

CHRISTINA THÜRMER-ROHR

Akazie 3

25. Februar 2015

KONTROVERSE ZUR KOHABITATION

Anforderungen oder Überforderungen eines „Denkens von anderswo“

I. Das Verschwinden von Kontroversen

Politische Kontroversen geben Auskunft über widerstreitende Deutungen der Wirklichkeit. Sie sind Voraussetzung einer Dynamik, von der das Politische lebt. Die Gesellschaft braucht widerstreitende Kräfte als Ausdruck der Pluralität, als Teil menschlicher Grundausstattung, als Ort des Politischen. In diesem Sinne plädierte z.B. die belgische Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe¹ vor einigen Jahren vehement dafür, das Politische in seinem immer antagonistischen Charakter anzuerkennen. Konsens als versöhnter demokratischer Endzustand sei eine Illusion oder eine gezielte Täuschung. Eine kontroversengereinigte Welt könne es nicht geben. Die Annahme, dass die Konflikte des Zusammenlebens durch vernunftbasierte Einigungen möglich seien, würde nur der allgemeinen Entpolitisierung das Feld bereiten. Kontroversen seien nicht vorübergehende Phasen, die mit rationalen Verfahren zu schlichten sind, sondern Realitäten, die dem Zusammenleben mit all seinen Widersprüchen entsprechen und dem Politischen erst seinen Sinn und seine Energie geben.

Das war die Gegenposition zu einem Politikverständnis, das sich seit den 90er Jahren mit internationaler Unterfütterung durch sozialwissenschaftliche Theoretiker² etabliert hatte und das den Kern des Politischen in der Suche nach Ausgleich und Kompromiss sah und im globalisierten Kapitalismus nicht viel mehr als ein „wettbewerbsorientiertes Markssystem“³. Dieses werde weiterhin seine Flexibilität und Lernfähigkeit unter Beweis stellen und seine zerstörerischen Nebenwirkungen immer wieder selbst korrigieren. Die „*dialogische Demokratie*“ reiche weit über die Grenzen der parlamentarischen Politik hinaus und könne abwehren, was sie bedroht: alle Arten von Fundamentalismus⁴. Durch rationalen Diskurs könne eine globale Konsensdemokratie Widersprüche harmonisieren und in der anvisierten kosmopolitischen Zukunft Frieden, Wohlstand, Menschenrechte für alle bringen⁵. Das Freund-Feind-Modell sei perspektivisch überholt.

Manche Varianten dieser Glättung spiegeln sich in Lagebeschreibungen zur BRD vor 2014, die immer wieder den Schwund politischer Kontroversen beklagten. Die Rede war von Konformitätsdruck, Veränderungsunwillen, parteiübergreifendem Stillstand, von der Egalisierung der Debatten, der Planierung politischer Grundfragen, von inspirationslosen Politikern und sedierte(n) Bürger/innen. Kontroversen würden beschwiegen oder abgemildert. Niemand wolle Risiken eingehen, niemand unpopuläre Massnahmen ins Spiel bringen, niemand Fragen stellen, die nicht konfliktfrei lösbar sind. Die Bürger verlören das Interesse an der Politik, Politiker das Interesse an den Bürgern. Die Bevölkerung würde infantilisiert, beschwichtigt und unterschätzt. Sie sei von den alten Rechts-Links-Lagern nicht mehr überzeugt, wolle Sicherheit, keine Extreme und keinen Streit.

¹Chantal Mouffe: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt a.M. 2007. Diess.: Das demokratische Paradox. Wien 2013

²z.B. Jürgen Habermas, Ulrich Beck, Antony Giddens, Richard Rorty u.a.

³Antony Giddens: Jenseits von Links und Rechts. Frankfurt a.M. 1997, S.32

⁴Antony Giddens, Jenseits von Links und Rechts, a.a.O., S.16

⁵ 2014 erschien das „konvivialistische Manifest“, (www.diekonvivialisten.de), das für eine „neue Kunst des Zusammenlebens“ plädiert, die mit dem Primat der Ökonomie bricht und sich auf eine gemeinsame Menschheit und auf den Wert der Individualität zugleich beruft: Das konvivialistische Manifest – Für eine neue Kunst des Zusammenlebens. Hsg. Frank Adloff / Claus Leggewie. Bielefeld 2014

Sie wünsche eine gute Regierung und deren geräuschloses Funktionieren. Nicht Attacke, sondern Ausgleich erwecke Vertrauen und bringe Zustimmung und Sympathien ein. Nach Vorstellungen, wie die Gesellschaften zukünftig aussehen sollten, suche man vergebens⁶.

Die beschriebene Lage wurde auch als „Entfeindung“ der politischen Kultur⁷ bezeichnet, ein Trend, der eine Entwicklung in westlichen Demokratien überhaupt signalisiert. Manche bezeichneten sie als *Postdemokratie*, als Ende des Politischen, zumindest als dessen schwerwiegende Gefährdung. Zu erkennen ist sie u.a. daran, dass relevante Entscheidungen an anderer Stelle - z.B. den Finanzmärkten - getroffen werden. Dem Politischen bleibt das professionelle Management und eine Abwiegelungsstrategie, die Kontroversen möglichst unsichtbar machen will. Begründet wurde diese Kontroversenabwehr mit einem weiten Spektrum an Erklärungsangeboten: Zum Beispiel als Reaktion auf eine nicht mehr durchschaubare globalisierte Welt, als Bedürfnis nach Geborgenheit in einem homogenen Nationalstaat, als „Germanisierung der Politik“⁸, als „Verweiblichung der Politik“, als Niedergang der Zeit der schweren Männer und ihrer Testosteronsteuerungen, als Emanzipation von einer befehlsgewohnten Führung, von nationalem Selbsterhöhungsstreben etc.⁹ Sofern man davon ausgeht, dass es die gewünschte Ruhe nicht geben kann, handelt es sich hier um eine Qualitätsveränderung, die weit mehr als einen veränderten Politikstil anzeigt.

II. Beispiel zum Kontroversenschwund: der Begriff „Komplizenschaft“

Ein Forschungsprojekt, gefördert von der Kommission für Technologie und Innovation Berlin und von der Zürcher Hochschule der Künste, beschäftigt sich zur Zeit mit dem Thema „Komplizenschaft“, nach eigener Aussage mit einem neuen Blick auf das Phänomen und zugleich einer Neudefinition dieses Begriffs¹⁰. Komplizenschaft - gleichbedeutend mit „Mittäterschaft“ - wird definiert als konstruktive, lustvolle Arbeitsweise mit unterschiedlichsten Beteiligten. „Komplizen“ sind Verbündete: Menschen, die temporär und innovativ zusammenarbeiten. Im November 2013 wurde der Ansatz von der Internetzeitung Gazette¹¹ aufgegriffen und zum Thema ihrer Jahrestagung gemacht. Die Tagung wurde von der Bundeszentrale für politische Bildung unterstützt und „Komplizenschaft“ als „neue Form von Kollektivität“ angekündigt - *„Leute, die nicht zusammen passen und doch zusammenkommen, jung und alt, Kapitalisten und Piraten, Hacker und Journalisten, Amateure und Profis“*. Es gehe nicht mehr darum, ein „Gegen“ zu inszenieren, auch nicht um Gegenöffentlichkeit. Gewisse Unzufriedenheiten mit gesellschaftlichen Verhältnissen würden sich heute *„nicht mehr primär in antagonistischem Protest äußern, sondern in phantasievollen, spielerischen und konstruktiven Formaten“*^{12/13}.

