aspekte der Digitalisierung aufnimmt. Das Ethische verweist damit auf das Politische.

m. Das Politische und die Politik der Postdigitalisierung

Bruno Latour unterscheidet zwischen zwei Arten von Politik (vgl. Latour 2005). Die Politik des *Wie* betont diskursive Prozeduren. Hier haben wir es mit der modernen Politik der Verfahren zu tun, die formale Bedingungen normativ auszeichnet, unter denen eine akzeptable Einigung über öffentliche Sachfragen möglich ist. In diesem Sinne betont Habermas, dass sich praktische Diskurse ihre Inhalte geben lassen müssen, denn sie selbst sind leer (vgl. Schnell 2017, 47f). Genau darin sieht Latour eine problematische Begrenzung des politischen Prozesses. Eine Tendenz zur Objektvermeidung, wie er es nennt, führt dazu, dass unklar wird, für welche Inhalte Politik eintreten solle.

Der Politik des *Wie* stellt Latour eine Politik des *Was* zur Seite. Diese Dingpolitik, wie er sie nennt, soll realistischer als die Politik der Verfahren sein, indem sie mit der Sache (*res*) der *res publica* ernst macht. In diesem Sinne müsste eine objektorientierte Demokratie Gegenstände zur Sprache bringen, die für alle relevant sind, wie man mit Hannah Arendt sagen könnte. In dieser Bestimmung liegt jedoch wiederum ein Problem verborgen. Allgemeine Relevanz ist, zumindest unter nachmetaphysischen Bedingungen, das Ergebnis einer Interpretation, die jemand in Namen einer Öffentlichkeit vornimmt. Cornelius Castoriadis würde darauf hinweisen, dass damit das Risiko politischer Entfremdung gegeben sei.

Ein Zusammenhang von Wie und Was ist doppelt zu denken. Einmal im Sinne einer Ergänzung (Inhalte benötigen Verfahren) und dann auch als Konfrontation. Ein Protest tritt für einen Inhalt ein, der Staat

antwortet mit Formerfordernissen. Häufig tritt hier eine Macht auf, die sich als Transparenz tarnt.

Im Zeichen einer Postdigitalisierung wollen wir den Ausführungen Latours eine Politik des *Wer* hinzufügen. Sie verteidigt den Überschuss des Wer und der Unausdeutbarkeit des Selbst (G. Gamm) gegenüber dem digitalisier- und beherrschbaren Was einer Person. Einer Politik des Wer geht es somit primär weder um Verfahren noch um Objekte, sondern darum, dass Personen im Öffentlichen sichtbar werden. Gedacht ist besonders an Personen, die vom öffentlichen Erscheinen ausgeschlossen sind. Wir sind weit davon entfernt, mit Édouard Louis die französische Bewegung der Gelbwesten pauschal zu verteidigen oder mit Chantal Mouffe einen linken Populismus. Dennoch lässt sich sagen, dass darin Momente einer Politik des Wer enthalten sind. Der Mensch ist nicht nur ein homo digitalis, sondern auch eine vulnerable Person (Wer, Jemand)!

