

Zeitschrift für Praktische Philosophie

**Doppelblind begutachtet und
vollständig Open Access**

**Band 9 – Heft 2
2022**

www.praktische-philosophie.org

HerausgeberInnen

Sarah Bianchi – Birgit Beck
Karoline Reinhardt – Mark Schweda
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

Wissenschaftlicher Beirat

Christine Abbt – Thomas Bedorf
Monika Betzler – Hauke Brunkhorst – Frank Dietrich
Johannes Drerup – Annette Dufner – Franziska Dübgen
Marcus Düwell – Orsolya Friedrich – Stefan Gosepath
Herwig Grimm – Henning Hahn – Martin Hartmann
Tim Henning – Lisa Herzog – Elisabeth Holzleithner
Markus Huppenbauer – Angela Kallhoff – Stephan Kirste
Nikolaus Knoepffler – Jörg Löschke – Kirsten Meyer
Lukas Meyer – Corinna Mieth – Christian Neuhäuser
Elif Özmen – Dietmar von der Pfordten – Thomas Pogge
Michael Reder – Peter Schaber – Hans-Bernhard Schmid
Hans-Christoph Schmidt am Busch – Thomas Schramme
Judith Simon – Markus Stepanians – Ralf Stoecker
Dieter Thomä – Micha Werner

Impressum

Erscheinungsweise: 2 Ausgaben pro Jahr

Kontakt: praktische.philosophie@sbg.ac.at

Homepage: www.praktische-philosophie.org

Verlagsort: Salzburg

ISSN: 2409-9961

Universität Salzburg

Zentrum für Ethik und Armutsforschung

Mönchsberg 2a

5020 Salzburg

Österreich

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz:



gefördert von der



**PARIS
LODRON
UNIVERSITÄT
SALZBURG**

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

Unter dem und wider den ‚Bann des Einheitsprinzips‘ – Adornos Beitrag zum Zusammenhang von Identifizierungsmacht, Subjektbildung und Affekt <i>Sarah Bianchi</i>	15
(Moralisch) Guter Sex: Eine Kritik am Zustimmungsmodell <i>Hilkje C. Hänel</i>	49
(Un)Moralische Emotionen & <i>Westernsplaining</i> <i>Carina Pape</i>	79

Verschwörungserzählungen

Einleitung <i>Nils Baratella, Alexander Max Bauer, Helena Esther Grass, Stephan Kornmesser</i>	105
Verschwörungserzählungen im Kontext der Wissenschaftsleugnung. Merkmale und Kritikverfahren aus wissenschaftstheoretischer Warte <i>Thomas Heichele</i>	113
Alethische und Narrative Modelle von Verschwörungstheorien <i>David Heering</i>	143
Die Verschwörungserzählung als profanisierte Hinterwelt <i>Viet Anh Nguyen Duc</i>	175
Demokratie und Verschwörungstheorien. Eine unfreiwillige Partnerschaft? <i>Lucas von Ramin</i>	199
Mit MarxVac gegen Verschwörungserzählungen? Zu möglicherweise immunisierenden Effekten marxistischer Gesellschaftsanalyse <i>Steffen Göths</i>	227

Redefreiheit und Kritik: Müssen wir alles tolerieren, was andere sagen?

Einleitung	243
<i>Christiane Turza</i>	
Grundzüge einer demokratischen Ethik der freien (Wider-)Rede	253
<i>Marie-Luisa Frick</i>	
Redefreiheit als Befähigung zur öffentlichen Rede	277
<i>Christoph J. Merdes</i>	
Gegenrede. Solidarität, Komplizenschaft, politische Partizipation	303
<i>Silvia Donzelli</i>	
Dekoloniale Ethik und die Grenzen der Redefreiheit – Enrique Dussels Ethik der Befreiung und die Pflicht zur Kritik an materieller und diskursiver Ausgrenzung	333
<i>Stefan Knauß</i>	
Frei reden dürfen, aber es doch nicht sollen? Zum moralistischen Anspruch der <i>Political Correctness</i>	351
<i>Tim F. Huttel</i>	
Sind „vulnerable Gruppen“ vor Kritik zu schützen? Die Funktionen der Redefreiheit für die liberale Demokratie und die Ideologisierung der Vulnerabilität	375
<i>Maria-Sibylla Lotter</i>	
Vom Umgang mit Spielverderber:innen. Überlegungen zum Diskurs mit der extremen Rechte	399
<i>Stefan Pfleghard</i>	

Über die Zeitschrift

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) ist ein vollständig kostenlos zugängliches Publikationsorgan für Arbeiten aus allen Bereichen der praktischen Philosophie, die in ihrem Themenbereich einen wertvollen Beitrag zur vorhandenen Literatur darstellen. Die ZfPP ist offen für alle Schulen, Inhalte und Arbeitsweisen, sofern diese den wissenschaftlichen Qualitätskriterien genügen. Neben historisch orientierten und systematischen Arbeiten sind auch solche möglich, die den Mainstream der Theorien und Theoriebricolagen verlassen und neue, innovative Wege einschlagen.

Die ZfPP versteht sich dabei einer offenen, inklusiven, nicht-diskriminierenden und transparenten Arbeit verpflichtet. Auf diese Weise will sie dafür Sorge tragen, dass der Austausch innerhalb aber auch zwischen unterschiedlichen Fachrichtungen und Themengebieten ermöglicht wird. Interdisziplinäre Ansätze und innovative Vorgehensweisen sollen gefördert werden, jüngere KollegInnen und solche, die über keine universitäre Anbindung verfügen, sollen ebenso ihren Platz finden können wie etablierte KollegInnen.

Abstracting und Indizierung

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) ist zur Zeit in folgenden Datenbanken indiziert und auffindbar:

- Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- European Reference Index for the Humanities (ERIH-PLUS)
- E-Plus
- Google Scholar
- PhilPapers
- Philosophers' Index
- SCOPUS
- Ulrichsweb
- WorldCat
- Zeitschriftendatenbank (ZDB)Open Access

Open Access

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat der Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) sind davon überzeugt, dass Open Access, also das kostenlose veröffentlichen und lesen wissenschaftlicher Beiträge wichtig sind und die Zukunft des wissenschaftlichen Publizierens darstellen.

Open Access ist relevant für diejenigen, die philosophische Texte schreiben, weil es ihnen erlaubt, die Ergebnisse ihrer Arbeit einem möglichst großen Publikum und ohne weitere Kosten zugänglich zu machen. Open Access ist wichtig für die LeserInnen, also sowohl KollegInnen als auch interessierte Personen außerhalb der Universität, da diese so einen einfachen und kostenlosen Zugang zu Forschungsergebnissen erhalten. Insbesondere LeserInnen außerhalb der Universität und solche, die dort nur prekär angebunden sind, haben oftmals nur eingeschränkte Möglichkeiten, wissenschaftliche Beiträge zu rezipieren.

Open Access bedeutet aber nicht, dass keine Kosten anfallen. Kosten entstehen u.a. für die technische Umsetzung (Hosting, Webaufttritt, Indizierung), Bewerbung, Lektorat und Layout sowie natürlich die Personalkosten auf Seiten der HerausgeberInnen aber auch der AutorInnen und GutachterInnen, unzählige Stunden investieren. Die direkten Kosten werden zur Zeit großteils von der Universität Salzburg getragen, wofür wir sehr dankbar sind.

Alle Beiträge in der ZfPP erscheinen unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

AutorInnen, die in der ZfPP publizieren möchten, stimmen daher auch den folgenden Bedingungen zu:

- Die AutorInnen behalten das Copyright und erlauben der Zeitschrift die Erstveröffentlichung unter einer Creative Commons Namensnennung Lizenz, die es anderen erlaubt, die Arbeit unter Nennung der AutorInnenschaft und der Erstpublikation in dieser Zeitschrift zu verwenden.
- Die AutorInnen können zusätzliche Verträge für die nicht-exklusive Verbreitung der in der Zeitschrift veröffentlichten Version ihrer Arbeit unter Nennung der Erstpublikation in dieser Zeitschrift eingehen (z. B. sie in Sammelpublikation oder einem Buch veröffentlichen).

- Die AutorInnen werden dazu ermutigt, ihre Arbeit parallel zur Einreichung bei dieser Zeitschrift online zu veröffentlichen (z. B. auf den Homepages von Institutionen oder auf ihrer eigenen Homepage), weil so produktive Austauschprozesse wie auch eine frühe und erweiterte Bezugnahme auf das veröffentlichte Werk gefördert werden.

Doppelblinde Begutachtung

Die Qualität der Veröffentlichungen in der Zeitschrift für Praktische Philosophie werden durch ein doppelt-blindes Begutachtungsverfahren durch ExpertInnen sichergestellt. Doppelblind bedeutet, dass sowohl für die AutorInnen unbekannt bleibt, wer den Beitrag begutachtet, als auch umgekehrt, dass für die GutachterInnen unbekannt bleibt, wessen Beitrag von ihnen begutachtet wird. Zu jedem Beitrag werden nach Durchsicht durch die HerausgeberInnen in der Regel zwei externe Gutachten eingeholt, in manchen Fällen auch mehr. Die GutachterInnen verwenden für die Begutachtung ein Formular.

Wir bemühen uns, eine Entscheidung innerhalb von 8 bis 12 Wochen zu treffen. Manchmal dauert es jedoch etwas länger, da wir auf Gutachten warten oder zusätzliche Gutachten einholen müssen.

Es ist das Ziel der ZfPP den Begutachtungsprozess konstruktiv und transparent zu gestalten. Daher geben wir auch alle Gutachten, die wir erhalten, weiter, damit die Publikationsentscheidung für die AutorInnen nachvollziehbar wird und diese, auch im Falle einer Ablehnung, hilfreiche Hinweise für die Weiterentwicklung ihrer Arbeit erhalten.

Wir haben deshalb auch einen Leitfaden für GutachterInnen erstellt, den diese erhalten.

Einreichung

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat freuen sich über die Einreichung von Aufsätzen für die offene Sektion. Wir sind bemüht diesen Prozess fair, transparent, konstruktiv und rasch durchzuführen. Jeder Beitrag wird nach einer Prüfung durch die HerausgeberInnen einem doppelt-blinden Begutachtungsverfahren unterzogen, d. h. er wird an zwei externe GutachterInnen geschickt, die die Identität der oder die AutorIn nicht

kennen. Die GutachterInnen erhalten dafür ein Formular und sollen in der Regel innerhalb von vier bis sechs Wochen ihr Gutachten abliefern. Die GutachterInnen erhalten auch einen Leitfaden für die Erstellung von Gutachten.