Das Wort Komplizenschaft wird hier vollkommen wertneutral gebraucht, losgelöst von jedem politischen Kontext, losgelöst von ihren jeweiligen Inhalten, losgelöst von der Frage, in welchem Zusammenhang solche schönen Kooperationen vielleicht stehen, welche Funktion sie haben, wem sie dienen etc. Es geht ausschliesslich um überraschende, nutzenbasierte Bündnisse, um die Initiative als solche, um ein Zusammen auf Zeit, in dem alte Feindbilder überwunden seien und das

⁶Siehe z.B. H.Münkler, Ulrich Beck, P:sloterdijk in: Der Spiegel 32, 2013, S.22-25; Jakob Augstein: Sabotage – warum wir uns zwischen Demokratie und Kapitalismus entscheiden müssen. München 2013

⁷Matthias Geis: Kein Morgenrot. In: Die ZEIT Nr.41, 2.10.2013, S.1. Ders.: Morbus Merkel. In Die ZEIT Nr.43, 17.10.2013, S.1

⁸Josef Joffe: Das Greta Garbo-Duo. In: Die ZEIT Nr.38, 12.9.2013, S.16

⁹Bernd Ulrich in: Die ZEIT, Nr.38, 12.9.2013, S.2

¹⁰Gesa Ziemer: Komplizenschaft – Neue Perspektive auf Kollektivität. Bielefeld 2013

¹¹Die Berliner „Gazette“ ist eine seit 1999 bestehende internet-Zeitung, der es um den Austausch zwischen wissenschaftlichen Disziplinen, verschiedenen kulturellen Lebensweisen und Generationen geht.

¹²Gesa Ziemer: Komplizenschaft, aa.a.O., S.10f.

¹³Bernd Heizlmaier / Philipp Ikat: Generation Ego ... Die Generation, die für diese Ansatz steht, wurde auch als „Generation Ego bezeichnet, als „adaptativ pragmatische Individualisten“.

„Mit“ wichtiger sei als das wofür und wogegen.

Viele meiner Generation haben das Wort „Komplicität“ bekanntlich in einem völlig anderen Sinne verstanden¹⁴. Der Begriff stellte Fragen nach der Urheberschaft inkriminierter Taten – vor allem des 20. Jahrhunderts, für die so verschiedene Ereignisse wie zwei Weltkriege, Holocaust, Gulag, Hiroshima, Tschernobyl, Umweltzerstörung, Erderwärmung etc. die wesentlichen Symbole geworden waren. Die Frage war, wer an diesen Entwicklungen beteiligt war oder ist. Verbrecherische Staatssysteme wie das Dritte Reich basierten bekanntlich auf einem massenhaften Mitmachen der Bevölkerung, und dieses Faktum hat nachhaltige Fragen nach Verantwortung, Unrechtsbewusstsein, Urteilsfähigkeit etc. aufgeworfen. Jenseits von Straftaten im juristischen Sinne bezeichnete Komplicität / Mittäterschaft das direkte oder indirekte Mitagieren an verwerflichen gesellschaftlichen Entwicklungen: beabsichtigte oder unbeabsichtigte Beteiligungen, die das Weiter-so der direkten Akteure erst möglich machten und ihre Aktionen wie selbstverständliche normale Handlungen erscheinen liessen: Komplicität mit verbrecherischen Regimen, Komplicität mit patriarchalen Strukturen, Komplicität mit rassistischen Normen, Komplicität mit kolonialistischen Interessen, Komplicität mit struktureller Gewalt, Komplicität mit Mobilmachungen der Moderne, Komplicität als freiwillig-unfreiwillige Sympathie mit drohenden selbstproduzierten Katastrophen, so auch mit den freigesetzten Botschaften atomarer Explosionen¹⁵ - „*die Waffe sind wir*“. „Komplicität“ benannte, was anzugreifen, zu durchschauen und zu vermeiden war – ein Analysebegriff, ein Warnwort und ein „Warnschmerz“, der Einsichten in die Funktion solcher kollektiven Tatzusammenhänge provozieren sollte.

Mit der überraschenden Umdeutung des Begriffs verschwanden solche Fragen restlos aus dem Blick. Heute wird die damalige Kontroverse als apokalyptische Rhetorik der achtziger Jahre abgetan. Jetzt geht es um die Befindlichkeit der Akteur/innen, um ihre angeregte Zusammenarbeit und um öffentliche Aufmerksamkeit. Die früheren Fragen erscheinen antiquiert und hypermoralisch, und die neuen erscheinen modern, jung, selbstbewusst, entspannt, unangestrengt, unbelastet. Die heitere Umdeutung des ehemals schwerwiegenden Begriffs glättet und verharmlost zweifellos komplizierte Fragen und macht damit eine Kontroverse zunichte, die ja nicht nur abstrakte, theoretische Probleme betraf, sondern zugleich immer auch die Personen selbst. Denn die Frage nach der Komplicität reichte bis in jedes Leben hinein, sie hat politisches Denken provoziert und beschwert, sie hat eine gesellschaftliche Reflexion über Verstrickungen, Verführungen, Anpassungen, Immunitäten, Ambivalenzen, Gleichgültigkeiten und fatale Zustimmungen zu Norm und Macht angestoßen bis hin zu so existentiellen Fragen wie die, wofür wir eigentlich da sind, wie und mit was wir uns in der Welt positionieren wollen und können, inwieweit und wofür wir zuständig sind, wovon wir auf Kosten anderer profitieren, wie weit also unsere Verantwortungen reichen.

Der Begriff Komplicität war auf Demaskierung aus, auf die Aufdeckung von Zusammenhangsblindheiten, die undurchsichtbar bleiben, solange sie nicht bewusst *gegen* Mehrheitsmeinungen angesprochen und analysiert werden. Diese Versuche konterkarierten die oft bequemen kollektiven Opferkonstrukte und tangierten ganze Lebensentwürfe. Und sie haben schärfste Kontroversen entfacht – zwischen Konservativen, Pragmatikern, Zivilisationskritikern, Skeptikern oder, wie Sloterdijk im Stil der damaligen Zeit formulierte – zwischen einem „*regierenden und einem alternativen Bewusstsein*“¹⁶. Es waren Kontroversen, die die gesellschaftliche „Lernfähigkeit“ herausforderten. Die einen hielten diese Anforderungen für

¹⁴Für mich war der Begriff „Mittäterschaft“ / Komplicität ein entscheidender Ansatz im Rahmen feministischer Theorie der achtziger Jahre.

¹⁵Peter Sloterdijk: Das Andere am Anderen. In: Dieter Kamper / Christoph Wulf (Hsg.): Rückblick auf das Ende der Welt. München 1990, S.99, 105

¹⁶Peter Sloterdijk: Das Andere am Anderen, a.a.O., S.101

unrealistisch und angstgesteuert, für den Ausdruck einer Hysterisierung der Gesellschaft, einer panisch gewordenen Kultur, für Katastrophendidaktik und Erkernntnisnötigung. Für sie blieben die inkriminierten Taten anonym und äusserlich, so als breche, was passiert und passiert war, über uns hinein. Man war betroffen, aber nicht selbst beteiligt – *wir waren das nicht, wir sind das nicht, ich war das nicht, ich bin das nicht!* Diese Seite der Kontroverse schien zu bestätigen, dass menschliches Bewusstsein immun gegen böse Erfahrungen ist. Die Unschuldssattitüde jedenfalls konnte die Fortsetzung bisherigen Handelns rechtfertigen und den Satz „durch Schaden wird man klug“, diese älteste Lerntheorie der Menschheit, in ihr Gegenteil verkehren¹⁷.

Dagegen enthielt das geforderte Lernen für die andere Seite der Kontroverse ein grosses Versprechen: neue Einsichten könnten mentalitätsverändernd wirken, aus den realen Übeln könnten Botschaften der Umkehr zu lesen sein, wir *können* uns also entscheiden, inwieweit wir uns über uns selbst belehren lassen statt uns weiter als „lernbehindertes Subjekt“ unter Beweis zu stellen. Die gesellschaftlichen Taten wurden hier also nicht als anonyme Taten verstanden, sondern als von einem identifizierbaren Jemand begangene Taten, und in dieses Jemand waren die Zeitgenoss/innen eingebunden, in unserem Beisein hat es soweit kommen können, somit haben auch „wir“ es soweit kommen lassen.

Ich will mit diesem Hinweis nicht einfach frühere Kontroversen zurückrufen und jedem Verlust nachtrauern. Aber: wieso wird der Streit über solche Fragen - Fragen der Tatanerkennung, Tatüberführung eigentlich nicht fortgesetzt, wieso wird nicht mehr debattiert, so als seien die Fragen erledigt?