Literatur

- Accarino, B. (1984): »Vertrauen und Versprechen«, in: Dahme/Rammstedt (Hg.) (1984).
- Adorno, Th.W. (1983): *Minima Moralia*, Frankfurt/M.
- (2019): *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*, Berlin.
- Agamben, G. (2003): Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III). Frankfurt/M.
- Apel, K.O. (1988): *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M.
- Arendt, H. (1981): *Vita Activa*, München/Zürich.
- (1986): *Über die Revolution*, München/Zürich.
- (1989): *Zur Zeit*, München.
- Arendt, H. (1963): *Über die Revolution*, München/Zürich.
- (1987): *Wahrheit und Lüge in der Politik*, München/Zürich.
- Aries, Ph. (1975): *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris.
- Aristoteles (1986a): *Die Nikomachische Ethik*, München.
- Arnason, J.P. (1986): *Praxis und Interpretation*, Frankfurt/M.
- Badiou, A. (2008): *Wofür steht der Name Sarkozy?*, Zürich/Berlin.
- Baecker, D. (2018): *4.0 oder die Lücke, die der Rechner lässt*, Leipzig.
- Bäumel, F./Schnell, M.W. (2019): »Pflegerisches Schmerzmanagement auf der Intensivstation«, in: *Schmerz und Schmerzmanagement* (1/2019).
- Barthes, Roland (1974): *Sade. Fourier. Loyola*, Frankfurt/M.
- (1980): *Lektion*, Frankfurt/M.
- (1983): *Elemente der Semiolegie*, Frankfurt/M.
- (1984): *Fragmente einer Sprache der Liebe*, Frankfurt/M.
- (1989): *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*, Frankfurt/M.
- (2005): *Das Neutrume. Vorlesung am Collège de France 1977-1978*, Frankfurt/M.
- (2010a): *Mythen des Alltags*, Berlin
- (2010b): *Über mich selbst*, Berlin.
- (2010c): *Tagebuch der Trauer*, München.
- (2015): *Auge im Auge. Kleine Schriften zur Fotografie*, Berlin.
- Baudelaire, Ch. (1980): *Gesammelte Schriften 4*, München.
- Baudrillard, J. (1978): *Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen*, Berlin.
- (1979): *Agonie des Realen*, Berlin
- (1982): *Der symbolische Tausch und der Tod*, München.
- (1995): *Amerika*, München.
- Baule, B. (Hg.) (1996): *Hannah Arendt und die Berliner Republik*. Berlin.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M.
- Becker, E. (1976): *Dynamik des Todes. Die Überwindung der Todesfurcht*, Frankfurt/M.
- Bedorf, Th. (2015). »Politische Gefühle«, in: Bedorf, Th./Klaas, T. N. (Hg.) (2015): *Leib – Körper – Politik*, Weilerswist.

LITERATUR

- Bedorf, Th./Fischer, J./ Lindemann, G. (Hg.) (2010): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München.
- Benjamin, W. (1981): *Zur Kritik der Gewalt*, Frankfurt/M.
- (1983): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M.
- (1991): *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M.
- Bergemann, L. (2018): »Ethische Probleme im Gesundheitswesen und Konzepte der Vulnerabilität«, in: Bergemann, L./Frewer, A. (Hg.) (2018): *Autonomie und Vulnerabilität in der Medizin*, Bielefeld.
- Bloch, E. (1974): *Ästhetik des Vor-Scheins*, Frankfurt/M.
- Blumenberg, H. (1974): »Ernst Cassirer gedenkend«, in: ders. 1981: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart.
- (1987): *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M.
- (2015): *Schriften zur Technik*, Berlin.
- Borck, C. (2016): *Medizinphilosophie*, Hamburg.
- Bourdieu, P. (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt/M.
- (1982): *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt/M.
- (1983): *Eine illegitime Kunst. Die sozialen Gebrauchsweisen der Photographie*, Frankfurt/M.
- (1988): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt/M.
- (1989): *Der Staatsadel*, Konstanz.
- (1990): *Was heißt Sprechen?*, Wien.
- (1992): »Delegation und politischer Fetischismus«, in: Ders.: (1992): *Rede und Antwort*, Frankfurt/M.
- Bourdieu, P./Wacquant, L. (1996): *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt/M.
- Breithaupt, F. (2017): *Die dunklen Seiten der Empathie*, Berlin.
- Brennan, J. (2017): »Die Wähler sind Hobbits«, in: *Der Spiegel* (14/2917).
- Breyer, Th. (Hg.) (2013): *Grenzen der Empathie*, München.
- Brünner, G. (2005): »Das Arzt-Patient-Gespräch«, in: Zegelin A. (Hg.) (2005): *Sprache und Pflege*, Wiesbaden.
- Butler, J. (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M.
- (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt/New York.
- (2016): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin.
- Bühler, K. (1978): *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Frankfurt am Main
- Canguilhem, G. (1977): *Das Normale und das Pathologische*, Ffm/Berlin/Wien.
- Cassirer, E. (1985): *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt/M.
- (1994): *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bände, Darmstadt.
- (1996): *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg.
- (1997): *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt.