Alle Beiträge, sowohl für die offene Sektion als auch für Schwerpunkte, sind auf elektronischem Weg über das Formular auf dieser Seite einzureichen.

Nach der Annahme eines Textes zur Veröffentlichung übernimmt die ZfPP ein professionelles Lektorat und Layout für den Beitrag. Die oder der AutorIn erhält jedenfalls die Fahren zur Durchsicht. Sollten Sie Fragen haben oder Schwierigkeiten auftreten kontaktieren Sie die HerausgeberInnen bitte per E-Mail (praktische.philosophie@sbg.ac.at).

Wir bitten bei der Einreichung folgende Hinweise zu beachten:

1. Beiträge sollten in der Regel zwischen 40.000 und 60.000 Zeichen inkl. Leerzeichen umfassen.
2. Dem Text ist ein deutscher und ein englischer Abstract im Umfang von 350 Wörtern inkl. fünf Schlagwörter voranzustellen.
3. Der Beitrag sollte bisher unveröffentlicht und auch bei keiner anderen Zeitschrift eingereicht worden sein.
4. Falls der Text eine Übersetzung eines bereits erschienen Textes ist, bitten wir, dies anzugeben.
5. Die ZfPP veröffentlicht nur Beiträge in deutscher Sprache!
6. Einreichungen im Rahmen eines Schwerpunktes sollten in der Regel zuerst an die SchwerpunkttherausgeberInnen geschickt werden, jedenfalls ist ein entsprechender Hinweis nötig, damit der Beitrag richtig zugeordnet werden kann.
7. Die Datei ist im Format Microsoft Word, RTF oder WordPerfect einzureichen.
8. Alle Beiträge in der ZfPP verwenden eine Zitation im Text (Autorin Datum, Seitenzahlen), die dem Standard des Chicago Manual of Style folgen. Eine Vorlage für das Literaturverzeichnis ist hier als PDF. Eine ausführliche Beschreibung des Zitationsstils: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-2.html.
9. Wir erwarten, dass alle Beiträge, die zur Publikation angenommen werden, von den AutorInnen entsprechend diesen Standards forma-

tiert sind. Bitte verwenden Sie keine Endnoten, sondern Fußnoten und diese möglichst sparsam.

10. Soweit vorhanden, sind den Literaturangaben URLs oder die DOI (Digital Object Identifier) beizufügen.
11. Der Text liegt mit einfachem Zeilenabstand vor, Schriftgröße 12, gegebenenfalls kursiv, nicht unterstrichen (mit Ausnahme der URL-Adressen); alle Illustrationen, Grafiken und Tabellen sind an geeigneter Stelle im Text eingefügt und nicht am Textende.

Schwerpunkte

In jeder Ausgabe der ZfPP werden neben der offenen Sektion ein bis zwei Schwerpunkte veröffentlicht, die drei bis sechs Aufsätze umfassen. Jeder Schwerpunkt wird von einem/einer eigenen GastherausgeberIn betreut, der/die für die inhaltliche Konzeption und die Einwerbung der Beiträge verantwortlich ist. Schwerpunkte sollen auch die Möglichkeit bieten, unterrepräsentierte Themen in den Diskurs zu bringen. Gerne diskutieren wir mit potentiellen SchwerpunktherausgeberInnen über Ideen. Einen Leitfaden für SchwerpunktherausgeberInnen finden Sie hier (https://www.praktische-philosophie.org/uploads/8/0/5/2/80520134/leitfaden_gastherausgeberinnen_zfpp.pdf).

Auch alle Aufsätze, die im Rahmen von Schwerpunkten erscheinen, werden einem doppelt-blinden Begutachtungsverfahren unterzogen und müssen den Richtlinien für die offene Sektion entsprechen.

Die HerausgeberInnen freuen sich über Vorschläge für Schwerpunkte mit samt einer Darstellung des Themas (750–1000 Wörter) und der anvisierten Beiträge (Anzahl, Ausrichtung). Wir ermuntern insbesondere auch jüngere KollegInnen, Vorschläge für Schwerpunkte einzureichen. Die HerausgeberInnen unterstützen deren Umsetzung soweit wie möglich. Vorschläge für Schwerpunkte sind auf elektronischem Weg über das Formular auf dieser Seite einzureichen: <https://www.praktische-philosophie.org/schwerpunkte.html>.

Beiträge für Schwerpunkte sollten mit den jeweiligen HerausgeberInnen des Schwerpunkts abgesprochen werden und über das Formular auf der Seite „Aufsätze“ eingereicht werden (<https://www.praktische-philosophie.org/aufsaeetze.html>).

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir freuen uns, die zweite Ausgabe 2022 der Zeitschrift für Praktische Philosophie vorlegen zu können, die wegen technischer Schwierigkeiten leider mit großer Verspätung erscheint. Neben drei Beiträgen in der offenen Sektion beinhaltet die aktuelle Ausgabe zwei Schwerpunkte. Nils Baratella, Alexander Max Bauer, Helena Esther Grass und Stephan Kornmesser haben einen Schwerpunkt zu „Verschwörungserzählungen“ betreut. Ein verwandtes Thema greift der Schwerpunkt auf, für den Christiane Turza verantwortlich zeichnet: „Redefreiheit und Kritik: Müssen wir alles tolerieren, was andere sagen?“. Verschwörungen und Verschwörungserzählungen als auch Redefreiheit und Toleranz sind in den letzten Jahren, verstärkt durch die COVID-19 Pandemie, Gegenstand wissenschaftlicher, philosophischer und politischer sowie öffentlicher Debatten geworden. Sich ihnen vertieft zu widmen, ist ein besonderes Verdienst dieser beiden Schwerpunkte.

Neben den Autorinnen und Autoren danken wir insbesondere den Gutachterinnen und Gutachtern, die sich die Mühe machen, die eingereichten Texte gründlich zu lesen und zu kommentieren, und auf diese Weise sicherstellen, dass die ZfPP ihren hohen Qualitätsansprüchen gerecht wird. Wir danken dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Salzburg für die finanzielle Unterstützung zur Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

Mit dieser Ausgabe verabschieden wir auch Mark Schweda, der sich aus dem Kreis der Herausgeber:innen zurückzieht. Wir danken ihm herzlich für seine Zeit und sein Engagement!

Die Herausgeber:innen

*Sarah Bianchi, Birgit Beck, Karoline Reinhardt
Gottfried Schweiger & Michael Zichy*

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Unter dem und wider den ‚Bann des Einheitsprinzips‘ – Adornos Beitrag zum Zusammenhang von Identifizierungsmacht, Subjektbildung und Affekt

Under and against the ‚spell of the unifying principle‘ – Adorno’s contribution to the ensemble of the power of identification, subject formation and affect

SARAH BIANCHI, FRANKFURT A. M.

Zusammenfassung: Während Adorno bisher kaum in den zeitgenössischen Debatten des *affective turn* rezipiert wird, sucht der vorliegende Aufsatz eine bisher weitestgehend vernachlässigte affekttheoretische Lektüre von Adornos Schriften zu entwickeln. Mit Adornos Formulierung ‚unter dem und wider den Bann des Einheitsprinzips‘, die er in der *Negativen Dialektik* von 1966 entwickelt hat, soll eine bis heute relativ vernachlässigte *Doppelperspektive* auf Adornos Verständnis von Affekten herausgearbeitet werden: *Zum einen* wird die affektive Bereitschaft der Subjekte gezeigt, sich mit der Macht der „verwalteten Welt“ zu identifizieren und sich also an sie zu binden. Diese Perspektive wird in dem Aufsatz anhand der Formulierung ‚unter dem Bann des Einheitsprinzips‘ skizziert. *Zum anderen* wird ebenso die affektive Bereitschaft der Subjekte herausgearbeitet, durch die Subjekte sich *auch* von ihren Bindungen an die Mächte der „verwalteten Welt“ *desidentifizieren* und tiefere Klarheit über den Zustand ihres Weltbezugs und ihrer eigenen Situation gewinnen können. Diese Sicht wird durch die Formulierung ‚wider den Bann des Einheitsprinzips‘ erläutert.

Schlagwörter: Adorno, Macht, Subjektbildung, Affekte, Ideologie

Abstract: Whereas Adorno is not so much mentioned in the contemporary debates of the affective turn, the article at hand seeks to undertake a hitherto widely neglected affect-theoretical reading of Adorno’s work. With Adorno’s formulation ‘under and

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



against the spell of the unifying principle’ that he develops in his *Negative Dialectics* of 1966, the article seeks to highlight Adorno’s not often seen *double* perspective on affects: *On the one hand* it will be shown that subjects are open to affectively identify themselves with the power of the “administered world” and thus to bind to it. This perspective will be sketched in referring to the formulation ‘under the spell of the unifying principle’. *On the other hand* it will be analyzed that subjects have *also* the potential to disidentify from their bounds to the power of the “administered world” and to gain deeper clarity in their relation to the world and their situation. This view corresponds to the formulation ‘against the spell of the unifying principle’.

Keywords: Adorno, power, subject formation, affects, ideology

I Einleitung: Von Subjekten, die wie Josef K. verhaftet werden

Franz Kafka, ein für Theodor W. Adorno wichtiger literarischer Bezug, schreibt zu Beginn seines Romans *Der Prozess* über den Protagonisten Josef K.: „(D)enn ohne daß er (Josef K., SB) etwas Böses getan hätte, wurde er eines Morgens verhaftet“¹. Kafka, auf den sich Adorno auch selbst bezieht,² drückt in dieser Formulierung aus, was in Analogie zu der Kernfrage des vorliegenden Aufsatzes führt: Es handelt sich hierbei um die für Adorno zentrale Frage, wie es kommen kann, dass Subjekte ohne eigenes Dazutun, ohne etwa gegen Gesetze verstoßen zu haben, auf subtile Weise von den Mächten der „verwalteten Welt“³ zunächst in Haft genommen werden.