Der Kontroversenschwund betrifft auch den Feminismus bzw. das, was von ihm übriggeblieben ist. Seine Debattenkultur ist weitgehend eingeschlafen, feministische Kritik wird kaum noch öffentlich, Auseinandersetzungen finden sich allenfalls noch in kleinen Nischen oder im universitären Rahmen mit ziemlich eingeschränkten Themen. Zugleich regt sich m.E. in letzter Zeit ein deutliches Interesse, Fragen wieder aufzunehmen, die im Laufe der Zeit und zwischen den Generationen verlorenen gingen und aus dem Horizont verschwunden sind, ein Bedürfnis nach öffentlichen Orten der Diskussion über so viel Verwirrendes, Unverstandenes oder Vergessenes.

Dabei zeichnen sich mehr oder weniger unterschwellig Kontroversen ab, die m.E. klar artikuliert werden müssten. Zum Beispiel über den feministischen Gegenstand: Für die einen geht es im Feminismus um formale Gleichstellung der Geschlechter, für andere um Gesellschafts- und Gewaltkritik. Für die einen geht es um das Verhältnis zwischen biologischen Männern und Frauen und dessen Auswirkungen auf Partnerschaft, Arbeitsteilung, berufliche Qualifikation, Karriere, Kinder etc. Für andere geht es um die Kritik an einer gewaltförmigen Logik, die sich zeigt in sexualisierter Gewalt, rassistischer Gewalt, Kriegsgewalt, normativer Gewalt, Kategorisierungsgewalt, Ausgrenzungsgewalt etc., einer Logik, die zwar historisch mit den überlieferten Geschlechterkonstrukten verbunden, aber ans biologische Geschlecht nicht gekettet ist. Für die einen geht es um Selbstbestimmung, verstanden als *mein* Interesse, *mein* Leben, *meine* Freiheit „als Frau“, für andere auch um die Beschränkung von Freiheit und Souveränität und damit um eine Relativierung und Neubestimmung unserer Werte angesichts der sog. Anderen in einer globalisierten Welt. Solche Ansammlungen divergierender Auffassungen dürfen nicht im Unbehagen stecken bleiben, sondern müssten wieder zu wirklichen Kontroversen gemacht werden. Kontroversen liegen ja nicht einfach vor, sondern sie müssen mit ihren konträren Sichten formuliert, exponiert, performiert werden, um überhaupt als kontroversenwürdig sichtbar und besprechbar zu werden.

¹⁷Peter Sloterdijk: Das Andere am Anderen, a.a.O., S.103

III. Neue Kontroversen

„Niemals seit dem Ende des 2. Weltkriegs ist das politische Denken im Westen so oberflächlich gewesen wie heute“¹⁸, schrieb kürzlich der amerikanische Geisteswissenschaftler Mark Lilla: Der Westen sei denkfaul geworden, ihm fehle es an Neugier und Phantasie, um die neue unordentliche Welt zu verstehen und begnüge sich damit, auf sein freiheitliches Dogma zu pochen. Wer heute über die alten Kontroversen spricht - die progressive Erzählung von einer befreienden Revolution und die konservative Erzählung von einer Wiederherstellung natürlicher Ordnungen -, „beschwört eine verlorene Welt herauf. Man versuche nur einmal, Studenten der Gegenwart – amerikanischen, europäischen, chinesischen - das grosse Drama des politischen und geistigen Lebens zwischen 1789 und 1989 zu vermitteln ... Sie ... empfinden einfach nicht mehr die Sogwirkung solcher Ideologien“.

Das Ausbleiben dieser Sogwirkung muss man nicht bedauern. Und politisches Denken ist nicht nur oberflächlicher geworden und die Welt nicht nur unordentlicher, sondern gewaltsamer. Aber Kriege sind Gewaltentscheidungen und – wie ich meine - keine Variante von Kontroversen. Kriege lassen die Waffen sprechen und nicht mehr den Diskurs, sie beschwören eine Alternativlosigkeit herauf, mit der das Sprechen wirkungs- und folgenlos bleibt. Gewalt ist stumm. Demgegenüber hatten nach dem Kalten Krieg viele Kommentatoren ein Ende der Spaltungen und die Chance einer Aussöhnung der unterschiedlichen Wege vorausgesehen. Sozialismus und Liberalismus, zwei Erben der Aufklärung, hatten sich in feindseliger Konkurrenz jeweils auf ihre Weise den Fortschrittsvorstellungen der Moderne verpflichtet gesehen, sie machten es arbeitsteilig. Der Osten strebte nach Gleichheit und missachtete das Prinzip der Selbstbestimmung, der Westen strebte nach Selbstbestimmung und missachtete das Prinzip der Gerechtigkeit. Zygmunt Bauman schrieb Ende der 90er Jahre: „Ich kann mir keine Gesellschaft vorstellen, die diese beiden Werte gänzlich aufgibt. Sobald die Idee der Gerechtigkeit und die der Selbstbestimmung einmal erfunden sind, ist es unmöglich, sie zu vergessen. Sie werden uns bis zum Ende der Welt verfolgen und bedrängen“¹⁹. Diese Erwartungen haben sich nicht bestätigt. Seit der grosse Utopieversuch des letzten Jahrhunderts, der Sozialismus als Staatssystem gescheitert war, war auch der Glaube verschwunden, dass sich die Menschen auf ein vorgedachtes Bild hin ändern lassen. Seither mache sich eine Abneigung gegen die Nötigungen der Ideen bemerkbar und mit dieser eine „Befreiung zur Realität“²⁰.

Diese sog. „Befreiung“ berücksichtigte allerdings nicht, dass das Idealbild der erwachsen gewordenen *mündigen* Bürger/innen zur leeren Formel wird, wenn der Politik die Kontrolle über Märkte und Unternehmen entgleitet, wenn das Kapital über die Politik herrscht, die Konzerne über die Staaten, wenn unternehmerische und staatliche Macht verschmelzen, wenn Politik zu einem gigantischen internationalen Spiel aus Verträgen, Gipfeln, Ausschüssen wird²¹. Dieses Volk kann das alles nicht mehr wirklich *verstehen*, geschweige denn in die Prozesse eingreifen²². Damit sind wir dessen beraubt, was politisches Denken ausmacht: uns ein eigenes Urteil zu bilden. Für ein solches Urteil haben wir heute manchmal kaum andere Grundlagen als diffusen Unwillen. So stellt sich immer wieder die Frage nach unserer Überforderung durch eine globalisierte Welt, die die Politik undurchschaubar macht, demokratische Grundsätze entleert und das Politische zurückdrängt. Kontroversen finden da keinen substantiellen Boden, der blosser Unwille hat noch nicht das Zeug zur Kontroverse. Jedenfalls greift der Vorwurf unser aller politischer Infantilisierung zu kurz, ebenso die Behauptung von Jean Ziegler, in der Demokratie es gäbe keine Ohnmacht²³. Im Fall der

¹⁸Mark Lilla: Freiheit ist nicht alles. In: Die ZEIT Nr.37, 6.9.2014

¹⁹Zygmunt Bauman: Ansichten der Postmoderne. Hamburg 1995, S.262

²⁰Joachim Fest: Der zerstörte Traum – Vom Ende des utopischen Zeitalters. Berlin 1991

²¹Kristin Ross: Demokratie zu verkaufen. In: Demokratie? Eine Debatte. Berlin 2012, S.97

²²Siehe: Demokratie? Eine Debatte. Mit Beiträgen von G.Agamben, A.Badiou u.a., Berlin 2012

²³Jean Ziegler: Es fehlt nur noch ein Funke. In: SPIEGEL Nr.2, 2015, S.44-46

globalen (ökonomischen) Abhängigkeiten handelt es sich m.E. um tatsächliche Ohnmachtserfahrungen, um wirkliche Überforderungen, von denen alle einschliesslich der politischen Klasse auf ihre Weise betroffen sind. Niemand blickt wirklich durch, nur geben das die allermeisten nicht zu.

