

17. Zur Bestimmung ethisch relevanter Exklusion

a. Dimensionen der Exklusivität

Nach der Durchführung einer Ethik als nichtexklusivem Schutzbereich im Zeichen einer Andersheit vulnerabler Personen, die von der Geburt bis zum Tode sich erstreckt, gilt es, einige systematische Gedanken diese Ethik betreffend nachzutragen. Die historischen Betrachtungen zur Exklusivität des Ethischen bei Aristoteles, Kant, Mill, Scheler und anderen in den entsprechenden Sachgebieten nötigen uns nämlich, nun systematisch nach der ethisch relevanten Exklusion fragen.

Nicht jede Exklusion ist ein ethisches Problem! Wann aber ist eine Exklusion ethisch relevant (also kritisierenswert) und wann nicht? Wir wollen und können uns auf das Ethische beschränken, obwohl es nie isoliert auftritt, sondern immer mit Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Geschichte verwoben ist. Es soll in mehreren Schritten vorgegangen und zunächst der diffuse Begriff der Ganzheit zurückgewiesen werden. Nichtexklusivität ist keine Ganzheitlichkeit.

Kritik der Ganzheit

Der Begriff der »Ganzheit« ist insgesamt ein Mischbegriff, da in ihn naturphilosophische, weltanschauliche und ideologische Aspekte eingewandert sind (vgl. Harrington 2002). Im Wesentlichen hat er folgende Bestandteile:

Holismus. Gegenüber einem Atomismus und extremen Individualismus wird betont, dass das Ganze mehr als die Summe der Teile ist. Diese Denkbewegung setzt in der Antike ein, ist in der Romantik und in der modernen Lebensphilosophie zu finden. Das moderne, zerrissene und entwurzelte Individuum, so der späte Georg Simmel, strebt nach Ganzheit (Simmel 1987).

Medizin. Gegenüber einem dualistischen und mechanischen Verständnis des Menschen als Patient wird betont, dass dieser von dem her angenommen werden soll, was ihn insgesamt als Menschen ausmacht (Leib, Seele, Spiritualität, Sozialität). Gleichwohl warnte bereits Victor von Weizsäcker energisch vor der Verwendung des »undeutlichen und vieldeutigen [...] Modewortes« (Weizsäcker 1930, 169) der Ganzheit im Bereich der Medizin.

Ideologie. Während des Nationalsozialismus wurde der Begriff der Ganzheit verwendet, um einen Vorrang der sogenannten Nation und Volksgemeinschaft vor den Bürgerrechten zu behaupten und durchzu-

setzen. An dieser Ideologisierung wirkte besonders die Leipziger Ganzheitspsychologie um Felix Krüger mit (vgl. Graumann 1985).

Im vorliegenden Buch wird der Begriff der Ganzheit aufgrund seiner unklaren Mischverhältnisse nicht verwendet, auch nicht als möglicherweise positive Figur einer Inklusion.

Exklusion und Historiographie

Man mag dem Anspruch des verallgemeinerten Humanismus von Claude Lévi-Strauss, der »die Gesamtheit der bewohnten Erde« (Lévi-Strauss 2012, 45) umfasst und sogar eine »Versöhnung von Mensch und Natur« (ebd., 47) für möglich hält, misstrauen, dennoch ist sein Sinn wohl unstrittig. Er richtet sich gegen den Glauben, dass es angeblich Randvölker gäbe, die nicht vernunft- und damit europatauglich sein sollen. Hegel behauptete schon zu seiner Zeit, dass von den Reichen an Euphrat und Tigris »nichts mehr übrig [sei] als höchstens ein Haufen von Backsteinen.« (Hegel 1985, 146) Die Welt von König Gilgamesch war für Hegel und die deutschen Geschichtsschreiber sicherlich Vergangenheit. Einer Entwertung dieser Kulturregion zu einer voreuropäischen stehen wir spätestens heute allerdings distanziert gegenüber und das nicht nur aus Gründen, die Levi-Strauss Recht und Hegel Unrecht geben. Aus einigen Regionen der ehemals als Randvölker bezeichneten Länder wird heute massiver Protest an Europa angemeldet und das nicht immer mit friedlichen Mitteln. Die Politikwissenschaft spricht von der Herausforderung neuer Kriege. Alain Badiou hebt hervor, dass die aktuelle Missachtung, der der Westen ausgesetzt ist, auch auf die Wirkungsgeschichte der Exklusionen außereuropäischer Gesellschaften durch die Tradition der westlichen Historiographie seit dem 19. Jahrhundert zurückgeführt werden müsse (vgl.: Badiou 2016).