Die hier mehr oder weniger auf unsichtbare Weise von staten gehende Verhaftung besteht darin, dass Subjekte bereit sind, denjenigen *vorbestimmten* Platz in der Gesellschaft einzunehmen, der ihnen von der „verwalteten Welt“ zugewiesen wird. Hieraus ergibt sich die folgende Hypothese, die in diesem Aufsatz geprüft wird: Die Hypothese besagt, dass eine bisher weniger beachtete, affekttheoretische Lesart von Adornos Werk verspricht, die benötigten theoretischen Werkzeuge bereitzustellen, um die Fragestellung nach der Situation des Subjekts in der „verwalteten Welt“ angemessen beantworten zu können. ‚Affekt‘ wird in dieser Sicht bei Adorno grundlegend

1 Kafka 2001, 7.

2 Zitiert nach Adorno 2003 a, 257.

3 Adorno/Horkheimer/Kogon 1989, 121–42; der Begriff der „verwalteten Welt“ spielt dabei in Adornos Werk insgesamt eine zentrale Rolle, vgl. hierzu weiter: Adorno 2003 b, 18 oder 51.

als eine *Identifizierungsmacht* verstanden, in und durch die Subjekte sich in quasi-automatischer Weise mit den vorgegebenen Strukturen der „verwalteten Welt“ identifizieren und sich zugleich von diesen auch *desidentifizieren* können. Somit ist die Hypothese auch an die Erwartung geknüpft, eine bisher weniger beachtete *Doppelperspektive* für die Problemkonstellation, und das heißt für die Situation der Subjekte in der „verwalteten Welt“, zu entwickeln. Adorno hat diese Doppelperspektive nicht speziell thematisiert, er hat aber doch einige zentrale Gesichtspunkte dazu entwickelt, die hier herangezogen werden. Diese Doppelperspektive setzt sich *erstens* aus einer *freiheitsvermindernden* Perspektive zusammen; sie besteht in der affektiv ausgelösten Identifizierung der Subjekte mit der „verwalteten Welt“; *zweitens* enthält sie eine *freiheitsermöglichende* Perspektive; diese zeigt sich in der affektiv bewirkten graduellen *Desidentifizierung* des Subjekts von seiner bisherigen Identifizierung mit der „verwalteten Welt“. Diese beiden Perspektiven gehören im Sinn einer Janusköpfigkeit zusammen.

Zur Beantwortung der Frage und der Klärung der damit verbundenen Hypothese ist es sinnvoll, den Aufsatz in vier Schritte zu gliedern. In einem ersten Schritt ist es erforderlich, zunächst die thematischen Grundlagen der vorgelegten affekttheoretischen Lesart zu skizzieren. In einem zweiten Schritt gilt es daran anschließend die affektiv vermittelten Tiefeneffekte der „verwalteten Welt“ auf die Subjektbildung herauszuarbeiten. Schritt drei und vier analysieren darauf aufbauend die bereits eingangs erwähnte *Doppelsituation* der Subjekte in der „verwalteten Welt“. Schritt drei nimmt deren *freiheitsvermindernde* Seite durch die Formulierung *unter dem „mythischen Bann“* (Horkheimer/Adorno 2017, 18) in den Blick. Hierbei wird theoretisch konzeptualisiert, wie die Subjekte eine affektive Bereitschaft zu einer reflexartig eingespielten mythisch-gebundenen, ideologischen Haltung entwickeln. Schritt vier dagegen greift die *freiheitsermöglichende* Seite mit der Formulierung *wider den „mythischen Bann“* auf. Dabei geht es um die Skizzierung der mythen-lösenden, aufklärerisch-ideologiekritischen Haltung des Subjekts. Beide Haltungsweisen gehören zusammen und zeigen Möglichkeiten des Subjekts auf, auf die Bedingungen der „verwalteten Welt“ zu reagieren und mit ihnen umzugehen.

Ein solcher Argumentationsgang erfordert, sich auf Adornos Werk *insgesamt* zu beziehen. Die *freiheitsvermindernde* Perspektive geht bei Adorno insbesondere auf eine Analyse der *Dialektik der Aufklärung* zurück, und damit auf einen der Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, die Adorno gemeinsam mit Max Horkheimer verfasst hat. Auch erste Hinweise auf die

freiheitsermöglichende Perspektive gibt es bereits in der *Dialektik der Aufklärung*. Diese Hinweise finden sich vor allem in Formulierungen wie „Eingedenken der Natur“ (Horkheimer und Adorno 2017, 47) sowie „[d]ie ihrer selbst mächtige (...) Aufklärung“ (ebd., 217). Beide Formulierungen verweisen in die entscheidende, hier zu entwickelnde freiheitsermöglichende Richtung einer *selbstreflexiven* Haltung der Subjekte zur „verwalteten Welt“. Genauer betrachtet können diese Formulierungen theoretisch konzeptualisieren, dass die Subjekte verstehen und erfahren können, dass der ihnen von der Gesellschaft quasi-automatisch zugewiesene Platz keine Naturtatsache oder Mythos ist, der von den Subjekten als notwendig erachtet werden muss, sondern vielmehr geschichtlich erzeugt und daher potentiell auch veränderbar ist. Die freiheitsermöglichende Perspektive zielt dementsprechend darauf ab, zu plausibilisieren, dass sich die Subjekte dieser geschichtlichen Gemachtheit erinnern, d. h. ihrer „eingedenken“ werden können, um es in der Formulierung von Horkheimer und Adorno zu sagen; so kann die freiheitsermöglichende Perspektive selbstermächtigend auf die Subjekte wirken, um auch noch auf die zweite Formulierung einzugehen. In Adornos Hauptwerk *Negative Dialektik* verdeutlicht sich diese freiheitsermöglichende Perspektive auf grundlegende Weise.⁴ Sie stützt sich insbesondere auch auf den Beitrag des von Adorno geschätzten Friedrich Nietzsche:⁵ Dieser hat in der Methode der genealogischen Kritik ein zentrales Instrument entwickelt (Nietzsche ¹⁰2009, Saar 2007, Bianchi, under review), das eine kritische Selbststärkung des Subjekts ermöglichen kann; diese kritische Selbststärkung beinhaltet die Befähigung des Subjekts zur Bildung einer selbstreflexiven Haltung. Dazu wird später in den Abschnitten zur Widerstandsseite der Janusköpfigkeit des Subjekts Genaueres ausgeführt.

4 Dass die *Negative Dialektik* als Adornos Hauptwerk angesehen werden kann, verdeutlichen Axel Honneth und Christoph Menke 2006, 3.

5 Adornos Formulierung von der „Kehre“ Nietzsches aus der *Negativen Dialektik* ist hierzu paradigmatisch, vgl. Adorno 2003 b, 34.

II Zur affekttheoretischen Grundlage: Über den machttheoretischen Zugang zum Verständnis von Affekten

In dem ersten Schritt geht es nun darum, die Grundlagen der vorgelegten affekttheoretischen Lesart zu skizzieren. Die Skizzierung dieser Grundlagen ist nicht nur von ideengeschichtlichem Interesse, sondern thematisch relevant. Hierbei handelt es sich um die Skizze des machttheoretischen Zugangs zum Affektverständnis.

Der Begriff der Affekte wird derzeit zentral in verschiedenen Disziplinen diskutiert, in der Sozialpsychologie, in der Psychoanalyse, in den Neuro-, Sozial- und Kulturwissenschaften sowie in der Philosophie. Zur Behandlung des dargestellten Problems ist es notwendig, eine philosophische Perspektive zu entwickeln. Während der Begriff der Affekte in der aristotelischen und scholastischen Philosophie kaum Beachtung gefunden hat,⁶ ist es das Verdienst des wichtigen niederländischen Philosophen Spinoza im 17. Jahrhundert, die Bedeutung der Affekte für Gesellschaft und Politik, ja für das Leben überhaupt, aufzuzeigen.⁷ In den gegenwärtigen Debatten hat der Begriff der Affekte seit der Veröffentlichung der Essays von Eve Sedgwick und Adam Frank sowie von Brian Massumi eine steile Karriere gemacht.⁸ Inzwischen ist sogar von dem *affective turn* die Rede. In dieser Debatte lassen sich grundlegend zwei Strömungen ausmachen:⁹ Eine erste Strömung behandelt Affekte als psychobiologische Aspekte von Emotionen.¹⁰ Dagegen sucht eine zweite Strömung Affekte als Macht- und Kraftverhältnisse zu verstehen, die Übergänge und Veränderungen beschreiben.¹¹ Dabei ist der Bezug zu Deleuze entscheidend, weil er in seinen Arbeiten wegweisend diese Kraftverhältnisse thematisiert hat.¹²

Für die hier verfolgte Argumentation relevant ist die Bezugnahme auf die zweite Strömung. Diese Strömung ist dabei wesentlich geprägt durch spi-

6 Perler 2011; Newmark 2008.

7 Saar 2013, 94ff; Andermann 2020.

8 Sedgwick und Franck 1995, 496–522; Massumi 1995, 83–109.

9 Dazu instruktiv: Seigworth und Gregg 2010, 4f.

10 Tomkins 1962.

11 Massumi 2010.

12 Deleuze 1988.

nozistische Spuren des Verständnisses von Affekten. In Rekurs auf Spinoza sollen nun die Grundzüge des machttheoretischen Zugangs zum Affektverständnis kurz skizziert werden. Auch wenn sich Adorno selbst nicht direkt auf Spinozas Affektenlehre bezogen hat, so steht sein Verständnis, wie wir noch sehen werden, implizit in dieser Tradition.¹³ Grundlegend charakterisiert Spinoza Affekte als ein Machtgeschehen. Machtgeschehen meint hierbei die Einwirkung von A auf B, so dass B etwas tut, denkt oder fühlt, das es ohne die Einwirkung von A nicht getan, gedacht oder gefühlt hätte. A kann hierbei ein anderes Subjekt sein, eine andere Gruppe von Subjekten oder überhaupt die symbolische Ordnung, d.h. all das, was in die Bereiche der Sprache, der Narrative oder der Bilder fällt, die zu einer bestimmten Zeit in einem Ordnungszusammenhang gängig sind. B soll das erlebende und handelnde Subjekt sein. Macht ist in diesem Sinn also *nicht* mit Herrschaftsverhältnissen gleichzusetzen; denn die hier gemeinte Macht wird über relativ freie Subjekte ausgeübt. Dies besagt: A zwingt B nicht, etwas zu tun, denken oder fühlen, sondern nimmt Einfluss auf das Handeln, Denken und Fühlen von B; so trägt A auch in den entsprechenden Situationen zur Konstitution von Denken, Tun und Fühlen von B bei (vgl. Spinoza 42015, 3p6).