LITERATUR

- (2011): *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Hamburg.
 - Castoriadis, C. (1980): *Sozialismus oder Barbarei*, Berlin.
 - (1983): *Durchs Labyrinth. Seele. Vernunft. Gesellschaft*, Frankfurt/M.
 - (1984): *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M.
 - (1985): »Die griechische Polis und die Schaffung der Demokratie«, in: Rödel, U. (Hg.) (1990): *Autonome Gesellschaft oder libertäre Demokratie*, Frankfurt/M.
 - (1986): »Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes«, in: Métraux, A./Waldenfels, B. (Hg.) (1986): *Leibhaftige Vernunft*, München.
 - (1987): »Gespräch mit Castoriadis«, in: Rötzer, F. (Hg.) (1987): *Französische Philosophen im Gespräch*, München.
 - (1989): »Power, Politics, Autonomy«, in: Honneth, A. u.a. (Hg.) (1989): *Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt/M.
 - (1991): »Der Zustand des Subjekts heute«, in: Pechriggl, A. et al. (Hg.) (1991): *Die Institution des Imaginären*, Wien.
 - (1992): »Die Krise des Marxismus und die Krise der Politik«, in: Institut für Sozialforschung (1992) (Hg.): *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt/M.
 - (2005): *Une société à la dérive*, Paris.
 - (2009): *Mai 68. Die vorweggenommene Revolution*, Moers.
 - (2011): *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften Band 4*, Lich.
 - (2016): *Ungarn 56. Die ungarische Revolution. Ausgewählte Schriften Band 7*, Lich.
- Chapsal, M. (1989): *Französische Schriftsteller intim*, München.
- Dahme, H.-J./Rammstedt, O. (Hg.) (1984): *Georg Simmel und die Moderne*, Frankfurt/M.
- Danto, A.C. (1974): *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M.
- Dederich, M./Schnell, M.W. (Hg.) (2011): *Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin. Auf dem Weg zu einer nichtexklusiven Ethik*, Bielefeld.
- Derrida, J. (1974): *Grammatologie*, Frankfurt/M.
- (1991): *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*, Frankfurt/M.
 - (2003): *Schurken*, Frankfurt/M.
- Dewey, J. (1996): *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim.
- (1998): *Die Suche nach Gewißheit*, Frankfurt/M.
 - (2004): *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*, Frankfurt/M.
- Dilthey, W. (1981): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M.
- (2002): »Arzt vom Anderen her«, in: Schnell, M.W. (Hg.): *Pflege und Philosophie. Interdisziplinäre Studien über den bedürftigen Menschen Band I*, Bern.
- Dosse, F. (2018): *Paul Ricoeur und Emmanuel Macron. Der Philosoph und der Präsident*. Wien:
- Dubiel, H. (1999): *Niemand ist frei von Geschichte*, München/Wien.
- Epikur (1988): *Philosophie der Freude*, Frankfurt/M.

LITERATUR

- Eribon, D. (2016): *Rückkehr nach Reims*, Berlin.
- Fellmann, F. (1983): *Gelebte Philosophie in Deutschland*, Freiburg/München.
- (2006): *Phänomenologie*, Hamburg.
- Fichte J.G. (1989): *Schriften zur französischen Revolution*, Köln.
- Fink-Eitel, H. (1992): »Dialektik der Macht«, in: Angehrn, E. u.a. (Hg.) (1992): *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt/Main.
- Fleck, L. (1980): *Entstehung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Frankfurt/M.
- Folter, R. de (1983): »Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz«, in: Grathoff, R./Waldenfels, B. (1983) (Hg.): *Sozialität und Intersubjektivität*, München.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.) (1989): *Die Ideen von 1789*, Frankfurt/M.
- Foucault, M. (1974): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M.
- (1978): *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/Berlin/Wien.
- (1977): *Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/M.
- (2004): *Hermeneutik des Subjekts*, Frankfurt/M.
- Freud, S. (1978): *Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften*, Frankfurt/M.
- (1994): *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt/M.
- Fuchs, P. (2011): »Inklusionssysteme«, in: Dederich, M. /Schnell, M.W. (Hg.) (2011): *Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin. Auf dem Wege zu einer nichtexklusiven Ethik*, Bielefeld.
- Gadamer, H.G. (1986): *Wahrheit und Methode*, Tübingen.
- Gamm, G. (2000): *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt/M.
- Gauchet, M. (1976): »Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen«, in: Rödel, U. (Hg.) (1990): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M.
- Gerhardt, V. (1988): »Vernunft aus Geschichte. Ernst Cassirers systematischer Beitrag zu einer Philosophie der Politik«, in: Braun, H.-J. u. a. (Hg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt/M.
- Goffman, E. (1974): *Das Individuum im öffentlichen Austausch*, Frankfurt/M.
- Gombrich, E. H. (2006): *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, Hamburg.
- Gramsci, A. (1991): *Gefängnishefte*, Berlin/Hamburg.
- Grasskamp, W. (2016): *Das Kunstmuseum. Eine erfolgreiche Fehlkonstruktion*, München.
- Gurwitsch, A. (1974): *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin/New York.
- (1975): *Das Bewußtseinsfeld*, Berlin.
- Habermas, J. (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.
- (1984): »Simmel als Zeitdiagnostiker«, in: Simmel (1984).
- (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M.
- (1995): »Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung«, in: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt/M. 1997.