Exklusion als Auszeichnung

Eine von Rousseau erzählte und immer wieder stilisierte Geschichte besagt, dass der junge Jean-Jacques eines Abends mit seinen Freunden außerhalb der Stadtmauern Genfs spielte. Als die Glocke, die zur Rückkehr in die Stadt mahnte, klingelte, schaffte es unser Held nicht mehr rechtzeitig. Als er am Stadttor angelangte, war es bereits verschlossen und der junge Mann aus seiner Vaterstadt ausgeschlossen (Cassirer et al. 1989, 105f). In großer Geste entstand daraus das Image des Marginalisierten, der von außen die Wahrheit über die Gesellschaft spricht. Was wäre Rousseau ohne die Exklusion? Vielleicht hätte er es zum Erfinder der Armbanduhr gebracht!

Oder denken wir an die wahre Geschichte Jacques Derridas, dem das Vichy-Regime zeitweilig seine Staatsbürgerschaft entzogen hat.

Damit wurde ihm gezeigt, dass er als französisch sprechender Mensch nicht dazu gehört. »Meine eigene, meine eigentliche Sprache ist mir eine Fremdsprache. Meine Sprache, die einzige, die ich spreche, ist die Sprache des anderen.« (Derrida 1996, 22) Ohne das innere Außen wäre Derrida vielleicht Lehrer an einem Lycée in Algerien geworden.

Exklusion und Totalität

Versuchen wir es mit einer anderen Herangehensweise. Die Totalität der Romantik bedeutet, dass sich eine Person allseitig verwirklichen kann. Diese Utopie entsteht dort, wo das moderne Leben zerrissen ist und Entfremdung durchlebt wird. Eine klassische Beschreibung dessen liefert Alfred Döblins Roman *Berlin Alexanderplatz*. Er führt vor, wie ein Mann aus dem Gefängnis kommt und in eine reizüberflutete Großstadt geworfen wird. Die Stadt rummt und surrt, Autohupen hupen, grelle Werbung blendet, Menschen verstopfen die Straßen, jede Erfahrung ist fragmentiert, Fremdheit herrscht. Das soziologische Werk von Georg Simmel spiegelt diese Prozesse, in denen die Ambivalenzen gesellschaftlicher Individualisierung und die Sehnsucht nach sogenannter Ganzheit in den Mittelpunkt rücken. Bekanntlich protestierte der romantische Marx bereits gegen ein Tätigsein in einem »ausschließlichen Kreis der Tätigkeit« und plädierte stattdessen dafür, dass sich eine Person in »jedem beliebigen Zweige ausbilden kann.« (MEW 3, 33) Er bezeichnete diese Utopie, in der die Person zum »totalen Menschen« (MEW 40, 539) wird, bekanntlich als Kommunismus. Selbst wenn eine solch inklusive Totalität als Totalitarismus verdächtigt wird, heißt das aber nicht, dass ethische Exklusionen zu akzeptieren sind. »Keine Ethik darf sich anmaßen, einen Teil des Menschlichen auszuschließen, so unangenehm und schwer es auch sein mag, ihn anzuschauen.« (Agamben 2003, 55) Kommen wir damit zum Element des Ethischen.

Die Bioethik ist eine exklusive Ethik

Exklusive Ethiken der Gegenwart sind meist sogenannte angewandte Ethiken und unter ihnen insbesondere die Bioethik. Sie geht davon aus, dass Anwendung bedeutet, dass Werte oder Normen in eine Beziehung zu einem Gegenstand gesetzt werden, der an sich ethisch völlig neutral ist und der erst durch diese Beziehung ethisch qualifiziert wird. So verfährt die Anwendungstheorie und -praxis der instrumentellen Bioethik, der die Ethik als Schutzbereich entgegengestellt sei.