Diese basale Charakterisierung von Macht ist nun zentral für das machttheoretische Verständnis von Affekten. Es ist vor allem Spinoza, der die Affekte als spezifische Machtverhältnisse beschreibt, die *die Modalitäten und damit die Veränderbarkeit* von Wirkungsverhältnissen anzeigen. Das Besondere an Spinozas machttheoretischem Verständnis von Affekten liegt nun darin, dass er Affekte als *rational* konturiert beschreibt. Affektprozesse machen für Spinoza danach die Veränderbarkeit körperlicher Reaktionen von Subjekten *und zugleich* auf einer rationalistisch-bewussten Ebene das Erleben und Erfahren dieser körperlichen Reaktionen thematisierbar (Spinoza 42015, 3d3). Affekte äußern sich so für Spinoza in einem *antidualistischen* Erleben von Körper *und* Geist.¹⁴ Körperliches Erleben von Subjekten gründet sich auf eine Einwirkung und *zugleich* hat das Subjekt Ideen von dieser Einwirkung, die Spinoza als „verworren“ (Spinoza 42015, 2p28) bezeichnet. Für den weiteren Argumentationsfortgang ist es nun unwesentlich, was Spinoza genau unter „verworrenen“ Ideen versteht. Entscheidend ist dabei vielmehr, dass mit Spinozas generellem Verweis auf Ideen die Verknüpfung von Einwirkungsprozessen und deren kognitiven Bewertung über-

13 Zu Adornos Bezugnahme auf Spinoza: Moreau 2018.

14 Saar 2013, 98ff.

haupt konzeptualisierbar wird. Diese Bewertung entsteht aus einer relativ unbewusst vollzogenen „Verkettung von Ideen“ (ebd., 2p18s), wie Spinoza weiter ausführt. Mit einem für Spinoza wichtigen Beispiel lässt sich dieser Punkt illustrieren. In der *Ethik* schreibt Spinoza so etwa, dass ein Soldat, in unserem Fall B, Pferdespuren sieht (ebd., 2p18s). Die Pferdespuren würden hier nun A entsprechen sowie das Verhältnis von A auf B dem Einwirkungsprozess. B assoziiert unmittelbar die Pferdespuren mit einem tatsächlichen Pferd, das ihn wiederum an den Krieg erinnert, an dem er teilgenommen hat; wenn B etwa eine Verletzung im Krieg erlebt haben sollte, dann kommt B auf einer kognitiven Ebene dazu, die Pferdespuren quasi-automatisch als etwas Schlechtes zu bewerten (ebd., 3df3). Diese kognitive Bewertung vollzieht das Subjekt B dabei reflexartig. Es hat also nicht die Intention, Pferdespuren kognitiv als schlecht zu bewerten, sondern tut dies unmittelbar.¹⁵ Dass es dies unmittelbar tut, ist nach Spinoza die Leistung von Affekten. ‚Unmittelbar‘ entspricht dabei einem tief gelagerten, relativ unbewussten Einwirkungsprozess, weswegen es sich dementsprechend anbietet, von *Tiefeneffekten* von A auf B zu sprechen.

In der psychoanalytischen Lesart wird die Dimension der affektiv vermittelten Tiefeneffekte von A auf B besonders deutlich.¹⁶ Die Schriften von Sigmund Freud, dem Gründervater der Psychoanalyse, sind hierbei besonders einschlägig. Freud spricht zwar zentral von Trieben und weniger von Affekten, doch spielen auch für Freud Affekte eine wichtige Rolle. Sie machen für ihn das Miterleben von Tribschicksalen theoretisch beschreibbar. So behandelt Freud etwa die Affekte der Ergriffenheit, des Schmerzes, der Überlegenheit oder der Selbstüberschätzung.¹⁷ Wenn zwar Freud im Unterschied zu Spinoza, und wie wir später auch sehen werden, ebenso zu Adorno, in gewisser Weise ein problematisches Verständnis von Affekten hat, weil er es als geprägt durch eine biologische Basis versteht, so ist Freuds Zugang zu Affektprozessen dennoch für den weiteren Argumentationsgang zentral. Denn mit Blick auf seine Arbeiten der frühen 1920er Jahre, insbesondere mit Blick auf seine wegweisende Schrift *Massenpsychologie und*

15 Dieser wichtige Umstand wird in der gegenwärtigen Diskussion der spinozistisch-deleuzianischen Tradition des Affektbegriffs weniger gesehen; dies ist vor allem bei Massumi 2010 und auch bei Seigworth und Gregg 2010 der Fall.

16 Vgl. zum Übergang von Spinoza zu Freud insbesondere: Fóti 1982.

17 Freud ²1972.

Ich-Analyse,¹⁸ lassen sich die Tiefeneffekte der Ordnung auf Subjekte in ihrer affektiv vermittelten machttheoretischen Dimension weiter spezifizieren. Denn vor allem bei Freud wird das Verständnis von Affekten als eine *Bindungsmacht* offenkundig, durch die die Einwirkungen der Ordnung auf das Subjekt als unbewusste Bindungsmechanismen beschreibbar werden. Diese Lesart ist für Adorno wesentlich.¹⁹ Insbesondere von Freuds zentraler Schrift *Massenpsychologie und Ich-Analyse* übernimmt Adorno so wichtige Züge einer dementsprechend verstandenen Bindungsmacht, die Adorno als relativ unbewusste Identifizierungsprozesse und damit als eine *Identifizierungsmacht* begreift.²⁰ Adorno deutet hierbei Freuds Aufsatz als vorweggenommene Analyse der Macht der faschistischen Führer über ihre Gefolgschaft. Diese Macht beruht wesentlich auf Identifizierungsprozessen. Die Macht der faschistischen Führer auf die Gefolgschaft zeigt sich dabei als mehr oder minder unbewusst gestützt. ‚Kognitiv‘ ist diese Identifizierung dabei insofern, weil die Gefolgschaft die faschistischen Führer sofort, und d. h. auf eine mehr oder weniger unbewusste Weise, als positiv bewertet.²¹

Wie bereits in den Passagen zu Freud angedeutet, ist für Adorno ein machttheoretischer Zugang zum Verständnis von Affekten zentral. In den bisherigen Debatten sowohl in denen des *affective turn* als auch in denen der Adorno-Forschung wird Adornos machttheoretische Sicht auf das Affektgeschehen bislang kaum beachtet. Wenn bisher Adornos Verständnis von Affekten eine Rolle gespielt hat, dann vorwiegend aus sozialpsychologischer Hinsicht, etwa bei der Untersuchung des Affekts der Angst.²² Der grundlegende, hier zu untersuchende Zusammenhang zwischen Macht, Identifizierung und Affekt bleibt dabei jedoch weniger beleuchtet. Mit der hier vorgelegten Perspektive soll nun ein Beitrag geleistet werden, um dieses Desiderat ansatzweise anzugehen und eine affekttheoretische Lektüre von Adornos Schriften zu skizzieren. Im Unterschied zu Affekttypologien, die von man-

18 Freud ⁵2015.

19 Adorno 1972a, 408ff.

20 Ebd., 408ff.

21 Zum Problem des Autoritarismus aus psychoanalytischer Perspektive in den heutigen Debatten: King 2021.

22 Söllner 1983, 338–50.

chen Autor*innen auch angestrebt werden,²³ soll hier der machttheoretisch konturierte, affektive Grundmechanismus einer Identifizierungsmacht mit der für Adorno wichtigen Formulierung ‚unter dem und wider den ‚Bann des Einheitsprinzips‘ dargestellt werden. Dieser Grundgedanke, der zwar erst von Adorno in seinem Spätwerk *Negative Dialektik* formuliert wird,²⁴ ist für ihn aber bereits von Anfang an basal. Schon in seiner Antrittsvorlesung *Die Aktualität der Philosophie* versteht ihn Adorno sogar als ein zentrales Beispiel, das in der marxistischen Tradition stehend für die Erklärung von Gesellschaft überhaupt von Gewicht ist.²⁵ Damit meint Adorno die Macht des Tauschprinzips in der kapitalistischen Gesellschaft. Aus einer affektiv vermittelten machttheoretischen Perspektive haben wir es mit dem folgenden Geschehen zu tun: Die affektiv vermittelte Machtwirkung von A auf B zeigt sich hierbei als der Bann des Tauschprinzips A, unter dem die Subjekte B stehen und sich dadurch wie von selbst mit dem Tauschprinzip identifizieren. Die die Subjekte bannende Macht des Tauschprinzips A lässt sich weiter als Einheitszwang spezifizieren: Sie bewirkt, dass die Subjekte *unter dem Bann* des Tauschprinzips *von sich aus* bereit sind, Nichtgleiches gleichzumachen und damit eine Gleichheit, und also eine Einheit, zwischen etwas zu stiften, die aufgrund der eigentlichen Inkongruenz der konkreten Dinge so erst einmal nicht existiert, etwa Lebendigem einen Preis zu geben, beispielsweise einem Kanarienvogel, den ein Kind später gern haben wird, 5 Mark kosten lassen, oder ein Haus, in dem ein berühmter Dichter gewohnt hat und seine Lebensgeschichte dort verbürgt ist, für 5 Millionen Mark zu verkaufen. Diese affektiv vermittelte Machtdynamik lässt sich mit Adornos Formulierung ‚unter dem Bann des Einheitsprinzips‘ theoretisch konzeptualisieren.²⁶ Zum Problem wird diese Einheit, weil sie aus einer nur abstrakt gestifteten und getauschten Einheit zwischen eigentlich Nichtgleichem besteht. Diese Problematik, wie Adorno betont, können jedoch die unter dem Bann des Tauschprinzips stehenden Subjekte zunächst selber nicht sehen.

23 Aus liberaler Perspektive arbeitet so insbesondere Martha Nussbaum eine Typologie von Affekten heraus, mit deren Hilfe sie die Stabilisierung von politischen Institutionen erklären will. Nussbaum 2016.

24 Adorno 2003 b, 10.

25 Adorno 2018, 336f u. Adorno 2003 b, 149ff u. 190ff.

26 Ein so herausgearbeitetes Verständnis des Banns dient als Rechtfertigungsnarrativ für die Identifizierung mit den vorgegeben Wissensstrukturen. Wegweisend zum Begriff der Rechtfertigung Forst 2007.