Ist es aber auch Ausdruck von *Überforderung*, wenn dem europäischen Politikbetrieb zunehmend von Rechtsaussen bis hin zur sog. Mitte die Gefolgschaft aufgekündigt wird? Ist es Ausdruck von *Überforderung*, wenn diese Rechte sich zur Beheimatung ihrer selbst die ethnische Homogenität des eigenen Landes und seine Unabhängigkeit von einer Globalisierten Welt wünscht, wenn sie mit einem Durcheinander angstbesetzter Themen auftritt – Einwanderung, Flüchtlingspolitik, Islamisierung – Themen der Pegida-Bewegung und anderer? Den Leuten sei das alles über den Kopf gewachsen, heisst es, es handele sich um einen Gefühlsstau, der sich entladen müsse, und bei dieser Entladung werde beliebig und erfolgreich zum Thema Zuwanderung gegriffen, weil diese dem Gefühl des Bodenverlusts ein irgendwie passendes Motiv verleihe. „Wenig wissen, alles fühlen“²⁴: gefühlte Fremdheit, gefühlte Schwäche, gefühlte Islamisierung. Hat Pegida da etwas an die Oberfläche gebracht, das unter der Decke vorheriger Kontroversenlosigkeit geschwelt hatte? Handelt es sich also um die Wiederkehr totgeglaubter politischer *Kontroversen*, oder ist dieser Gefühls-Mix als wirkliche Kontroverse gar nicht ernst zu nehmen – weil einfach zu verschwommen, zu dumm, zu faktenresistent? - z.B. die Stimme von Passanten: „Wenn Frau Merkel meint, dass die alle nach Deutschland kommen sollen, dann soll sie die doch in die Uckermark holen. Da ist Platz genug“, und jede Menge Twitter-Eintragungen: „Wir wollen euch nicht!“ - „Verlassen Sie unser Land!“. Angesichts solcher Drohungen wird häufig auf eine Logik der Radikalisierung verwiesen, die ihren Grund in Bildungsmangel, Beschäftigungslosigkeit, Ghetto-Gefühlen, Perspektivlosigkeit habe. Das mediale Interesse richtet sich damit meist auf die Befindlichkeiten und „Ängste“ der Droher und weniger auf die Ängste, die denen zugemutet werden, denen die Drohungen gelten.

Handelt es sich hier einfach um „Gesprächsstörungen“, um indiskutable Ausfälle, die keiner wirklichen Kontroverse standhalten, weil ihr vernünftige Argumente fehlen?

Kontroversen sind ernst zu nehmende Widersprüche, die politisches Denken stimulieren und erweitern können. Sie brauchen gleichgewichtige Gegenüber, die sich auf einen gemeinsamen Gegenstand beziehen. *Kontroversen* sind notwendige Herausforderungen, Lernprozesse, die nicht zu umgehen und allen zumutbar sind: etwas was man können *kann*.

Überforderungen dagegen sind objektiv nicht zu bewältigende Lasten, die unsere geistigen und sonstigen Kapazitäten überschreiten, etwas, was man nicht können *kann*. Handelt es sich also bei den gegenwärtigen Entwicklungen um solcher Art *Überforderungen*? Oder sind das viel eher *Gefühle* der *Überforderung*, Gefühle, die man nicht wegargumentieren kann, Gefühle die sich auf alles ausbreiten, was verunsichert, ein Misstrauen gegen alles Widerspruchsreiche und Nicht-Eindeutige, eine Konjunktur einfacher Wahrheiten, die i.a. falsche Wahrheiten sind? In zynischer Variante heisst das bei Michel Houellebecq: Freiheit und Selbstbestimmung überfordern uns; Pflichten uns selbst und dem Gemeinwesen gegenüber sind eine unzumutbare Last; wir übergeben unsere Verantwortung gern einer höheren Macht: „Fuck autonomy“. Unmittelbar vor den Anschlägen auf Charlie Hebdo hatte der Autor des Romans „Unterwerfung“²⁵ noch gesagt, die Republik, die Aufklärung, der Laizismus, der Atheismus, das alles sei tot. Es lebe die fröhliche Herrschaft des Islam, um mit dieser der Seichtheit unsrer atheistischen und materialistischen modernen Existenz zu entkommen. Diese ironische Vision wurde zwar vorerst Lügen gestraft. Die Tage nach den Anschlägen in Paris gaben Einblick in das Gewicht, das eine Mehrheit in merkwürdig einhelliger Euphorie aufklärerischen Werten zusprach. „Europa war auf den Strassen“, um diese Werte zu verteidigen. In Paris wurden 120 000 Exemplare von Voltaires Abhandlung

²⁴Detlev Esslinger: Wenig wissen, alles fühlen. In: Süddeutsche Zeitung Nr.15, 20.1.2015, S.4

²⁵Michel Houellebecq: Unterwerfung. Köln 2015

„Über die Toleranz“ verkauft und zusammen mit Kugelschreibern und Stiften auf die Strassen gelegt, und auf einem Twitter-Foto trug sogar ein Neugeborenes eine „Je suis Charlie“-Armbinde. Gegen die Attacke auf das Selbstverständnis des Westens sollte also vorerst die Aufklärung mit ihren drei Pfeilern Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit siegen, ausserdem mit dem - in Frankreich besonders ernst genommenen - vierten Pfeiler Laizismus, der Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik.

In einem Interview von 1978²⁶ hatte Susan Sontag stellvertretend für viele gesagt, dass die wenigen wirklichen Grundsätze, die sie habe, alle dem späten achtzehnten und frühen neunzehnten Jahrhundert entstammen, dem sogenannten revolutionären Zeitalter: einem Vokabular, das damals entstand, Erwartungen und Gefühlen, die damals formuliert wurden: Vorstellungen von radikalem sozialen Veränderungen, von Individualität und Glück, die Idee von Menschen als freien, autonomen, rationalen Wesen.

Diese Ideale können Kontroversen des Zusammenlebens aber auch überdecken und verwischen, und so kommt man um die Dauerfrage nicht herum, wie tragend diese Werte in einer globalisierten Welt sind, in der wir miteinander zurecht kommen müssen - auch mit denen, die diese Ideale verachten oder sich von ihnen verachtet fühlen. Das *Freiheitsideal* wird nicht fertig mit Menschen, die eine Gefahr darstellen; das Ideal der Meinungsfreiheit wird nicht fertig mit Meinungen, die einem zuwider sind; das *Gleichheitsideal* schafft keine wirkliche Gerechtigkeit; das *Brüderlichkeitsideal* wird nicht fertig mit der Aufnahme von Flüchtlingen, die Zuflucht gerade da suchen, wo diese Werte gelten sollen; das Brüderlichkeitsideal trägt ausserdem nicht gerade dazu bei, alle Männer als meine „Brüder“ zu betrachten; der *Laizismus* wird nicht fertig mit der Wiederkehr eines tot geglaubten Gottes²⁷ und verträgt den weltweiten Export der grossen Trennung von Religion und Politik nicht; das religiöse *Toleranzgebot* wird nicht fertig mit einer aufgeklärten Gleichgültigkeit, die die Neutralisierung der eigenen Überzeugungen verlangt; Hass- und Rauswerfparolen nehmen gerade auch in sich besonders liberal verstehenden Ländern zu. Das stolze Bestehen auf liberalen Traditionen bleibt heute schwach gegenüber den Hoffnungen auf ein transnationales Europa, das Nationalismen abbauen sollte. Es bleibt auch schwach gegenüber einem wiedererstarkten Patriotismus, der wie ein WahrnehmungsfILTER fungiert. Er wird seiner harmlosen Gutmütigkeit beraubt, wenn er sich vermengt mit Ansprüchen, die sich auf absolute Authentizität und Glaubwürdigkeit berufen – nämlich auf den Wert „echter“ Gefühle, die man nicht zurückdrängen dürfe. Der Ruf „Das ist unsere Heimat!“ besteht nicht nur auf einem kleinbürgerlichen Idyll inmitten der grossen modernen Unordnung, sondern wird zum unverblühten Rassismus und Antisemitismus.