Die bioethische Version der Anwendung ist Bewertung von ethischen Neutren. Ob ein Mensch im Wachkoma Würde besitzt oder nicht, muss erst ermittelt werden. In diesem Sinne formuliert Norbert Hoerster, »daß es zunächst als offene Frage gelten muß, ob allen menschlichen In-

dividuen ein Lebensrecht zusteht oder nicht.« (Hoerster 1991, 65) Das Ergebnis der Ermittlung ist zunächst völlig offen. Die Anwendung wird es schon zeigen. Die Bioethik setzt dabei ganz auf den eigenschaftstheoretischen Ansatz der Person. Über den Vorrang der Dimension der Begegnung wurde sich hier schon geäußert. In diesem Sinne kann an dieser Stelle der Bioethik die Auffassung Judith Butlers entgegenstellt werden. »Tatsächlich müssen wir zum Anderen schon in irgend einer Beziehung stehen, bevor wir über ihn urteilen, und diese Beziehung begründet und prägt die ethischen Urteile, die wir schließlich fällen.« (Butler 2003, 60) Dieses elementare Prinzip des Zusammenlebens verliert die Anwendungsethik aus dem Blick. Sehen wir dennoch einmal auf den Gang der Anwendung.

Die Bioethik versucht im Ausgang von R.M. Hare und T. Beauchamp zunächst eine Verbindung von Kant und dem Utilitarismus herzustellen. Die Maximen der Handlung und die Folgen der Handlung sollen gleichermaßen ethisch gewichtet werden. Hier handelt es sich um eine Kompromissbildung, da Maximen und Handlungen nicht gleichermaßen vor denselben Gerichtshof gestellt werden können. Der Kompromiss läuft auf eine Prüfung von personalen Eigenschaften im Licht der Anwendungsfrage hinaus. Die Kompromissbildung führt zudem zur Lockerung der ethischen Sitten (vgl.: Schnell 2001b).

Peter Singer, der erste biomedizinische Utilitarist, auf den wir kurz eingehen wollen, tritt dafür ein, dass wir nach der Schutzwürdigkeit der Person und nicht etwa nach der des Menschen fragen sollten. Menschen neigen nämlich dazu Wesen, die ihrer eigenen Spezies angehören, bevorzugt zu behandeln. Die Frage nach dem Personsein bietet dem gegenüber den Vorteil, dass man unparteilich und eindeutig ermitteln kann, ob und wann wir ein achtungswürdiges Wesen, das heißt eine Person, vor uns haben oder nicht. Eine Person ist ein Lebewesen, das »moralisch relevante Eigenschaften wie Rationalität, Selbstbewusstsein, Bewusstsein, Autonomie, Lust- und Schmerzempfindung« (Singer 1994, 196f) aufweist. Diese Kriteriologie bedeutet für den Fötus (Lebensanfang), dass ein »Schwangerschaftsabbruch eine Existenz beendet, die überhaupt keinen Wert an sich hat«, denn: »da kein Fötus eine Person ist, hat kein Fötus denselben Anspruch auf Leben wie eine Person« (ebd., 197). Eine Person kann ihr Personsein aktiv anzeigen, indem sie sich rational zeigt und äußert. Der Fötus kann das nicht, denn er ist keine Person und somit ethisch vogelfrei. Von der Singularität und einer möglichen ethisch relevanten Andersheit des Anderen, des erwarteten Lebens, hat die Bioethik noch nie etwas gehört. Die Bioethik ist die exklusive Ethik par excellence.

Auch die zweite utilitaristische Konzeption bestätigt diese Tendenz. »Natürlich gibt es so etwas wie lebensunwertes Leben.« (Hoerster 1986, 292). Norbert Hoerster formuliert Argumente für die Sterbehilfe (Le-