Eine *Gegendynamik*, und d.h. eine *Gegenmacht*, ist dennoch möglich. Sie wird hier in der Formulierung ‚wider den ‚Bann des Einheitsprinzips‘ skizziert. Dadurch soll gezeigt werden, dass sich Subjekte auch von dem Bann des Tauschprinzips *desidentifizieren* können. Eine entscheidende Weise, die beschreibbar macht, wie Subjekte dies tun können, wird im Folgenden in Bezug zu Adornos Verständnis des Aufklärungsbegriffs herausgearbeitet. Denn Adornos Verständnis von Aufklärung verspricht, gegen den Bann des Tauschprinzips eine solche *Gegenmacht* zu entwickeln, die dessen Identifizierungsmechanismen offenlegen und damit dem Subjekt neue Perspektiven auf das Tauschprinzip eröffnen kann.

Auch von dieser Perspektive aus betrachtet gehört für Adorno sein Verständnis von Affekten zu seinen Hauptinteressen. Dies kann auf den ersten Blick verwundern, hat Adorno ja selbst keine Theorie von Affekten geschrieben. Sein offensichtliches Hauptinteresse gilt vielmehr der Diagnose des Leidens des konkreten Subjekts und der Rettung des „Nichtidentischen“ (Adorno, 2003, 17).²⁷ Allerdings fügt sich die hier skizzierte Sicht auf Affekte dennoch in Adornos Hauptinteresse ein. Denn Adorno versteht das Leiden des konkreten Subjekts als grundlegend verursacht durch den zurichtenden Zugriff des Begriffs, der nicht nur in das Denken, sondern in das Leben überhaupt eingreift. Dieser Zugriff verhindert zunächst den Raum für das „Nichtidentische“ und damit für das, was außerhalb des „identifizierende[n] Denken[s]“²⁸ samt seiner Effekte auf das Leben liegt. Adornos Arbeiten, vor allem die *Negative Dialektik* und die *Ästhetische Theorie*, sowie die mit Horkheimer gemeinsam verfasste *Dialektik der Aufklärung* stellen dann wesentlich den Versuch dar, *trotz* aller Zurichtungen Räume für das „Nichtidentische“ zu ermöglichen.²⁹

Das hier gearbeitete Verständnis von Adornos machtheoretischer Sicht auf das Affektgeschehen bildet eine Brücke dazu. Denn einerseits verspricht es zu plausibilisieren, warum sich Subjekte an die Zurichtung binden und sich mit ihr identifizieren. Zum anderen kann es auch Wege aufzeigen, wie die aufklärerische Bewusstmachung dieser Zurichtung Räume für das „Nichtidentische“ stiftet, indem sich die Subjekte von diesen Bindungen

27 Zentral ist hierfür Adornos *Negative Dialektik*.

28 Adorno 2003 b, 174.

29 Horkheimer und Adorno ²³2017; Adorno 2003 b; Adorno ²¹2019.

auch lösen und damit *desidentifizieren* können.³⁰ Diese machttheoretische Sicht auf Adornos Affektverständnis ist an die Hoffnung geknüpft, eine Verfeinerung des dialektischen Vorgehens Adornos zum Umgang mit dem „Nichtidentischen“ (Adorno 2003b, 17) zu skizzieren. Denn die affektiv vermittelte machttheoretische Perspektive eröffnet das Verständnis für den folgenden dialektischen Ausgangspunkt: *Einerseits* wird das „Nichtidentische“ vom Zugriff des zurichtenden Denkens bedroht, *andererseits* aber ist es auf begriffliches Denken angewiesen, um einen angemessenen Ausdruck zu finden. Diese dialektische Spannung, so soll gezeigt werden, darf nach Adorno nicht durch falsche Polarisierungen verdrängt werden. Da es gilt begriffliche Festlegungen des „Nichtidentischen“ zu vermeiden, muss begriffliches Denken daher selbstreflexiv werden, um das „Nichtidentische“ als Zielpunkt und Kriterium seiner Bemühungen nicht zu verlieren oder falsch zu verfestigen. Als eine solche selbstreflexive Perspektive soll im Folgenden Adornos Aufklärungsverständnis herausgearbeitet werden. Die Bemühung, das „Nichtidentische“ zu greifen, ist daher nicht gefeit gegen Machteinflüsse der „verwalteten Welt“, wie wir gleich von vornweg sehen. Vielmehr ist sie durch und durch affektiv vermittelt; die Pointe der selbstreflexiven Perspektive von Adornos Aufklärungsverständnis liegt nun darin, dass sie dem Subjekt die Chance bietet, der affektiven Vermitteltheit „[e]ingedenk[]“ zu bleiben, um auf die bereits eingangs erwähnte Formulierung zurückzukommen, und gerade so dem „Nichtidentischen“ Raum zu eröffnen.

III Von ‚Wissen, das Affekt ist‘: Über die Tiefeneffekte der „verwalteten Welt“ auf die Subjektbildung

Hier soll nun Adornos machttheoretischer Zugang zum Affektgeschehen verdeutlicht werden. Dabei geht es darum, die Tiefeneffekte der „verwalteten Welt“ auf die Subjektbildung als eine affektiv vermittelte Identifizierungsmacht zu skizzieren.

Wenn sich das Affektgeschehen allgemein als eine Form von Macht konzeptualisieren lässt, durch die A – sei es ein anderes Subjekt, sei es die symbolische Ordnung überhaupt – auf ein Subjekt B so einwirkt, dass B unmittelbar dazu veranlasst wird, anders zu denken, handeln und fühlen als es ohne die Einwirkung von A getan hätte, dann geht es nun darum, diese Wir-

30 In der klassischen Lesart wird bei Adorno das „Nichtidentische“ als das gelesene, das Herrschaftsverhältnissen gegenübersteht, vgl. dazu Wellmer 1983, 138–76, jüngst auch Colligs 2021.

kungsverhältnisse als tief verankert in der Subjektbildung darzustellen. Dadurch kann plausibel gemacht werden, dass das Subjekt B relativ unbewusst, nämlich ohne Intentionen, in diese Wirkungsverhältnisse eingebunden ist. Und diese Einbindung ist nun wiederum so tief mit dem Prozess der Subjektbildung verbunden, dass sie entscheidend Einfluss darauf nehmen kann, wie ein Subjekt zum Subjekt wird. Dies bedeutet: Wenn ein Subjekt B von Kraftverhältnissen getroffen wird, dann wirken diese Kraftverhältnisse nicht auf ein, sagen wir etwas salopp, ‚fertiges Subjekt‘, sondern auf eines, das im Werden und damit offen für Veränderungen ist. Erst durch die nun hier in Ansätzen zu erbringende Sichtbarmachung der Verschränkung von Affektgeschehen und Subjektbildung kann verständlich werden, dass die Affekte eine solche Macht über die Subjekte haben können, dass sie diese in ihrem Denken, Leben und Handeln konstituieren und prägen können; aber – und dies ist ganz zentral – dem Subjekt selbst bleibt ein solches Affektgeschehen zunächst *intransparent*.

Um die Tiefeneffekte von A auf das Subjekt B theoretisch konzeptualisieren zu können, ist es notwendig, sich auf einen Begriff aus dem Poststrukturalismus zu beziehen; dieser ist jedoch bereits für Adorno *avant la lettre* zentral. Es ist der Begriff der Subjektivierung; Adorno spricht eher von Subjektbildung.³¹ Bei dem Begriff der Subjektivierung geht es für die poststrukturalistischen Theoretiker*innen, vor allem für Louis Althusser, Michel Foucault und Judith Butler, aber auch für neuartige Ansätze im Bereich der Sozialontologie,³² um die Klärung der Gewordenheit von Subjekten. ‚Subjektivierung‘ macht in diesem Sinn verständlich, dass ein Subjekt in und durch historisch *vorgeformte* Kontexte zu einem konkreten Subjekt wird und sich auch relativ selbst in diesen von ihm übernommenen Kontexten formt. Im Unterschied zur klassischen Subjektphilosophie, vor allem im Unterschied zu dem von Kant formulierten transzendentalen Subjektverständnis, haben Theoretiker*innen aus dem poststrukturalistischen Umfeld kein Interesse an substantiellen, formalen oder transzendentalen Weisen über Subjekte zu sprechen, sondern ihr Interesse gilt modalen Fragen, die die Gewordenheit und damit die soziale Konstitution des Subjekts in den Blick nehmen. Ge-

31 Aus dem eben gesagten sollte klar geworden sein, dass es hierbei *nicht* um das souveräne, triumphalistische Verständnis des Subjekts gehen kann, sondern um ein Verständnis von Subjekten, das die kontextuelle Eingebundenheit und damit dessen Gewordenheit betont.

32 Saar 2013, 15–27 und Bianchi, under review.

wiss kommen Adornos Analysen dessen, was mit ihm unter Subjekt zu verstehen ist, aus einer anderen Theorietradition, eben aus dem Kontext, der sich als Kritische Theorie benennen lässt. Doch sind seine Einsichten denen des Poststrukturalismus nicht ganz fremd. Auch Adorno formuliert nachdrücklich die Einsicht in die Gewordenheit von Subjekten. An verschiedenen historischen und literarischen Beispielen diskutiert Adorno sodann, was die Gewordenheit des Subjekts konkret bedeutet. Hierbei nimmt er insbesondere Bezug auf das homerische Epos der Odyssee, sodann auf die Verhältnisse der kapitalistischen Moderne oder auf die Zeit des Faschismus.