LITERATUR

- Haller, S./Schnell, M.W. (2016). »Advanced Care Planning in der Palliativversorgung«, in: *Pflegezeitschrift* (2/2016).
- Hegel, G.W.F. (1972): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/M.
– (1981): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M.
– (1985): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M.
– (1986): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (1979): *Sein und Zeit*, Tübingen.
– (1988): *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen.
- Heine, H. (1997): *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Stuttgart.
- Hetzl, A. (2010). »Bezeugen, Vergeben, Anerkennen«, in: Liebsch, B. (Hg.) (2010): *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen*, Berlin.
- Henry, M. (1992): *Radikale Lebensphänomenologie*, Freiburg/München.
- Hirschman, A.O. (1988): *Engagement und Enttäuschung*, Frankfurt/M.
- Hobbes, Th. (1984): *Leviathan*, Frankfurt/M.
- Hochschild, A.R. (2017): *Fremd im eigenen Land. Eine Reise ins Herz der amerikanischen Rechten*, Frankfurt/New York.
- Hofmann, H. (1990): *Repräsentation. Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin.
- Hume, D. (2018): *Über den Freitod und Über die Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart.
- Husserl, E. (1950): *Cartesianische Meditationen*, Den Haag.
– (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Bd.2*, Den Haag.
– (1971): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Bd.1*, Den Haag.
– (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil*, Den Haag.
– (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Den Haag.
- Irigaray, L. (1991): *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt/M.
- Jahoda, M. et al (1975): *Die Arbeitslosen von Marienthal*, Frankfurt/M.
- James, W. (1907): »Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus«, in: Skirbekk, G. (Hg.) (1977): *Wahrheitstheorien*, Frankfurt/M.
- Jankélévich, V. (2005): *Der Tod*, Frankfurt/M.
- Jaspers, K. (1981): *Einführung in die Philosophie*, München/Zürich.
– (1991): *Von der Wahrheit*, München/Zürich.
- Joas, H. (1992): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M.
- Jonas, H. (1979): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M.
– (1985): *Technik. Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt/M.
– (1992): *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M.
– (1994): *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt/M.
– (2003): *Erinnerungen*, Frankfurt/M, Leipzig.

LITERATUR

- Kant, I. (1982): *Werkausgabe* (hrsg. v. W. Weischedel), Frankfurt/M.
- Kierkegaard, S. (2005): *Entweder – Oder*, München.
- King, Donald (1996): *Stalins Retuschen. Foto- und Kunstmanipulationen in der Sowjetunion*, Hamburg.
- Kocka, J. (2013): *Geschichte des Kapitalismus*, München.
- Koppetsch, C. (2018): *Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter*, Bielefeld.
- Koselleck, R. (1979): *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M.
- Koyné, A. (2008): *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt/M.
- Kracauer, Siegfried (1992): *Der verbotene Blick*, Leipzig.
- Kuhn, Th. S. (1976): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M.
- Landgrebe, L. (1977): »Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins«, in: Waldenfels, B. et al. (Hg.) (1977): *Phänomenologie und Marxismus 2*, Frankfurt/M.
- Laplanche, J. (1974): *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, Freiburg.
- Latour, B. (2005): *Von der Realpolitik zur Dingpolitik*, Berlin.
- (2018): *Das terrestrische Manifest*, Berlin.
- Lefort, C. (1971): *Éléments d'une critique de la Bureaucratie*, Paris.
- (1978): *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris.
- (1983): »Die Frage der Demokratie«, in: Rödel, U. (Hg.) (1990): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M.
- (1986): *Essais sur le politique*, Paris.
- (1999): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien.
- (2008): *Die Bresche. Essays zum Mai 68*, Wien.
- Lefort, C./Gauchet, M. (1971): »Über die Demokratie«, in: Rödel, U. (Hg.) (1990): *Autonome Gesellschaft oder libertäre Demokratie*, Frankfurt/M.
- Leggewie, C. (1995): »Der Mythos des Neuanfangs«, in: Grunenberg, A./Probst, L. (Hg.) (1995): *Einschnitte. Hannah Arendts politisches Denken heute*, Bremen.
- Leiris, M. (1985): *Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften Band 1; Phantom Afrika. Ethnologische Schriften Band 3 und 4*, Frankfurt/M.
- Lenin, W.I. (1974): *Theorie. Ökonomie. Politik*, Stuttgart.
- Lévi-Strauss, C. (1989): *Das Nahe und das Ferne*, Frankfurt/M.
- Levinas, E. (1967): »Die Substitution«, in: Ders. (1983): *Die Spur des Anderen*. Freiburg/ München.
- (1983): *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München.
- (1985): *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg/München.
- (1986): *Ethik und Unendliches*, Graz/Wien.
- (1987): *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München.
- (1989): *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg.
- (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München.