bensende), die zugleich Ausnahmen für die Geltung des Tötungsverbots begründen sollen. Dabei geht es um keine Verteidigung biologistischer oder nationalsozialistischer Ideologien, sondern, getreu der Vorgabe der Präferenz-Utilitaristen des 19. Jahrhunderts, um die Akzeptanz der Präferenzen des betroffenen Individuums. Ich darf vom Wunsch, dass mein Leben unverfügbar ist, abrücken, wenn eine unheilbare Krankheit mein Leben für mich wertlos werden lässt, so dass ich zu der Einschätzung gelange, dass meine Tötung eine Wohltat sei. Ich darf in meine Tötung einwilligen. Und was geschieht, wenn ein offensichtlich schwer kranker Mensch (Komapatient) keine Präferenzen zu äußern in der Lage ist? Ein »mutmaßlicher Wunsch muss, sofern ein ausdrücklicher Wunsch vom Betroffenen nicht gebildet werden kann, prinzipiell ausreichen, um Sterbehilfe zuzulassen.« (Hoerster 1996, 891) Wer nicht sagen kann, was er wünscht, bekommt, was er vielleicht verdient hat oder auch nicht. Wann beginnen hier Heteronomie und Gewalt?

Die exklusive Bioethik ist eine Oberkellner-Ethik. Der Todeswunsch des Anderen wird entgegengenommen wie vom Oberkellner die Bestellung eines Gastes. Das Ergebnis ist eine exklusive Ethik. Ein Embryo hat ›keinen Wert an sich‹ (Singer), unheilbar krankes Leben ist ›lebensunwertes Leben‹ (Hoerster). Ist das noch Ethik? Die Situation schwer leidender und den Tod wünschender Patienten ist sicher nicht zu verschweigen, was viel zu oft immer noch getan wird. Gleichwohl ist diesen Patienten auch damit nicht geholfen, ihr Leben schnell und rationell zu beenden. Es wird deutlich, warum es eine Ethik im Gesundheitswesen ist, die im Namen vulnerabler Personen für eine Nichtexklusivität eintritt.

b. Was ist eine ethisch relevante Exklusion und was nicht?

Versuchen wir nach der Anklage der Bioethik nun zu klären, was eine ethisch relevante Exklusion ist. Zunächst ist zu betonen, dass verschiedene Betrachtungen von Exklusion möglich sind.

- Der *philosophische* Begriff der Exklusion beschreibt den Ausschluss von Alternativen bei der Sinnbildung. Abendstern oder Morgenstern? Wilhelm als Kaiser der deutschen oder als Vater seiner Kinder? So steht es bei Frege und Husserl (vgl.: Frege 1994, Husserl 1984).
- Der *soziologische* Begriff der Exklusion beschreibt das, was die Systembildung durch Inklusion als unmarkierter, logischer Schatten begleitet. So formuliert Luhmann (vgl.: Luhmann 1995, 262ff.).
- Der *psychosoziale* Begriff der Exklusion tritt etwa in Gestalt einer »freiwilligen Selbstexklusion« (Eribon 2016, 45) auf, durch den

Akteure sich selbst um Chancen in sozialen Raum bringen und dabei ihr Verhalten als Autonomie missverstehen. So argumentiert Eribon im Ausgang von Bourdieu.

- Der *politische* Begriff der Exklusion beschreibt, wie das Wir einer Bürgergesellschaft durch den Ausschluss Fremder konstituiert wird. So ist es schon bei Rousseau und noch bei Charles Taylor zu lesen (vgl.: Rousseau 1984, 215ff; Taylor 2002, 30ff).
- Der *diskurstheoretische* Begriff der Exklusion kennzeichnet den Ausschluss von Personen aus der Gesellschaft durch das Verbot des Handels und Sprechens innerhalb begrenzter Ordnungen. Wahnsinn oder Vernunft? So heißt es im Ausgang von Michel Foucault und Bernhard Waldenfels (vgl.: Foucault 1977, Waldenfels 1987).

Begriff und Sache der Exklusion sollen an dieser Stelle *ethisch* verstanden werden. Nicht jeder Ausschluss und jede Form des Ausschlusses ist ethisch bedeutsam. Wenn es sich um den Ausschluss von Möglichkeiten in der Sinn- oder Funktionsbildung handelt, dann liegt ethische Relevanz per se nicht vor, sofern ausgelassene Möglichkeiten nachgeholt werden können. Die Ordnung entsteht durch Temporalisierung der Komplexität als ein Nacheinander des Verschiedenen (vgl.: Luhmann 1996, 336ff). Komme ich heute nicht, dann eben morgen!