IV. Kontroversen zur Kohabitation: Pluralität, Souveränität und ein Denken von anderswo

Können wir uns damit trösten, dass unsere demokratischen Werte nichts anderes sind als Ziele im Wissen um deren Unerreichbarkeit, dass es sich also nicht nur um unvollendete, sondern auch um unvollendbare Ziele handelt, dass Demokratie sich vielleicht „... *stets nur als Protest verwirklichen*“ lässt?²⁸ Welchen Stellenwert geben die hochgehaltenen Werte der westlichen Tradition der Anwesenheit der sog. *Anderen*? Wie sind sie eigentlich repräsentiert im Verhältnis zu unseren Ansprüchen auf Selbstbehauptung, Selbstbestimmung, Autonomie, Glück? Um dieser Frage nachzugehen ist ein Sprung hin zu Grundfragen einer *Ethik der Kohabitation* notwendig, die m.E. in mancher Hinsicht über die aufklärerische Wertetradition hinausführen muss.

²⁶Susan Sontag: *The doors* und Dostojewski. Hamburg 2014, S.54

²⁷Mark Lilla: *Der Totgeglaubte Gott – Politik im Machtfeld der Religion*. München 2013

²⁸Wendy Brown: *Wir sind alle Demokraten ...* In: Giorgio Agamben / Alain Badiou u.a.: *Demokratie – Eine Debatte*. Frankfurt a.M. 2012, S.55-71, S.71

Die allgemeinste Grundlage der Überlegungen bildet das Prinzip der Pluralität, ein *vorgängiges* Prinzip, eine Existenzbedingung, die gegeben ist und die wir nicht entscheiden und die wir uns nicht aussuchen können. In diesem Sinne sprach Hannah Arendt von dem „im Plural geschaffenen Menschen“²⁹: geschaffen wurde nicht *der* Mensch, sondern wurden *die* Menschen. Leben heisst „unter Menschen weilen“, und dieses *inter homines esse* ereignet sich unter der Bedingung einer Pluralität, „in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, dass keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird“³⁰. Pluralität ist nicht nur eine Tatsache, sondern auch eine moralische und politische Forderung: wir sollen sie annehmen und wir müssen sie schützen. Die Bejahung der Pluralität ist also nicht gleichbedeutend mit der Bejahung eines erfundenen Gedankenexperiments, einem Versuch am lebenden Objekt, sondern ist die Bejahung der unabweisbaren Bedingung unserer Existenz, die von vornherein immer mit Andersheit konfrontiert und zugleich die Vermischung mit Andersheit, die Veränderung bewirkt. In dieser Sicht wäre die Ablehnung des Fremden und Anderen eine ablehnende Antwort auf die Pluralität selbst, eine Abwehr, die zunächst nichts anderes zeigt, als dass die Bejahung von Heterogenität und Anderssein, auch von Veränderung im Sinne von „Veränderung“ keine Selbstverständlichkeit ist.

Mit dieser Voraussetzung tun sich Kontroversen auf, die das Zusammenleben zerreißen können, von denen man ausserdem nicht immer wissen kann, inwieweit es sich um Überforderungen und um welcher Art Überforderungen handelt: Überforderungen durch Postulate, die Menschen selbst aufgestellt, sich selbst vorgesetzt haben, oder Überforderungen durch unsere Existenzbedingung selbst, die wir uns garnicht aussuchen können. Es sind Kontroversen z.B. zwischen Eigenansprüchen und ethischem Prinzip, zwischen subjektiven Gefühlen und objektiven Tatsachen, zwischen geschlossenen und offenen Identitäten, zwischen einem reinen exklusiven Nationalstaat und offenen Grenzen, zwischen einem ausgrenzenden und einem „weltoffenen“ Patriotismus³¹. Das sind auch Kontroversen zwischen einer *Familienanalogie* des Politischen einerseits, die das jeweilige Gemeinwesen zur völkischen Identität, zum homogenen Bevölkerungsblock, also zur „Familie“ machen möchte, und einem politischen *Freundschaftsbegriff* andererseits, der die Grundlage des Zusammenlebens im Aufeinandertreffen der Verschiedenen und Fremden, der nicht schon Vertrauten sieht. Während die Familien- oder Verwandtschaftsmetapher wie ein Schlagbaum wirkt, der die Grenze zwischen Zugehörigen und Nicht-Zugehörigen markiert, kann man in einer Freundschaft ohne Angst verschieden sein³². Die ins Politische transformierte Freundschaftsmetapher setzt also nicht auf den Zusammenhalt vorgegebener Identitäten und will kein familiales, fraglos vorgegebenes *Wir* schaffen. Sie setzt sich damit ab von den christlichen und aufklärerischen Brüderlichkeitsvorstellungen, die auf die Bindungsmächte von Geburt, Abstammung, (männlichem) Geschlecht, also auf sog. „natürliche“ Zusammengehörigkeit verweisen und gleichzeitig auf den Ausschluss derer, die nicht zur „Familie“ gehören.

Solche Kontroversen begleiten und irritieren eine Ethik der Kohabitation, die dem sozialen Verhalten und der Politik Grenzen setzen muss, um Menschen vor den schlimmsten Verletzungen zu schützen, die sie einander zufügen. Zu diesem Schutz gehört ein Denken nicht nur vom eigenen, sondern auch vom Anderen her. Man muss sich vorstellen, wie es wäre, an dessen Stelle zu sein. Zwar wäre es vermessen zu meinen, man könne sich restlos in Andere hineinzusetzen, man könne also vollständig „anderswo“ sein. Es wäre auch irrig zu meinen, man solle andere Standorte so übernehmen, als seien sie die eigenen. Aber der Blick von anderswo kann meine Kontinuität unterbrechen. Der Versuch, aus sich selbst herauszutreten und sich durch die Augen anderer zu

²⁹Hannah Arendt: *Vita activa*. München 19.., S.15

³⁰Ebd.

³¹Auf diesen „weltoffenen Patriotismus“ der Anständigen hatte man sich in den Gegendemos zu Pegida geeinigt (Kundgebung am Brandenburger Tor, 13.1.15).

³²Theodor W.Adorno: *Minima Moralia*. Frankfurt a.M. 1984, S.131

betrachten, kann konkrete, relevante, generalisierte Andere im eigenen Bewußtsein versammeln³³. Sie bevölkern fortan den inneren Raum, sie bleiben im Gedächtnis, sie reden weiter, sie beobachten, kommentieren, bedrängen einen. Sie werden zu „generalisierten Zuschauern“, die den Anspruch stellen, mich etwas anzugehen. Sie sind nicht nur Bereicherungen und Vielfaltsförderer meiner selbst, sondern sie muten mir etwas zu. Sie provozieren die Einsicht in eigene Blickbeschränkungen, sie weisen nicht nur auf die Ergänzungsbedürftigkeit des Subjekts hin, sondern auch auf dessen Verletzungsmacht gegenüber denen, die übersehen und wegkategorisiert werden.

Tzvetan Todorov schrieb in den neunziger Jahren: *"Vom Urteil dieses generalisierten Anderen hängt letztlich unser Verhalten ab"*³⁴. Dieser Satz wirft zumindest Fragen auf, er könnte so verstanden werden, als solle man das Urteil des Anderen *übernehmen*. Aber welches und wessen Urteil ist gemeint und welche Art Verhalten, das diesem Urteil folgen soll? Ein solcher Satz entstammt noch einer Zeit naiver Multikulturalismus-Vorstellungen, die im Bemühen um vorbehaltlose *Anerkennung* der Anderen die Orientierung verlor, ausserdem jedes Bestehen auf „eigenen Werten“ von vornherein einem Sieg der sog. Dominanzkultur zuschrieb. Das war eine Form von Unterwerfung, die Machtverhältnisse einfach umkehren wollte und die Frage übersprang, in welchem Verhältnis die Beteiligten zueinander stehen, inwieweit es sich um Macht/Gewaltverhältnisse – historische oder gegenwärtige – handelt, von welcher Seite aus wir also sprechen und handeln. Die Perspektive der Anderen aufnehmen heisst, sie zu bedenken und mitzudenken, nicht sie zu assimilieren, heisst, dass die Anderen zu unserer Gegenwart werden, zum Inhalt des eigenen Bewusstseins, heisst Vergegenwärtigung der Opfer, Nicht-Beschönigung jeglicher Gewalt, Tötungsverbot. Der Blick von anderswo enthebt uns also nicht des eigenen Urteils, sondern zeigt, dass die hochgehaltenen Eigenrechte ebenso wie die der anderen keine unantastbar festen Grössen sind, dass die eigenen Urteile tangiert werden und sich verändern müssen, wenn sie sich mit anderen Geschichten konfrontieren – und das können Veränderungen sein in Form von Differenzierungen, vielleicht in Form von Revisionen, vielleicht auch in Form von Bekräftigungen der eigenen Position³⁵.