LITERATUR

- (1995): *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München/Wien.
- (1996): *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien.
- Liebsch, B. (1996): *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München.
- (1998): »Zeugnis und Überlieferung«, in: Waldenfels, Bernhard/Därmann, Iris (Hg.) (1998): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München.
- (2019): *Europäische Ungastlichkeit und identitäre Vorstellungen*, Hamburg.
- Litt, Th. (1967): *Führen oder Wachsenlassen?*, Stuttgart.
- Locke, J. (1986): *Abhandlung über die Regierung*, Berlin.
- Loewy, H./Winter, B. (Hg.) (1996): *NS-Euthanasie vor Gericht. Fritz Bauer und die Grenzen juristischer Bewältigung*, Frankfurt/New York.
- Lohmann, G. (1992): »Fragmentierung, Oberflächlichkeit und Ganzheit individueller Existenz«, in: Angehrn, E. (Hg.) (1992): *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt/M.
- Louis, E. (2019): *Wer hat meinen Vater umgebracht*, Frankfurt/M.
- Löw, R. (1994): *Die neuen Gottesbeweise*. Freiburg im Br.
- Lyotard, J.F. (1979): *Intensitäten*, Berlin.
 - (1984): *Das Inhumane*, Wien.
 - (1985): *Grabmal des Intellektuellen*, Wien.
 - (1987): *Der Widerstreit*, München.
- Marcuse, H. (1941): »Einige gesellschaftliche Folgen moderner Technologie«, in: Horkheimer, M. u.a. (Hg.) (1984): *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939–1942*. Frankfurt a.M., 1984. S. 337.
- (1972): *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Darmstadt/Neuwied.
- Marx, K./Engels, F. (1956ff): Marx-Engels-Werke (MEW), Ostberlin.
- Mead, G. H. (1973): *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Merleau-Ponty, M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.
 - (1968): *Résumés de Cours*, Paris.
 - (1973): *Vorlesungen I*, Berlin/New York.
 - (1974): *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M.
 - (1984): *Die Prosa der Welt*, München.
 - (1985): *Das Auge und der Geist*, Hamburg.
 - (1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München.
 - (1988): *Keime der Vernunft*, München.
 - (1990): *Humanismus und Terror*, Frankfurt/M.
 - (1994): *Keine der Vernunft*, München.
 - (2000): *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France*, München.
 - (2007): *Zeichen*, Hamburg.
- Meyer-Abich, M. (1984): *Wege zum Frieden mit der Natur*, München/Wien.
- Meyer-Drawe, K. (1996): *Menschen im Spiegel ihrer Maschinen*, München.
- (2018): *Die Welt als Kulisse. Übertreibung in Richtung Wahrheit*, Paderborn.