Eine affekttheoretische Sicht auf solche Prozesse der Subjektivierung hat nun zur Aufgabe, die bereits erwähnten Tiefeneffekte der Ordnung auf das Subjekt sichtbar zu machen. ‚Tief‘ verweist wieder auf die relativ unbewussten Identifizierungsprozesse in der Subjektbildung. Wie bereits zu Beginn erwähnt wird hier dementsprechend von einer Identifizierungsmacht gesprochen. Hierbei haben wir es mit einer solchen Identifizierungsmacht zu tun, die auf einem doppelten Wirkungsmechanismus basiert: Dabei geht es *einerseits* um die relativ unbewusste Identifizierung mit der vorgeformten Ordnung und *andererseits* um die potentielle, relativ unbewusste *Desidentifizierung* von der bisherigen Identifizierung mit der vorgegebenen Ordnung. Trotz der Rede von relativ unbewussten Identifizierungsverhältnissen spielen auch kognitive Aspekte eine Rolle, weil das Subjekt durch diese unbewussten Identifizierungsverhältnisse reflexartig kognitive Bewertungsleistungen unternimmt. ‚Kognitiv‘ kann man daher auch hier das Affektgeschehen der Identifizierungsmacht nennen, weil mit ihm quasi-automatische Affektlogiken einhergehen. Ein Baby lächelt etwa, wenn man es anlächelt, oder wir erschrecken uns, wenn es einen lauten Knall gibt. Das Baby erlebt in einer früh kognitiven Weise das Lächeln als etwas Gutes oder wir erfahren unter dem Einfluss dieser weiterhin dynamischen Kognitionsebene den Knall als etwas Bedrohliches. Zusätzlich kommen noch persönliche Idiosynkrasien hinzu. Diese führen zu spezifischen Eigenreaktionen. Jemand, der bestimmte Erfahrungen gemacht hat, reagiert in der angesprochenen kognitiven Modalität aufgrund ebendieses Erfahrungshorizonts auf eigene Weise. Wenn also jemand etwa einmal im Krieg schlechte Erfahrungen zu Pferd gemacht hat, wird er sich anders an Pferdespuren erinnern als jemand, der nicht den Krieg zu Pferd erlebt hat, um Spinozas Beispiel wieder aufzugreifen.³³ Wenn wir auch den zentralen Affekt der Scham berücksichtigen, so sehen wir auch

dort, dass er von einer kognitiv negativen Bewertung begleitet wird. Das Subjekt fühlt sich als dem gesellschaftlichen Standard nicht entsprechend und daher kommt ein negatives Selbsturteil als Echo einer sozialen Beschämung und Verurteilung zu Stande.³⁴

Mit einem Motiv, das Foucault zwar explizit erst später einführt, das aber bereits für Adorno implizit zentral ist, lässt sich dieses spezifische kognitive Moment als Implikation des Wissens-Macht-Komplexes deuten; Adorno selbst spricht von einem „Wissen, das Macht ist“ (Horkheimer und Adorno 2017, 10). Im Zuge der affekttheoretischen Analyse bietet es sich an, Adornos Bemerkung auch zu einem ‚Wissen, das Affekt ist‘ weiter zu deuten.³⁵ Die Seite des Wissens in dieser Sicht umfasst zentral die Systeme des Wissens, die zu einer bestimmten Zeit in einer Gesellschaft strukturell maßgeblich sind. Die Seite der Macht, die hier wie gesagt als eine Identifizierungsmacht gedeutet wird, wiederum impliziert, dass Subjekte dazu gebracht werden, sich mit diesen Systemen des Wissens zu identifizieren und sich reflexartig an dessen Bewertungsschemata anzupassen. Wiederum übernehmen die Affekte die Leistung der quasi-automatischen Identifizierung der Subjekte mit den herrschenden Systemen des Wissens samt ihrer Wertungen. In diesem Sinn hat das Subjekt B eine affektive Bereitschaft zu einem spezifischen „Identitätszwang“ (Adorno 2003 b, 24),³⁶ um es mit Adornos zentraler Einsicht aus der *Negativen Dialektik* zu sagen. Der Begriff „Identitätszwang“ verfeinert das Verständnis des Einwirkungsverhältnisses der Wissensordnung A auf das Subjekt B. Denn nun sehen wir, dass das Subjekt B durch die Einwirkung der Wissensordnung A unmittelbar gezwungen wird, eine Identität zwischen sich selbst und dem vorgegebenen Wissen quasi-automatisch zu stiften. Die affekttheoretische Lektüre signalisiert hierbei, dass der Zwang auf subtile Weise vollzogen wird. Nicht durch Androhung von Sanktionen oder Strafen, sondern durch die Entwicklung einer affektiven Bereitschaft des Subjekts, sich reflexartig an die Wissensordnung zu binden. Dies bewirkt, dass das Subjekt B relativ bereitwillig in seinem Leben den von dem dominanten Wissen vorgegebenen Platz einnimmt und diesen auch quasi-automatisch als gut bewertet.

34 Grundlegend zum Verständnis der Scham Wurmser 1993.

35 Vgl. dazu Bianchi, under review.

36 Dazu auch Adorno 2017, 31.

An dem für Horkheimer und Adorno wichtigen Beispiel von Odysseus aus der *Dialektik der Aufklärung* wird dieser Zusammenhang konkret sichtbar: Auf der Rückfahrt von Ithaka nach Troja glaubt Odysseus, sich den Identifizierungsmächten der Sirenen nur entziehen zu können, indem er sich an einen Mast binden und seine Ohren verstopfen lässt. In dem affekttheoretischen Register haben also die Sirenen A, d. h. die vorgegebenen Mächte, eine solche Krafteinwirkung auf das Subjekt B, eben auf Odysseus, dass er sich ihnen auf nicht gleich sichtbare Weise anpasst und sich mit ihnen identifiziert. Seine Anpassung besteht in seiner relativ bereitwillig unternommen Selbstfesselung. Kognitiv ist dieser Prozess nun insofern, als Odysseus seine Selbstfesselung reflexartig als gut bewertet. In seiner Sicht ist er derjenige, der die Identifizierungsmacht der Sirenen zu überlisten scheint. Dass er sich im Prinzip auf subtile Weisen den Mächten der Sirenen anpasst, sieht Odysseus nicht. So bleibt ihm verschleiert, dass seine Freiheit zum Preis seiner Identifizierung mit den und Anpassung an die drohenden Mächte teuer erkauft ist.³⁷

Mit einer Formulierung von Horkheimer und Adorno aus der *Dialektik der Aufklärung*, lässt sich die Wirkungsweise der Identifizierungsmacht weiter als „leidenschaftliche Anstrengung zur Identität“ (Horkheimer und Adorno²³ 2017, 139) deuten. Diese Formulierung führen Horkheimer und Adorno in der Behandlung von ästhetischen Stilfragen in der *Dialektik der Aufklärung* ein. Die Formulierung ist aber so zentral, dass sie über den ästhetischen Rahmen hinausgehend als überhaupt prägend für die Situation des Subjekts in der „verwalteten Welt“ angesehen werden kann. ‚Identität‘ verweist in dem Beispiel von Horkheimer und Adorno und das heißt in dem Zusammenhang von ästhetischen Fragen auf die Identität von Form und Inhalt. Wenn wir die Formulierung aber über den von Adorno und Horkheimer zunächst gesteckten Rahmen hinaus als paradigmatisch für das Verständnis des hier behandelten Einheitsprinzips verstehen, dann betrifft ‚Identität‘ die Mächte, in und durch die das Subjekt eine Einheit, oder eben eine Identität, zwischen seinen konkreten Lebensbezügen und dem ihm von der „verwalteten Welt“ zugewiesenen Platz stiftet. „[L]eidenschaftliche Anstrengung“ bezeichnet in diesem Zusammenhang die affektive Bereitschaft des Subjekts, Bindungsverhältnisse zwischen sich und der sozialen Welt einzugehen und diese zugleich kognitiv zu bewerten. Sie thematisiert also die Mächte, in und durch die Subjekte sich

37 Zentral zur freiheitsvermindernden Seite der Subjektbildung bei Adorno: Honneth 1989, 43ff.

zu den ihnen vorbestimmten Plätzen führen lassen oder dies weniger zulassen sowie dies unmittelbar gut beziehungsweise weniger gut zu befinden. Diese affektive Bereitschaft ist nun durch eine Janusköpfigkeit charakterisiert, die die doppelte Situation des Subjekts in der „verwalteten Welt“ auslöst. Sie kann sowohl freiheitsvermindernde als auch freiheitsermöglichende Effekte haben. Sie erscheint als freiheitsvermindernd, wenn sich das Subjekt unhinterfragt mit den Ordnungsmächten der „verwalteten Welt“ identifiziert und reflexartig seinen vorbestimmten Platz einnimmt, wie dies etwa Odysseus tut, und freiheitsermöglichend, wenn sich das Subjekt der Ordnungsmacht der Identifizierungsverhältnisse bewusster werden kann und ihm transparenter wird, dass ihm sein Platz in der sozialen Welt *auf nicht-notwendige Weise* zugewiesen wird und damit letztlich auch veränderbar ist.

Die affekttheoretische Perspektive auf die Tiefeneffekte der „verwalteten Welt“, die auf die Subjektbildung einwirken, hat nun auch zur Konsequenz, dass wir sehen können, dass bei Adorno die auf vermeintlich natürliche Weise entstandenen körperlichen Reaktionen des Subjekts nicht natürlich gegeben, sondern selbst sie *durch und durch* affektiv vermittelt sind. Dadurch können wir verstehen, dass das Subjekt durch die unmittelbar ausgelöste Identifizierung mit den vorgegebenen Ordnungen, wie etwa Odysseus’ Bindung an die Macht der Sirenen, Tiefeneffekte auf die Ausbildung körperlicher Reaktionen des Subjekts hat. Das, was also auf den ersten Blick wie ein natürlicher Affekt erscheint, zeigt sich durch die affekttheoretische Analyse als *in und durch* soziale Praktiken bewirkt. Wenn Freud wie bereits erwähnt Körperreaktionen als auf einer biologischen Basis beruhend beschreibt und so zum Ausdruck bringt, dass jemand auf vermeintlich natürliche Weise etwa rot vor Scham oder bleich vor Schreck wird, dann geht Adorno weiter. Denn nach Adorno lässt sich zeigen, dass bereits Körperreaktionen, etwa das Erröten oder Erbleichen, auf gewordenen und damit auf sozial konstruierten Wirkungsverhältnissen beruht, die hier nun als affektiv vermittelt beschreibbar werden. Jemand schämt sich dann nicht, weil er biologisch dazu disponiert ist, sondern weil gesellschaftliche Praktiken ihn in einer bestimmten historischen Situation zu solchen Körperreaktionen affektiv disponiert haben. Bereits in Adornos Antrittsvorlesung *Zur Aktualität der Philosophie* beschreibt Adorno diesen Zusammenhang, wenn er skizziert, dass die Art und Weise, wie ein Subjekt seine soziale Welt erfährt, nicht objektiv gegeben ist, sondern auf, wie Adorno sagt, „Deutungen“³⁸ be-

ruht. Adorno zeigt hierbei ein Gespür für die Tiefeneffekte der vorgegebenen Ordnung auf die Subjektentwicklung.