Eine Exklusion ist von ethischer Relevanz, wenn Personen durch den Ausschluss:

- verletzt werden,
- hinsichtlich Achtung und Würde beschädigt werden,
- alternativer Artikulationsmöglichkeiten beraubt werden,
- als nacktes und ethikfreies Leben behandelt werden.

Ethisch relevante Exklusionen sind aufgrund der Vulnerabilität von Personen möglich.

Gemäß dieser Kriterien gilt, dass Zurückweisungen, die Akteure nicht verletzen, nicht alternativer Artikulationsmöglichkeiten berauben, nicht missachten oder entwürdigen und nicht als nacktes und ethikfreies Leben betrachten, auch nicht als ethisch relevant gelten (vgl.: Schnell 2016). Es handelt sich bei dieser Art von Zurückweisungen möglicherweise um unangenehme Vorfälle, aber nicht um eine Verletzung, durch die eine vulnerable Person aus dem Schutzbereich des Ethischen verstossen werden würde.

c. Das Ethische und das Politische

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. Chantal Mouffe hebt darin hervor, dass das Politische als Antagonismus zu verstehen sei. »Jede gesellschaftliche Ordnung ist politischer Natur und basiert auf einer Form von Ausschließung.« Entscheidend ist nun, dass Mouffe im Unterschied zu Carl Schmitt davon ausgeht, dass eine Hegenomie durch »kontrahegemoniale Verfahrensweisen« verändert werden kann. »Es gibt immer unterdrückte Möglichkeiten, die aber reaktiviert werden können.« (Mouffe 2007, 27) Das Ausgeschlossene ist damit nicht annulliert und auf ein nacktes Leben reduziert.

Mouffe bringt Theorieelemente zur Geltung, die ich selbst bereits vor über 20 Jahren im Ausgang von Maurice Merleau-Ponty, Pierre Bourdieu und anderen Autoren in dem Projekt einer *Phänomenologie des Politischen* dargelegt habe.

Der Ausgangspunkt des Projektes liegt in der Entstehung der Differenz von Wortführer und Publikum. Das Politische entsteht, indem jemand Anliegen anderer öffentlich zur Sprache bringt und damit zum Thema macht. Der Sache nach geht es hier um eine politische Repräsentation beziehungsweise Delegation, die seit Hobbes und Locke im Zentrum des Politischen steht. Mit Hannah Arendt können verschiedene politische Phänomene näher identifiziert werden. *Macht* betrifft die Produktivität des Handelns und Sprechens, aus dem die Differenz von Wortführer und Publikum entsteht. Diese Differenz ist lebensweltlich situiert in einem Feld, das auch als Feld der *Freiheit* bezeichnet werden kann, da es bestimmte Realisierungen des Handelns und Sprechens nahelegt. Diese Freiheit wird durch *Herrschaft* begrenzt. Mit der Stiftung eines Feldes geht eine gewisse *Gewaltsamkeit* einher, da die öffentliche Realisierung und Artikulation von etwas zugleich den Ausschluss (Exklusion) von etwas anderem bedeutet, indem jenes zum Schweigen gebracht und damit auch verletzt wird. Das Ausgeschlossene ist aber 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 (zur Vertiefung dieses Konzepts vgl.: Schnell 1995, 2000c, 2009e).

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 alternative Artikulationsmöglichkeiten?

Mit Chantal Mouffe wollen wir die Ansicht teilen, dass es in einer Demokratie zu keinem politischen Ausschluss kommen muss, der ethische Inklusion per se verhindern würde. Das Ethische ist das Nicht-antagonistische. Das Politische kann dagegen als Konflikt um die Gestaltung des Anspruchs auf Nichtexklusivität verstanden werden, wie auch die Praxis der Inklusion, über die wir an anderer Stelle sprachen. Wir sollten abschließend noch einmal Richard Rorty zitieren, der die Demokratie als den Wunsch »nach möglichst umfassender Erweiterung des Anwendungsbereichs des Wortes *Wir*« (Rorty 1988, 15) bezeichnet.