LITERATUR

- Misik, R. (2019): *Die falschen Freunde der einfachen Leute*, Berlin.
- Moravec, H. (1990): *Mind Children. Der Wettkampf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz*, Hamburg.
- Mouffe, Ch. (2007): *Über das Politische*, Frankfurt/M.
- (2018): *Für einen linken Populismus*, Berlin
- Müller, J. (1997): *Entwicklungsökonomik als globale Herausforderung*, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Nassehi, A. (2019): *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München.
- Nietzsche, F. (1978): *Werke in drei Bänden* (hrsg. v. K. Schlechta), München.
- Noll, P. (1984): *Diktat über Sterben und Tod*, Zürich.
- Nussbaum, M. (2002): *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge*, Stuttgart.
- Offe, C. (2016): *Europa in der Falle*, Berlin.
- Okon, Th. (2006): »Nobody understands: On a cardinal Problem of Palliative care«, in: *Journal of Medicine and Philosophy* (1/2006).
- Peirce, Ch. S. (1976): *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt/M.
- Penny, H.G. (2019): *Im Schatten Humboldts. Eine tragische Geschichte der deutschen Ethnologie*, München.
- Philippopoulus-Mihalopoulos, A./Webb, Th. E. (2015): »Vulnerable bodies, vulnerable systems«, in: *International Journal of Law in Context* (11/2015).
- Platon (1988): *Sämtliche Werke in 6 Bänden*, Hamburg.
- Plessner, H. (1966): »Ungesellige Geselligkeit«, in ders. (1976): *Die Frage nach der Conditio Humana*, Frankfurt/M.
- Pollmächer, T. (2015): »Moral oder Doppelmoral? Das Berufsethos des Psychiaters im Spannungsfeld zwischen Selbstbestimmung, Rechten Dritter und Zwangsbehandlung«, in: *Nervenarzt* (86/2015).
- Popper, K. (1969): »Zur Logik der Sozialwissenschaften«, in: Adorno, Th. W. et al. (1969): *der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt/Neuwied.
- (1994): *Logik der Forschung*, Tübingen.
- Putnam, H. (1990): Die Bedeutung von ‚Bedeutung‘, Frankfurt/M.
- (1993): *Von einem realistischen Standpunkt*, Reinbek bei Hamburg.
- Ramsey, F.P. (1927): »Tatsachen und Propositionen«, in: Skirbekk, G. (Hg.) (1977): *Wahrheitstheorien*, Frankfurt/M.
- Rawls, J. (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.
- Ricoeur, P. (1967): »Violence et langage«, in: *Lectures I. Autor du politique*, Paris.
- (1974): *Geschichte und Wahrheit*, München.
- (1990): »La prise de décision dans l’acte médical et dans l’acte judiciaire«, in: ders. (2001): *Le Juste 2*, Paris.
- (1991): *Zeit und Erzählung III*, München.
- (1992): »Ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas« (1992), in: ders. »*Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris (Ed. du Seuil), 1992.
- (1994): »Le concept de la responsabilité«, in: ders. (1995).

LITERATUR

- (1995); *Le Juste*, Paris.
- (1996): *Das Selbst als ein Anderer*, München.
- (1998): *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen
- (2008): *An den Grenzen der Hermeneutik*, Freiburg/München.
- (2004): *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München.
- (2011): *Lebendig bis in den Tod*, Hamburg.
- (2016): *Das Willentliche und das Unwillentliche*, München.
- Ritter, H. (2011): *Notizhefte*, Berlin.
- Ritter, J. (1965): *Hegel und die Französische Revolution*, Frankfurt/M.
- Rodes-Kropf, J. et al. (2005): »This is just too awful. Medical Students Reactions of their most memorable Patient Death«, in: Academic Medicine (7/2005).
- Rolf, T. (1999): *Normalität. Ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts*, München.
- Rorty, R. (1988): *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart.
- (1994): *Hoffnung statt Erkenntnis*, Wien.
- (1999): *Achieving our Country*, First Harvard University Press.
- Ruda, F. (2011): *Hegels Pöbel*, Konstanz.
- Rüsing, U. (2017): »Durch verdeckte Medikamentengabe stationäre Zwangsbehandlung vermeiden?«, in: *pflegen: Demenz* (43/2017).
- Sartre, J.P. (1991): *Das Sein und das Nichts*, Reinbek bei Hamburg.
- (2005): *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek bei Hamburg.
- Savoy, B. (2018): *Die Provinienz der Kultur. Von der Trauer des Verlusts zum universalen Menschheitserbe*, Berlin.
- Sartre, J.P. (1982): *Das Sein und das Nichts*, Hamburg.
- Scheler, M. (1973): *Gedanken zu Politik und Moral*, München.
- (2000): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn.
- Schelling, G.W.J. (1957): *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg.
- Schnell, M. W. (1994): »Kreativität, Normativität und Gesellschaft«, in: *Philosophische Rundschau* (1/1994).
- (1995): *Phänomenologie des Politischen*, München.
- (1998): »Helmut Plessner: Macht und menschliche Natur«, in: *Journal Phänomenologie* (9/1998).
- (1999): »Narrative Identität und Menschenwürde«, in: Breitling, A.; Orth, S.; Schaaff, B. (Hg.) (1999): *Das herausgeforderte Selbst. Perspektive auf Paul Ricoeurs Ethik*, Würzburg.
- (2001): *Zugänge zur Gerechtigkeit. Diesseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, München.
- (2002): »Habermas und der Kantische Pragmatismus«, in: *Journal Phänomenologie* (18/2002).
- (2002b): »Ideologie und Anthropologie. Zur Wiederkehr des leiblosen Geistes«, in: Greving, H./Gröschke, D. (Hg.) (2002): *Gesellschaftsanalytische und gesellschaftskritische Dimensionen der Heilpädagogik*, Bad Heilbrunn.
- (2004): *Leib.Körper.Maschine. Interdisziplinäre Studien über den bedürftigen Menschen. Band II*, Düsseldorf.