IV Die mythisch-gebundene, ideologische Haltung des Subjekts oder die Naturalisierung des Weltbezugs: Unter dem „mythischen Bann“

Zur Beantwortung der Frage, warum Subjekte bereit sind, ihren von der „verwalteten Welt“ vorgegebenen Platz in der Gesellschaft einzunehmen, wird im Folgenden die mythisch-gebundene, ideologische Haltung des Subjekts zur „verwalteten Welt“ skizziert. Die Skizzierung dieser Haltung kann plausibilisieren, dass die Subjekte dazu quasi-automatisch bereit sind, weil sie noch nicht einmal bemerken, dass ihnen ihr Platz von der Gesellschaft vorgegeben wurde. Im Unterschied zu Herrn K. aus Kafkas Roman *Das Schloss*, der immerhin noch die Frage stellen kann „Ist denn hier ein Schloss?“ (Kafka 2019, 5),³⁹ ist die Situation der Subjekte bei Adorno radikalisiert. Denn Adorno artikuliert die Unmöglichkeit der Subjekte, überhaupt diese Frage zu stellen; so sieht Adorno die Subjekte in dieser Hinsicht verstummt und also bereit, der von der Gesellschaft durchgeführten Platzzuteilung zu folgen. Dadurch führen die Subjekte reflexartig eine Naturalisierung ihres Weltbezugs durch, *obwohl* es dazu im Prinzip keine Notwendigkeit gäbe.

Der Begriff des Mythos spielt für Adorno eine zentrale Rolle, insbesondere in der *Dialektik der Aufklärung*.⁴⁰ Zum Verständnis der mythisch-gebundenen Haltung des Subjekts ist es nun erforderlich, den Begriff des Mythos' nicht in einem engen Sinn tatsächlich als einen Mythos zu verstehen; dieser würde von mythischen Sagen- oder Naturgestalten handeln, etwa von Odysseus. Hier ist dagegen ein weites Verständnis von Mythen notwendig. Dieses bezieht sich auf *Mystifizierungs*prozesse. In diesem Sinn kann gesagt werden, dass für Adorno die Macht des Mythos mit Odysseus als zentralem Beispiel für das sich Beherrschtfühlen von Naturgewalten nur ein Hinweis auf das gibt, was die Subjekte in der „verwalteten Welt“ an Mystifizierungsprozessen erleben. Mystifizierungsprozesse werden vor diesem Hintergrund als eine Form affektiv vermittelter Identifizierungsmacht gedeutet, in und durch die das Subjekt reflexartig eine mystifizierende Naturalisierung seines

39 Adorno bezieht sich auch selbst auf die Passage bei Kafka Adorno 2003 a, 257.

40 Einführend zum Verständnis von Mythen in der *Dialektik der Aufklärung*: Jaeggi 2006, 250ff.

Weltbezugs unternimmt. Die Formulierung mythisch-gebundene Haltung des Subjekts soll dies zum Ausdruck bringen.

Halten wir noch einmal aus dem Vorhergehenden fest, was überhaupt unter einer affektiv vermittelten Identifizierungsmacht zu verstehen ist. Affektiv vermittelte Identifizierungsmacht bedeutet, dass A, d.h. ein anderes Subjekt oder die symbolische Ordnung, auf ein Subjekt B so einwirkt, dass sich B reflexartig mit A identifiziert und dadurch B quasi-automatisch anders denkt, handelt, lebt und fühlt, als es ohne diese Einwirkung von A getan hätte. ‚Kognitiv‘ ist diese Macht, weil das Subjekt diese Einwirkung reflexartig auf einer kognitiven Ebene bewertet. In diesem Sinn haben wir es mit einem ‚Wissen, das Affekt ist‘, zu tun, um noch einmal die an Horkheimer und Adorno angelehnte Formulierung in Erinnerung zu rufen. Dabei ist der Komplex des Wissens, und damit die herrschende Ordnung, das eben bereits eingeführte A, der so auf das Subjekt B einwirkt, dass das Subjekt B reflexartig diese kognitiv als gültig oder ungültig und damit als positiv oder negativ bewertet. Entscheidend hierbei ist die Differenzierung zwischen Macht und Herrschaft. Die Identifizierungsmacht wirkt auf relativ freie Subjekte ein, die im Prinzip verschiedene Reaktionsmöglichkeiten haben.

Eine spezifische Form dieser affekttheoretisch gedeuteten Identifizierungsmacht wird nun mit dem Verständnis der mythisch-gebundenen Haltung skizziert. ‚Mythisch‘ bedeutet bei Adorno und Horkheimer, so wie sie es in der *Dialektik der Aufklärung* ausführen, eine vorrationale, in rituellen „Wiederholungen“ (Horkheimer und Adorno ²³2017, 18) eingeübte affektive Bereitschaft zur quasi-automatischen Identifizierung mit der „verwalteten Welt“. ‚Gebunden‘ verweist dabei auf die dieser Machtform zugrundeliegenden Bindungsverhältnisse. Statt das Potential zu haben sich von den Effekten der „verwalteten Welt“ lösen zu können, ist das Subjekt dagegen an die Effekte der „verwalteten Welt“ reflexartig ‚gebunden‘. Führen wir ‚mythisch‘ und ‚gebunden‘ zusammen, dann lässt sich sagen, dass das Subjekt, das eine mythisch-gebundene Haltung hat, durch rituelle „Wiederholungen“ an die Effekte der „verwalteten Welt“ quasi-automatisch gebunden ist. Die mythisch-gebundene Haltung hat nun den freiheitsvermindernden Effekt auf das Subjekt, dass es seine Bindungen an die „verwaltete Welt“ als „verewigt“ (ebd., 18) versteht und erfährt. Dadurch wird ihm sein Weltbezug zur Natur, obwohl dies in Wirklichkeit gewiss *nicht* der Fall ist. Das Subjekt hat jedoch keine Möglichkeiten, dies zu erkennen – zumindest an dieser Stelle. Denn es ist, um es weiter mit einer zentralen Formulierung von Horkheimer und Adorno zu sagen, im „mythischen Bann“. Dieser „Bann“ wirkt wie eine

„unsichtbare Macht“ (ebd., 16), die solche paradoxen Auswirkungen auf das Subjekt hat, dass es gar nicht richtig merkt, dass es in einem „mythischen Bann“ gefangen ist. Von dieser Perspektive können wir nun weiter sagen: Die Grundstruktur der Form der affektiv vermittelten Identifizierungsmacht, die wir bereits kennen, verändert sich in der mythisch-gebundenen Haltung des Subjekts wie folgt: Die Relata A und B bleiben gleich, aber die Form der Einwirkung zwischen A und B zeigt sich als verändert. Nun können wir sagen, dass A und B in einem reflexartig ausgelösten mythisch-rituellen Identifizierungsverhältnis zueinander stehen. B identifiziert sich also nicht nur einmal reflexartig mit A, sondern quasi-automatisch immer wieder. Dies hat zudem den Effekt, dass das Subjekt B seinen reflexartig rituell ausgelösten Weltbezug quasi-automatisch auf einer kognitiven Ebene als richtig bewertet. Dadurch hat es die Tendenz, ihn auf nicht-notwendige Weise zu mystifizieren und zu naturalisieren; dass dies nicht notwendig ist, sieht das Subjekt mit dieser Haltung jedoch nicht. Denn sein Weltbezug wird ihm relativ unbemerkt zu einem „mythische(n) Glaube(n)“ (ebd., 17). In und durch diesen „mythischen Glauben“ versteht und erfährt das Subjekt seinen Weltbezug als eine ewig feststehende Naturtatsache, und damit als einen Mythos. Damit wird das eigentlich mehr oder weniger freie Subjekt zu einem solchen Subjekt, das sich von vorgegebenen Mythen beherrscht fühlt.

Im Folgenden sollen Subjekte, die eine solche mythisch-gebundene Haltung entwickeln, auch als ideologisch bestimmt charakterisiert werden. Der Begriff der Ideologie spielt in den zeitgenössischen sozialphilosophischen Diskussionen eine Schlüsselrolle (Forst 2013, Geuss 2011, Jaeggi und Celikates 2017, Lepold 2021, Saar 2009). Grundsätzlich bezeichnet der Begriff der Ideologie ein Täuschungsverhältnis. In der klassischen, auf Georg Lukács zurückgehenden Lesart handelt es sich hierbei um eine Täuschung des Bewusstseins.⁴¹ Ein ideologisch bestimmtes Subjekt ist damit als ein solches Subjekt definiert, das ein falsches Bewusstsein hat, im Unterschied zu einem ideologiekritischen Subjekt, das dementsprechend ein richtiges Bewusstsein hat. In der zeitgenössischen Weiterentwicklung der Kritischen Theorie wird dieses Verständnis von Ideologien kritisiert (vgl. Saar 2009). Anstatt die Frage nach einem vermeintlich richtigen oder falschen Bewusstsein des Subjekts zu stellen, wird dort vielmehr die Täuschung in der Produktion von den Bedingungen ausgemacht, in und durch die das Subjekt denkt, lebt und handelt. In dieser Tradition steht bereits die frühe Kritische Theo-

41 Der klassische Text dazu: Lukács ¹⁰1988.

rie und insbesondere deren zentrale Vertreter Adorno und Horkheimer. Die hier entwickelte affekttheoretische Lektüre leistet einen Beitrag zu diesem letztgenannten Verständnis von Ideologie; es geht hier also darum, die durch die affektiv vermittelte Identifizierungsmacht verschleierte Produktionsbedingungen der Subjektwerdung aufzudecken. Im Folgenden wird die affektiv vermittelte Verschleierung der Produktion hinsichtlich der Dimensionen der Konstitution, der Relation und der Akkumulation analysiert. Akkumulation wird hier im Sinn von Karl Marx verwendet. Wenn bei Marx ‚Akkumulation‘ die Anhäufung von Kapital bezeichnet, geht es hier um die Ansammlung, Verhärtung und damit Vergrößerung von dem sozusagen sozialen Kapital, das sich in den ideologischen Strukturen manifestiert.⁴²

Kommen wir nun zu der ersten Dimension der Konstitution: Die mythisch-gebundene, ideologische Haltung des Subjekts zu seinem Weltbezug zeigt sich *erstens* als die wiederholt, man könnte auch sagen rituell, eingeübte Mystifizierung der Konstitutionsbedingungen, in und durch die das Subjekt denkt, lebt und fühlt. Das bereits skizzierte Verständnis von ‚Wissen, das Affekt‘ ist, ebnet den entscheidenden Weg für diesen Mystifizierungsprozess. Ideologien sind dann die spezifische Form affektiv vermittelter Identifizierungsmacht, in und durch die das Subjekt B wiederholt quasi-automatisch eine mystifizierende Täuschung darüber hat, wie es sich in der Identifikation mit dem dominanten Wissen A *konstituiert*. Das dominante Wissen A beeinflusst B also nicht nur auf einer oberflächlichen Art und Weise, sondern greift so tief in dessen Subjektbildung ein, dass es zu dessen konstitutivem Bestandteil wird. Etwas salopp ausgedrückt könnte man auch sagen, dass das Wissen A ‚in Fleisch und Blut‘ von B übergeht – und zwar *ohne* dass B das tatsächlich bemerkt. Diese mystifizierende Täuschung bewirkt dabei, dass dem Subjekt B die geschichtliche Gewordenheit seiner Subjektkonstitution reflexartig verschleiert ist und bleibt. Es erlebt seine Selbstkonstitution so als eine Naturtatsache.