Mit diesem Blick „von anderswo“ befasst sich Judith Butlers Buch „Am Scheideweg – Judentum und die Kritik am Zionismus“³⁶. Auf der Basis ausgewählter vor allem jüdischer Quellen geht es Butler um Grundlagen einer Ethik des pluralen Zusammenlebens verschiedener Herkunft, Religionen, Ethnien etc. und weist sie die Homogenität von Nationalstaaten, somit auch eine Zwei-Staaten-Lösung Israel - Palästina zurück. Im Februar 2013 hat Butler für dieses zionismuskritische Buch den Adorno-Preis der Stadt Frankfurt a.M. bekommen. Diese Preisvergabe ist bekanntlich vor allem in Deutschland und von jüdischer Seite aufs heftigste angegriffen worden³⁷.

³³z.B. Gitta Sereny: Am Abgrund: Gespräche mit dem Henker. Franz Stangl und die Morde von Treblinka. München 1995. Leni Riefenstahl: Memoiren 1902-1945/Memoiren 1945-1987. Frankfurt am Main 1995

³⁴ Tzvetan Todorov: Das Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie. Berlin 1996, S.32

³⁵Der Karrikaturenstreit konnte eine solche Stärkung bewirken: ob etwas Abschätziges gesagt und gedruckt werden kann, hängt davon ab, gegen wen die Attacke sich richtet: will man sich mit den Mächtigen anlegen – was immer schon das Motiv von Karrikaturen war - oder will man Diskriminierte noch mal diskriminieren? Charlie Hebdo hat sich in allererster Linie mit einer herrschenden Macht angelegt, dem Christentum.

³⁶Judith Butler: Am Scheideweg – Judentum und die Kritik am Zionismus. Frankfurt/New York 2013

³⁷Stellvertretend für andere wiederholte z.B. Micha Brumlik (Die schöne Seele irrt. In: ZEIT online, Nr.45, 1.10.2013) ein bekanntes Arsenal von Antisemitismus-Vorwürfen: es handele sich um das „antizionistischste Buch seit Jahren“, es verharmlose Hisbala und Hamas, es kolportiere Verschwörungstheorien über die Unterjochung der Araber, es verurteile die Siedungstätigkeit Israels als Fall von Kolonialismus etc. Brumlik kanzelte darüberhinaus Butlers Kompetenz ab, überhaupt zu jüdischen Traditionen Stellung zu beziehen. Ihre Ideen seien „schöngestig“, „lebensfremd“ und ignorant gegenüber der Realpolitik und der Geschichte des Holocaust. Er wirft Butler vor, sie verfüge nur über „geringe Kenntnisse“ der jüdischen Tradition, sie könne deswegen über eine „Ethik der Kohabitation“ nichts wesentliches beitragen, sie „versage auf ganzer Linie“, gerade auch auf dem Gebiet der politischen Philosophie, auf dem sie ja gerade überzeugen wolle. Sie würde sich weigern, die israelische Praxis als „notwendige Konsequenz aus der von Deutschland zu verantwortenden Ermordung von 6 Millionen Juden“ anzusehen. Sie interessiere sich für Hannah Arendt, weil Arendt auf Distanz zum ethnisch-jüdischen

Zu diesem Streit will ich hier nicht Stellung nehmen, vielmehr möchte ich einige exemplarische Aussagen zur Kohabitation aufnehmen, die Butler als nicht exklusiv jüdische oder israelspezifische Positionen herausstellt. Judith Butler ist amerikanische Jüdin und in jüdischen Gemeinschaften sozialisiert. Sie schreibt und denkt aus der Perspektive der Diaspora, und aus dieser Perspektive geht es ihr um die Konzeption einer Ethik des Zusammenlebens, die immer den Blick von anderswo verlangt und die m.E. zugleich über die Freundschaftsmetaphorik des Politischen hinausgeht. Denn der ins Politische transformierte Freundschaftsgedanke besteht ja implizit immer auf der Aktivität der eigenen Wahl, auf einer Selbsttätigkeit, mit der Menschen selbst entscheiden, mit wem sie sich zusammentun wollen und mit wem nicht, mit wem sie sprechen und handeln können und mit wem nicht, in wen sie sich hineinversetzen wollen und in wen nicht. Ein solcher Freundschaftsbegriff ist ein Symbol für den politischen Zusammenhang von Differenz und Freiheit³⁸: für *selbstgewählte* Verbindungen, für selbstentschiedene Bündnisse der Verschiedenen, für die Selbstermächtigung des Subjekts, wählen und entscheiden zu können. Diesen Anspruch auf Souveränität stellt Butler für ihre Konzeption des Zusammenlebens in Frage – und darin liegt m.E. das Provozierende ihres Textes.

Die Sicht „von anderswo her“, die jeder pluralen Kohabitation vorausgesetzt ist, bezieht Butler nämlich nicht nur auf diejenigen, mit denen man sich bei allem Anderssein verbunden fühlt oder verbunden hat, sondern ebenso auf die, mit denen man gar nichts zu tun hat oder zu tun haben will, die man weder kennt noch durchschaut³⁹. Die Sicht „von anderswo her“ bedeutet hier also nicht nur, dass ich antworte auf die, die ich mir *gewählt* habe, sondern auch, dass ich meine Wahl- und Selbstbestimmungsansprüche zurückstecken muss, dass mit den Ansprüchen der Anderen immer auch Forderungen auf mich zukommen, die gar nicht meine Wahl und Entscheidung sind: Die Sicht „von anderswo her“ räumt denen Platz ein, „*die 'nicht ich' sind und die mich damit über meinen Souveränitätsanspruch hinaustragen*“⁴⁰. Und Souveränität einzubüßen heisst bereit zu sein, „anders zu werden“, um menschlich zu sein⁴¹.

Butlers Bezugsrahmen, die Diaspora, ist eine Lebensform, die den Bezug zu Anderen, zu Nicht-Juden als „*Teil eines antiseparatistischen und nicht-identitären Denkens*“⁴² verlangt, den Kontakt mit dem, was ausser mir ist, die Bejahung des Andersseins auch für das eigene Selbst⁴³. Diaspora ist in diesem Verständnis keine geschichtliche Notlösung, sondern eine ethische Aufgabe, die bedeutet, „*sich von sich selbst zu trennen, hineingeworfensein in eine Welt ... in der man ... seinen Weg inmitten einer unumkehrbaren Heterogenität finden muss*“⁴⁴. Diese Loslösung von sich selbst macht Butler zur Grundlage einer „Ethik der Zerstreung“ – nicht nur im geografischen, sondern im ethischen Sinn -, zerstreutes Dasein wie zerstreutes Licht⁴⁵ - Voraussetzung einer anderen Gesellschaft, die neue Zugehörigkeitsformen schaffen kann, eines „*radikalen Potentials für ganz neue Formen von ... Politik jenseits des eifernden, unhaltbaren und verderblichen Kolonialismus, der sich selbst Demokratie nennt*“⁴⁶.

Pluralität, das vorgängige Verbundensein mit dem Leben anderer geht jeder Wahl voraus. Denen

Staatsprojekt und zur Vertreibung der Araber gegangen sei. Butler sei eine „Gesinnungsethikerin“, sie genieße „die Reinheit ihrer Überzeugungen und damit sich selbst“.