- (2004b): Art. »Macht«, in: Vetter, H. (Hg.) (2004): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg.
 - (2004c): Art. »Geburt«, in: Vetter (Hg.) (2004): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg.
 - (Hg.) (2009): *Patientenverfügung. Begleitung am Lebensende*, Bern.
 - (2010b): »Die Weisheit des alten Menschen«, in: *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* (6/2010).
 - (2011): »Stellvertretung zwischen Ethik und Macht«, in: Ackermann, K.-E./Dederich, M. (Hg.) (2011): *An Stelle des Anderen*, Oberhausen.
 - (2012): »Ethik der Erinnerung«, in: Karger, Andre (Hg.) (2012): *Vergessen, vergelten, vergeben, versöhnen?*, Göttingen.
 - (2012b): »Ethik der Interpersonalität in der Gesundheitsversorgung«, in: *Imago Hominis* (2/2012).
 - (2015): »Über den Staat. Pierre Bourdieus Vorlesungen am Collège France«, in: *Journal Phänomenologie* (44/2015).
 - (2016): »Die Zwangsbedürftigkeit des Menschen«, in: Becka, M. (Hg.) (2016): *Ethik im Justizvollzug*, Stuttgart.
 - (2016b): »Person«, in: Dederich, M. u.a. (Hg.) (2016): *Handlexikon der Behindertenpädagogik*, Stuttgart.
 - (2017): *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen*, Weilerswist.
- Schnell, M.W./Dunger, Chr. (Hg.) (2019): *Digitalisierung der Lebenswelt*, Weilerswist.
- Schnell, M. W./Langer Th./Bongartz M./Jung O. (2011): »Wandel des studentischen Urteils in klinisch-ethischen Entscheidungen«, in: *Imago Hominis* (4/2011).
- Schnell, M.W./Schneider, W./Kolbe, H. (2014): *Sterbewelten. Eine Ethnographie*, Wiesbaden.
- Schnell, M.W./Schulz, Chr. (2014): *Basiswissen Palliativmedizin* (2. Aufl.; 2020 3. Aufl.), Berlin/Heidelberg.
- (Hg.) (2015): *Dem Sterben begegnen*, Bern.
- Schnell M. W./Schulz Chr./Kolbe H./Dunger Chr. (2013): *Der Patient am Lebensende*, Wiesbaden.
- Scholem, G. (1970): »Schöpfung aus dem Nichts und Selbstverschränkung Gottes«, in: ders., (1970): *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M.
- Schopenhauer, A. (1986): *Kleinere Schriften. Sämtliche Werke III*, Frankfurt/M.
- Schulz, Chr./Karger, A./Schnell, M. (2011): »Diversitätskompetenz am Lebensende«, in: Keuk E. v. u.a. (Hg): *Diversität. Transkulturelle Kompetenz in klinischen und sozialen Arbeitsfeldern*, Stuttgart.
- Schulz Chr./Schnell M. W./Paul B. (2015): »Diversität am Lebensende – Erforschung des Phänomens«, in: Schnell M. W./Schulz Chr. (Hg.) (2015): *Dem Sterben begegnen*, Bern.
- Schuhmann, K. (1988): *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München.
- Schüßler, N./Schnell, M.W. (2010): »Patiententötung – Das Team im Zeichen des Bösen«, in: *DSDP* (7/2010).
- (2014): »Projekt ›Aktionsbündnis Schmerzfreie Stadt Münster‹ Forschung