Die Herausforderung, ein gutes Verhältnis zwischen einem unbedingten Ethischen, das die Anderen nicht in Freund und Feind unterscheidet, und einem Politischen, das Regeln und Grenzen aufstellt und über deren Gestalt verhandelt, herstellen zu können, gilt heute als Kennzeichen einer Demokratie. »Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität. Aber auch keine Demokratie ohne Gemeinsamkeit der Freunde, ohne Berechnung und Errechnung von Mehrheiten, ohne identifizierbare, feststellbare, stabilisierbare, vorstellbare, repräsentierbare und untereinander gleiche Subjekte.« (Derrida 2000, 47) Das Ethische und das Politische sind heterogen und zugleich untrennbar. Diese Denkweise liegt aktuellen Analysen von Terrorismus und dem gastfreundlichen Umgang mit Migranten zugrunde.

Mit Slavoj Žižek kann davon ausgegangen werden, dass zwei Reaktionen auf die genannten Phänomene zu vermeiden sind. Die Politik des guten Herzens möchte alle Türen öffnen und jedermann aufnehmen. Die Strategie der Abschottung möchte die Fremden möglichst fernhalten (vgl.: Žižek 2015, 11ff). Das gute Herz wird zur Handlungsunfähigkeit führen, die Abschottung hingegen zum kalten Herzen und zur Selbstauslöschung, da das Fremde immer auch im Eigenen sitzt. Es ist sinnvoll, die Extreme zu meiden. Diese Aufgabe ist keineswegs trivial, sondern eine echte Aufgabe! Weil Ethisches und Politisches unversöhnbar sind, gibt es keine naturgemäße Art, wie beide Aspekte ins Auge gefasst werden sollten. Spielräume für Imaginationen sind hier unverkennbar.

Eine Perspektive ergibt sich aus den bekannten Konzepten von Gastfreundschaft. Während Aristoteles jene der reziprok angelegten Nutzenfreundschaft unterordnet, geht Kant andere Wege. Welche Verpflich-

tungen haben wir gegenüber Personen, die uns gänzlich fremd sind und es vermutlich auch immer bleiben werden? Aus dem Faktum eines jeder Eigentumsordnung vorausgehenden, allen gemeinsamen Besitzes der geographisch endlichen Erdoberfläche leitet Kant ein Prinzip der Hospitalität ab. Demnach hat jeder das Recht, sich anderen »zur Gesellschaft anzubieten« (*Zum ewigen Frieden, Dritter Definitivartikel*) und darf dabei erwarten, nicht feindselig behandelt zu werden. Der Ankömmling hat sich dabei seinerseits friedlich zu verhalten. Es wäre zu prüfen, in wie weit diese Anforderung der bürgerlichen Normalität mehr als nur ein Eigenrecht verschafft.

Der vom Fremden Besuchte darf seinerseits den Gast abweisen, aber nur, wenn er ihn damit nicht in den sicheren Tod schickt. Der Gastherr gibt dem Gast mehr als er ihm im strengen Sinne schuldet. Gastfreundschaft ist eine prekäre Lebensform, die sich weniger im Staat oder auf dem Land, sondern vielleicht eher in der Stadt zivilisieren kann. In diesem Sinne sind die Konzepte einer »Ville-refuge« ausgelegt, etwa in Rousseaus Vaterstadt Genf. Sie leben davon, das Ethische und das Politische in einen produktiven Zusammenhang zu bringen.

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, dass sich nicht auf die Rede des Anderen, sondern auf dessen Person bezieht, macht diesem zu einem Feind, der Carl Schmitt zufolge zu vernichten ist.

d. Perdu! Seul! Regardé! Exclu!

»Als ich ein Kind war, wohnten wir in dem Viertel, das Marrac hieß; in diesem Viertel gab es viele im Bau befindliche Häuser, in deren Baustellen die Kinder spielten; in die Tonerde waren große Löcher für die Fundamente eingelassen, und eines Tages, als wir in einem dieser Löcher gespielt hatten, kletterten alle Kinder wieder heraus, nur ich nicht, weil ich es nicht schaffte; von oben her, zu ebener Erde, neckten sie mich: verloren! allein! gesehen! aus bist du! (ausgeschlossen sein, heißt nicht: draußen sein, sondern; *allein im Loch* sein, unter freiem Himmel eingeschlossen: *ausgeschlossen*); ich sah dann meine Mutter herbeieilen; sie zog mich dort heraus und trug mich davon, weit weg von den Kindern, gegen sie.« (Barthes 2008, 143)