³⁸Christina Thürmer-Rohr: Freundschaft und Freiheit. In: Waltraud Meints / Michael Daxner / Gerhard Kraiker (Hsg.): Raum der Freiheit. Bielefeld 2009, S.33-55

³⁹Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt a. M., 2003

⁴⁰Judith Butler: Am Scheideweg, a.a.O., S.19

⁴¹Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt, a.a.O., S.144

⁴²Judith Butler: Am Scheideweg a.a.O., S.32

⁴³Judith Butler: Am Scheideweg, a.a.O., S.144

⁴⁴Judith Butler: Am Scheideweg, a.a.O., S.26

⁴⁵Judith Butler: Am Scheideweg, a.a.O., S.147

⁴⁶Judith Butler: Am Scheideweg, a.a.O., S.37

Platz einzuräumen, die „nicht ich“ sind, durchkreuzt diese Wahl. Butler formuliert diesen Gedanken in passivischen Wendungen – über sich selbst hinausgetragenwerden, über den eigenen Souveränitätsanspruch hinausgetragenwerden, in meinem Selbstsein herausgefordertwerden, vom Anderen herausgerufenwerden, Enteignetwerden - , diese Wendungen signalisieren, dass ich angesichts der Existenz der Anderen das Recht auf Souveränität einschränke oder abgebe, von ihm enteignet bin. Die Freiwilligkeit, der eigene Wille zur Selbstentscheidung und Selbstidentität, zur Freiheit des Subjekts steht gegenüber der Koexistenz der Anderen in Frage. Verantwortung ist *„keine Frage der Kultivierung eines Willens, sondern der Anerkennung einer unwillentlichen Empfänglichkeit als Quelle der Offenheit für den Anderen“*⁴⁷.

Vorstellungen vom „Auserwähltsein“ der eigenen oder anderer Volksgruppen ist – wie Arendt sagte – eine „Version rassistischen Aberglaubens“⁴⁸. „Wir“ sind alle nicht auserwählt, und wir können auch nicht auswählen. Der Grundsatz *„Wir leben nicht nur mit denen, die wir uns nicht ausgesucht haben ... , sondern wir sind auch verpflichtet, deren Leben und die Pluralität, zu der es gehört, zu schützen“*⁴⁹, dieser Grundsatz spricht allen das Recht ab, über das Dasein der verschiedenen Erdbewohner zu entscheiden; er macht alle zu Bewohnern, auch wenn vielleicht nicht alle dies billigen; er verlangt die Vergegenwärtigung auch derer, die ich vielleicht nicht wählen würde, falls ich die Wahl hätte; er verlangt die Vergegenwärtigung auch derer, die gesichtslos⁵⁰ erscheinen, weil sie – hinter Mauern - unsichtbar bleiben; er verlangt das Betrauern auch derer, die als nicht betrauerbar gelten, weil sie als Nicht-Gleichwertige im eigenen Horizont gar nicht auftauchen; er schränkt die eigene freie Verfügung über Art und Zusammensetzung unserer Gegenüber ein; er verlangt die Zurückstellung persönlicher Zuneigungen und Abneigungen; er verlangt, Freundschaftlichkeit nicht zum einzigen Maßstab der Zwischenmenschlichkeit zu machen; er verlangt die Suche nach Wegen mit den *vorhandenen* Menschen, die wie ich in der Welt anwesend sind, auch mit den schlummernden oder agierenden Gefährdern⁵¹, denen man vielleicht lieber nicht begegnen würde. Dieses Anderswo ist nicht unbedingt ein besonders wertvoller bereichernder Ort, sondern ein Ort, dem ich mich nicht verweigern kann, ein Ort ausser mir, ein Ort des Nicht-Ichs, ein Ort wo man hingehört und wo jeder hingehört, ohne dass er irgendeinem gehört, weil alle hier fremd sind.

Diese Konzeption des Zusammenlebens erweitert die Ansprüche von Anderen, ihr Recht auf Differenz und die eigene Verantwortung in ein schier unendliches Spektrum, eine Erweiterung, die kennzeichnend ist für die Abstraktheit eines uneingeschränkten ethischen Prinzips. Auf den Vorwurf, diese Gedanken seien in ihrer Abstraktheit realitätsfremd, konterte Butler mit dem Argument, Politik und Philosophie seien für sie keine getrennten Sphären, auch der Pazifismus z.B. gelte als unrealistisch und lebensfremd - aber würden wir eine Welt ohne Pazifismus wollen? Wie auch immer stellt sich die Frage nach Überforderungen. Wird die Globalisierung der Pluralitätsforderung zu einer Zumutung, der wir nicht mehr folgen wollen oder können? Können diese Forderungen nicht gerade das Gegenteil stärken, den Ruf nach dem Eigenen und Gleichen, nach übersichtlicher Behausung und nationaler Einhegung? Bedeutet die Entbindung vom Geist der Freundschaftlichkeit und ihrem sympathiegetragenen Eros, dass sich das Verhältnis zu den Anderen so weit anonymisieren muss, dass er seine Emotionalität und Bindungskraft verliert und das ethische Prinzip in seiner Reinheit zum papiernem „Projekt“ wird?

Solche Einwände kann man z.B. dem neuesten Werk Martha Nussbaums entnehmen, der langjährigen Antipodin Butlers, die ihr immer schon Realitätsferne, rigorose Ansprüche, Häufung

⁴⁷Judith Butler: Am Scheideweg, a.a.O., S.58

⁴⁸Zit. in: Judith Butler: Am Scheideweg; a.a.O., S.164

⁴⁹Judith Butler: Am Scheideweg – Judentum und die Kritik am Zionismus. Frankfurt/New York 2013, S.179

⁵⁰Judith Butler: Am Scheideweg, a.a.O., S.52 ff.

⁵¹Christina Thürmer-Rohr: Albtraum Utopie. In: Monika Egger/Jacqueline Sonogo (Hg.): FAMA – 30 Jahre feministische Theologie. Zürich 2014, S.208-212

von Fragen statt lebbarer Antworten und vieles andere mehr vorgeworfen hat. In ihrem neusten Buch über „politische Emotionen“ liefert Nussbaum ein prominentes Plädoyer für „starke Gefühle“, die, wie sie findet, in der Familie entwickelt werden und sich auf Prinzipien einer gerechten Nation übertragen lassen⁵², für eine „aus Liebe hervorgegangene Moral“⁵³, die mit Hilfe pädagogischer, politischer, künstlerischer, rhetorischer Anstrengungen zur Basis des Zusammenhalts des Landes, in dem man lebt, werden soll. Nussbaums Interesse richtet sich dabei ganz unverblümt auf einen Patriotismus, der schon den Schulkindern zu vermittelt ist⁵⁴: Unterweisung in Vaterlandsliebe. „Damit Menschen etwas lieben, müssen sie es als 'ihr eigenes' betrachten und am besten auch als 'das einzige', das sie haben“. Menschen „müssen dazu gebracht werden, den Gegenstand der potentiellen Fürsorge irgendwie als den 'ihrigen' zu betrachten“⁵⁵.

Das ist nun ziemlich genau das Gegenstück eines Denkens von anderswo, von dem zuvor die Rede war. Diese Selbstzentrierung zeugt von einem höchst konventionellen Verständnis des Zusammenlebens, dessen unverrückbar stabiler Maßstab das Nahe und Vertraute bleiben soll, das was mir und uns gehört, die Liebe zum mir *eigenen*, die nun hin zum nationalen Wir, zur Liebe zur Nation⁵⁶ verlängerbar sei. Diese Fokussierung auf die mir *Zugehörigen*, auf ihr und mein Wohlergehen⁵⁷ lässt keinen Raum und keinen Zugang für sog. Andere, die in den familial vorgefertigten und familial begrenzten Liebeserfahrungen gar nicht vorkamen. Solche Gefühlsförderungen, die nationale Gefühle an kindlich Liebeserfahrungen anbinden wollen und dabei in aller Selbstverständlichkeit am Eigeninteresses festhalten, sind eher Wege zur Herrschaftssicherung als zum Herrschaftsabbau, und stehen für eine Ideologie, die solche Art Gefühle über eine Ethik stellt, die den Nationalismus als einen Ort der Liebe gerade zurückweist.