LITERATUR

- mit demenzkranken Probanden. Zum forschungsethischen und rechtlichen Umgang mit diesen Personen», in: *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* (2/2014).
- Schütz, A./Luckmann, Th. (1984): *Strukturen der Lebenswelt II*, Frankfurt/M.
- Sen, A. (2000): *Ökonomie für den Menschen*, München/Wien.
- Serres, M. (2013): *Erfindet euch neu! Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation*, Berlin.
- Simmel, Georg (1983): *Schriften zur Soziologie*, Frankfurt/M.
- (1984): *Philosophische Kultur*, Berlin.
 - (1986): *Philosophie des Geldes*, Frankfurt/M.
 - (1987): *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt/M.
 - (1989/91): *Einleitung in die Moralwissenschaft II Bde.*, Frankfurt/M.
 - (1992): *Soziologie*, Frankfurt/M.
 - (1993): *Das Individuum und die Freiheit*, Frankfurt/M.
- Sofsky, W./Paris, R. (1994): *Figurationen sozialer Macht*, Frankfurt/Main.
- Sommer, M. (1990): *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, Frankfurt/M.
- (1999): *Sammeln. Ein philosophischer Versuch*, Frankfurt/M.
- Sontag, Susan (1980): *Über Fotografie*, Frankfurt/M.
- Spaemann, R. (1996): *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*, Stuttgart.
- Spinoza, Baruch de (1984): *Theologisch-Politischer Traktat*, Hamburg.
- Stoller, S./Vetter, H. (Hg.) (1997): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien.
- Strässle, Th. (2019): *Fake und Fiktionen. Über die Erfindung der Wahrheit*, München.
- Taylor, Ch. (1986): »Leibliches Handeln«, in: Métraux, A./Waldenfels, B. (Hg.) (1986): *Leibhaftige Vernunft*, München.
- (1994): *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M.
 - (1995): *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt/M.
- Trotzki, L. (1969): *Die permanente Revolution*, Frankfurt/M.
- Tuchman, B. (2016): *Die Torheit der Regierenden. Von Troja bis Vietnam*, Frankfurt/M.
- Ueding, G. (1985): »Ernst Blochs Philosophie der Utopie«, in Voßkamp, W. (Hg.) (1995), *Utopieforschung*, Frankfurt/M.
- Vajda, M. (1983): »Philosophie der absoluten Schöpfung«, in: *Philosophische Rundschau* (30/1983).
- Veblen, Th. (1980): *Theorie der feinen Leute*, Frankfurt/M.
- Virilio, P. (1980): *Geschwindigkeit und Politik*, Berlin.
- Wagner, C. (2013): *Robotopia Nipponica. Recherchen zur Akzeptanz von Robotern in Japan*, Marburg.
- Waldenfels, B. (1980): *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M.
- (1994): *Antwortregister*, Frankfurt/M.
 - (1995): *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M.
 - (1997): *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M.
 - (2000): *Das leibliche Selbst*, Frankfurt/M.
 - (2002): *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt/M.

LITERATUR

- (2006): *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M.
- (2012): *Hyperphänomene*, Berlin.
- (2019): *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, Berlin.
- Walser, R. (2018): *Der Spaziergang*, Berlin.
- Weiß, J. (1998): *Handeln und Handeln lassen. Über Stellvertretung*. Opladen.
- Wellmer A. (1992): »Der Mythos vom leidenden und werdenden Gott. Fragen an Hans Jonas«, in: ders., *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt a. M.
- Wetz, F.J. (1994): *Hans Jonas*, Hamburg.
- Weizsäcker, V.v. (1926): »Der Arzt und der Kranke«, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 5, Frankfurt/Main.
- Wieland, W: (2004): *Diagnose. Überlegungen zur Medizintheorie*, Warendorf.
- Wildfeuer J./Schnell M. W./Schulz Chr.: «Talking about dying and death: On new discursive constructions of a formerly postulated taboo», in: *Discourse and Society* (1/2015).
- Wildt, A. (1971): »Hegels Kritik des Jakobinismus«, in: Negt, O. (Hg.) (1971): *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt/M.