Hannah Arendt schlug andere Töne an: In Arendts Freundschaftsmetapher des Politischen ging es nicht um die Bedeutung politischer oder anderer Gefühle, sondern um die Bedeutung des Gesprächs. Das Gespräch ist am Leben zu halten und nie zu Ende zu bringen. Arendt sprach auch nicht von der „Liebe zu den Menschen“, auch nicht von der Liebe zu einer Nation⁵⁸, sondern von der „Liebe zur Welt“ - ein emphatisches Wort, das auf jenes zerbrechliche und riskante Gebilde von Menschenhand und Menschengestalt verweist, eine Welt, die allen gehört und die alle beheimaten soll und in der auch das „ungewollte Zusammenleben“ zur Bedingung pluralen Lebens gehört⁵⁹. Daraus ergibt sich eine Konzeption sozialer Bezüge und politischer Pflichten, die die Bejahung der Heterogenität unausweichlich macht und über den Nationalismus hinausführt. In dieser Welt bleibt das Sprechen unersetzbar, konkret, alltäglich und unspektakulär, ein Sprechen, das die menschliche Fähigkeit zu einer „denkenden Zuwendung“ zu dem, was ausser mir ist, beansprucht. - ein Anspruch, der nachvollziehen will, was es bedeutet, wenn Menschen aus dieser Welt herausgestoßen werden, wenn die gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht und Menschen allein auf sich selbst zurückgeworfen sind⁶⁰.

Im Epilog ihres Eichmann-Buches hatte Hannah Arendt in ihrer fingierten Rede an den Angeklagten gesagt: „*Sie (haben) eine Politik gefördert und mitverwirklicht, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie und Ihre Vorgesetzten das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer*

⁵²Martha Nussbaum: Politische Emotionen. Berlin 2014, S.23

⁵³Martha Nussbaum: Politische Emotionen, a.a.O., S.268

⁵⁴Martha Nussbaum: Politische Emotionen, a.a.O., S.378

⁵⁵Martha Nussbaum; Politische Emotionen, a.a.O., S.335

⁵⁶Martha Nussbaum: Politische Emotionen, a.a.O., S.377

⁵⁷Martha Nussbaum: Politische Emotionen, a.a.O., S.599

⁵⁸Hannah Arendt: Brief an Gerhard Scholem. In: Ich will verstehen. München 1996, S.30f.

⁵⁹Judith Butler: Am Scheideweg, a.a.O., S.59

⁶⁰Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1993, S.728 f.

nicht“⁶¹. Eichmanns Verbrechen bestand darin, dass er sich das Recht nahm, eine solche Entscheidung zu fällen – die Freiheit zum Völkermord. „*Das ist der Grund, der einzige Grund, dass Sie sterben müssen*“ (ebd.). In dieser archaischen Formulierung der Todesstrafe meint Butler zwei Stimmen in Arendt herauszuhören: die Stimme des israelischen Gerichts, die Arendt als eine Stimme der Vergeltung eigentlich ablehnte, und die zweite Stimme ihres eigenen Urteils, gesetzt in unausgesprochene Anführungszeichen, die es ihr erlauben, die Todesstrafe auszusprechen, ohne sie eigentlich auszusprechen: in Butlers Interpretation handelt es sich hier um eine „Inszenierung der Pluralität“, in der der Widerstreit zweier Stimmen zum pluralisierten Richter wird (198) und die Position mehrdeutig macht - eine Labilität und Gespaltenheit der Stimme, die von unterschiedlichen Auffassungen bevölkert ist, gemischt mit anderen Stimmen - Eichmann tot sehen wollen, (195) auch wenn das nicht rechtmäßig wäre, den Angriff auf die Pluralität der Menschheit als solcher verurteilen, auch wenn die Richter diese Begründung nicht gewagt haben, ein eigenes Urteil aussprechen, auch wenn es nicht „sauber“ ist.

Zu ergänzen ist, dass Arendts Epilog vor diesem zweideutigen Urteilsspruch einen weiteren Satz enthält, auf den Butler merkwürdigerweise nicht eingegangen ist: er lautet: „*Keinem Angehörigen des Menschengeschlechts kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zusammen zu bewohnen*“ (ebd.). In diesem Satz geht es Arendt um den Zustand der Lebenden. Ihnen sind die Taten nicht zuzumuten, weil sie mit ihnen nicht fertig werden können, der Lebenden, deren Anfreundung mit der Welt gefährdet oder unmöglich würde, wenn die Genozid-Idee weiterhin zur Welt gehörten würde. Arendt rettet die Lebenden, damit sie (nach dem Holocaust) den Weg zu einer Wiederanfreundung mit der Welt finden können. Diese Begründung ist ein Schlüssel, um die Bedeutung zu verstehen, die Arendt dem Zustand einer pluralen Welt gibt – einer Welt, die zu erneuern ist⁶².

Zusammenfassend:

Kontroversen sind eine Sache des Diskurses, des Sprechens, der Auseinandersetzung, des sprachlichen Streits, des inneren Dialogs und des öffentlichen Denkens. Sie münden nicht automatisch in pragmatischen Schlussfolgerungen und realpolitischen Vorschlägen. Die ethischen Gebote, um die sie kreisen, können das Handeln nicht erzwingen. Aber sie sind „*Anlass für einen Kampf mit dem Gebot selbst*“⁶³. In solchen Kontroversen geht es nicht einfach um einen kognitiven Akt, d.h. nicht um die blosse Sichtung der anderen Seite einer Medaille, die man nur umdrehen muss, um auch die übersehene Seite zur Kenntnis zu nehmen, sondern es geht um das Sichtbarmachen dessen, was durch normative Gewalt übersehen und nicht mitgedacht werden *soll*, um eine Demontage herrschender Positionen, die sich selbst andauernd im Recht und Ausblendungsrecht sehen. Unsere Souveränität durch den Blick von anderswo einzuschränken bedeutet Herrschaftsabbau und Herrschaftskritik. Und deren Postulate können uns im Kern treffen, sie verletzen das eigene Selbstbild.

Sie enthalten Kontroversen zur Frage, was Herrschaftskritik heißen kann: Kontroversen zum Widerspruch von Selbstbestimmung einerseits und Selbstbegrenzung andererseits, von uneingeschränkter Verteidigung unserer Werte und Zurücknahme ihrer Herrschaftsansprüche. Diese Kontroversen entzünden sich heute an einer Pluralität, die eine Mischung mit Andersheit bewerkstelligt und uns zwingt, auch Uneindeutigkeiten des eigenen Urteils in Kauf zu nehmen – allerdings nicht den Verzicht auf das eigene Urteil. Das Denken von anderswo pluralisiert das eigene Urteil, macht es mehrdimensional, auch zwiespältig, vielleicht unsauber, macht es aber nicht

⁶¹Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem, a.a.O., S.329

⁶²Christina Thürmer-Rohr: Anfreundung mit der Welt – Jenseits des Brüderlichkeitsprinzips. In: Heike Kahlert / Claudia Lenz (Hsg.): Die Neubestimmung der Politischen – Denkbewegungen im Dialog mit Hannah Arendt. Königstein / Taunus 2001, S.151f.

⁶³Judith Butler: Am Scheideweg, a.a.O., S.102

überflüssig, sondern fordert es neu heraus. Wir sind also nicht der Entscheidung darüber enthoben, wo und wann und wem gegenüber Souveränitätsansprüche aufrechtzuerhalten sind und wo und wem gegenüber sie aufgegeben werden müssen, woran wir festhalten sollten und wovon wir uns verabschieden müssen. Die Pluralisierung der Stimmen ruft so wiederum unendliche Kontroversen hervor, die immer wieder neu unser Urteil brauchen – auch ungesichert, vielleicht schwankend.