Zweitens zeigt sich die mythisch-gebundene, ideologische Haltung des Subjekts als durch einen relationalen Aspekt charakterisiert. Im Unterschied zum handlungstheoretischen Machtverständnis insbesondere von Max Weber, wonach Machtverhältnisse durch hierarchische Verhältnisse der Entscheidung von oben nach unten bestimmt sind, handelt es sich hier nun um

42 Pierre Bourdieu hat den Kapitalbegriff von Marx auf den Begriff des sozialen Kapitals ausgedehnt. Bourdieu 1982, 47. Zur Aktualität Bourdieus: Honneth ⁴2013, 177ff.

nicht-hierarchische, ubiquitäre Ideologieverhältnisse, die überall sind. Der mystifizierende „Identitätszwang“ wird jemandem nicht von einer Person auferlegt, sondern er entsteht aus dem „identifizierenden Denken“. Bereits die Strukturen des Denkens motivieren das Subjekt, seinen Weltbezug quasi-automatisch auf den Mythos eines „Generalnenner[s]“ (Horkheimer und Adorno ²³2017, 139) der „verwalteten Welt“ zu bringen. Das Subjekt besitzt oder hat also für Adorno keine Intention zu Mystifizierungsprozessen, führt keine guten Gründe an, seinen Weltbezug im Denken, Leben und Handeln zu mystifizieren, sondern diese mythisch-gebundene, ideologische Haltung entsteht in und durch die quasi-automatisch ausgelöste Identifizierung mit allem in der „verwalteten Welt“, was ist, d. h. in und durch Dinge, Subjekte, Praktiken, Institutionen oder Ordnungen. Also *nicht* der spezifische Wille eines Akteurs bewirkt *situativ* die Mystifizierungsprozesse, wie es etwa noch nach dem klassischen handlungstheoretischen Verständnis im Sinn von Weber zu sehen wäre, sondern es geht hier um ein *strukturelles* Verständnis von Mystifizierungsprozessen und damit von Ideologien: So kann begreiflich werden, dass Mystifizierungsprozesse *in Relation* zwischen Subjekten, Dingen, Institutionen und Praktiken strukturell entstehen.

Drittens zeigt sich die mythisch-gebundene, ideologische Haltung des Subjekts als durch den Aspekt der Akkumulation bestimmt. ‚Akkumulation‘ soll hierbei beschreiben, dass sich Mystifizierungsprozesse strukturell so reproduzieren, dass sie größer werden und so die Effekte der affektiv vermittelten Identifizierungsmacht von A auf B verstärkt werden. ‚Akkumulation‘ ließe sich in dem Sinn auch als ‚Verkettung‘ übersetzen. Hierdurch wird signalisiert, dass es *nicht* um statische Mystifizierungsprozesse geht, sondern um *dynamische*. ‚Akkumulation‘ macht damit beschreibbar, dass die mythisch-gebundene, ideologische Haltung reflexartig zu einem Mehr an intellektueller Täuschung des Subjekts über sein Denken, Leben und Handeln führt. Je stärker hierbei der Grad der Akkumulation wird, desto mehr tendiert das Subjekt in Richtung der „autoritären Persönlichkeit“ (Adorno 2019), um es mit dem zentralen Begriff von Adorno zu sagen. Eine „autoritäre Persönlichkeit“ ist in diesem Sinn ein Subjekt mit der spezifisch ideologisch verzerrten Haltung, das eine so intensive affektive Bereitschaft hat, dass es sich quasi-automatisch *vollkommen* mit den vorherrschenden Wissensstrukturen identifiziert, sich wie von selbst *ganz* an sie anpasst und sie zugleich auch auf einer kognitiven Ebene reflexartig als *total* richtig bewertet.

V Die mythen-lösende, aufklärerisch-ideologiekritische Haltung des Subjekts oder von der Denaturalisierung des Weltbezugs: Wider „den mythischen Bann“

Wie jetzt schon mehrfach betont, besitzt das Subjekt für Adorno ein doppeltes Potential: Es muss nicht notwendigerweise dem „mythischen Bann“ der „verwalteten Welt“ erliegen, sondern es besitzt *auch* die Fähigkeit, sich ihm durch eine Gegenmacht zu widersetzen. In dem Folgenden soll nun gezeigt werden, wie mittels des theoretischen Registers der politischen Ontologie die spezifische Gegenmacht der mythen-lösenden, aufklärerisch-ideologiekritischen Haltung theoretisch konzeptualisiert werden kann. Dessen Potential liegt darin, dass es plausibilisieren kann, dass dem Subjekt die bisher verschleierte Wirkungsweise der affektiv vermittelten Identifizierungsmacht in seiner mythisch-gebundenen, ideologischen Haltung transparent werden kann. Aufklärung soll so als eine Weise der *Entmystifizierung* und *Denaturalisierung* verstanden werden. Sie ermöglicht dem Subjekt die *freiheits-eröffnende* Perspektive, sich von seiner bisherigen mythisch-gebundenen, ideologischen Haltung *auch* *desidentifizieren* zu können. Dadurch kann ihm transparent werden, dass sein Weltbezug *keine* Naturtatsache ist, sondern auf Wirkungsverhältnissen beruht, die durch die affektiv vermittelte Identifizierungsmacht ausgelöst werden. Dadurch kann das Subjekt eine *entmystifizierte*, *denaturalisierte*, neue Sicht auf seinen Weltbezug entwickeln. Wie das konkret zu verstehen ist, soll im Folgenden skizziert werden.

Wenn hier von dem theoretischen Register einer politischen Ontologie gesprochen wird, dann geht es dabei um das spezifische Verständnis einer *schwachen* politischen Ontologie.⁴³ Mit dieser Wendung soll Adornos fundamentaler Kritik am traditionellen Verständnis von Ontologie Rechnung getragen werden. Denn gleich zu Beginn seiner Vorlesung *Ontologie und Dialektik* stellt Adorno die Grundfrage: Ontologie *oder* Dialektik?⁴⁴ Und retrospektiv ist es nicht schwer zu erkennen, auf welcher Seite sich der Autor verortet, der nur sechs Jahre später die *Negative Dialektik* schreiben wird. Adornos Kritik gilt hierbei allerdings nicht jeglichem Verständnis von Ontologie, sondern *nur* dem traditionellen Verständnis einer *Fundamentalontologie*, wie sie Heidegger entwickelt hat. An diesem Verständnis kritisiert Adorno dessen Geschichtsvergessenheit, nämlich die Postulierung

43 Das Verständnis einer ‚schwachen Ontologie‘ geht auf White 1997 zurück.

44 Adorno ²2019, 9.

eines Seins, das eine „reine, absolute Objektivität“ (Adorno ²2019, 126) zu beanspruchen sucht, scheinbar „unberührt von Geschichte“ (Adorno 2003 c, 418). Damit erkennt diese Ontologie jedoch ihre Geschichtlichkeit und also ihre Einbindung in gesellschaftliche Strukturen, will heißen ihren grundlegend vermittelten Charakter.

Seit rund 30 Jahren ist nun allerdings eine internationale Debatte um den Begriff der Ontologie aufgekommen, die ein Verständnis von Ontologie entwickelt hat, das *nicht* von Adornos Kritik getroffen wird. So geht es in diesen heutigen Debatten kaum mehr um das Verständnis einer Fundamentallontologie im Heidegger'schen Sinn, sondern im Zentrum dieser neuen Ansätze geht es um die kritische Analyse eines geschichtlich gewordenen Seins, und also gerade um den Punkt, den Adorno noch in Heideggers Verständnis von Ontologie vermisst hatte; zu diesem Feld haben vor allem Foucault, Sabine Hark und Martin Saar beigetragen.⁴⁵

Das theoretische Register der schwachen politischen Ontologie bei Adorno ist nun enorm hilfreich, weil es die bisher verschleierte und also *ideologisch verzerrte Machtgeschichte* der Mystifizierungsprozesse in der Subjektbildung sichtbar machen kann. Damit leistet es einen Beitrag zur Methode der Ideologiekritik. Die Methode der Ideologiekritik gehört heute zu einer der wirkmächtigsten Kritikverfahren innerhalb der Sozialphilosophie (Forst 2013, Geuss 2011, Jaeggi und Celikates 2017, Lepold 2021, Saar 2009). Grundsätzlich hat Ideologiekritik die Aufgabe, die Geltungsmacht von denjenigen Ideen zu entschleiern, die eigentlich leblos, aber aufgrund herrschender Illusionen wirkmächtig sind. Ideologiekritik wird nun in dem Aufsatz in der Tradition der kritischen Methode der genealogischen Kritik gedeutet. Die kritische Methode der genealogischen Kritik geht in ihren Grundzügen auf Nietzsche zurück und wurde im 20. Jahrhundert von Foucault weiterentwickelt, der sich selbst auf Nietzsche gestützt hat.⁴⁶ Diese Nähe zwischen Ideologiekritik und genealogischer Kritik ist nun dahingehend aufschlussreich, weil genealogische Kritik die Gewordenheit der Subjekte in und durch vorgeformte Kontexte transparent machen kann; dadurch ermöglicht sie dem Subjekt, eine reflexive Einstellung zu seiner Situation und deren Gewordenheit sowie zur „verwalteten Welt“ als einer gewordenen zu gewinnen.

45 Foucault 2007, 171–90; Hark 2009, 22–35; Saar 2007; auch Marchart 2019; White 1997; jüngst ebenso Bianchi, under review.

46 Vgl. dazu insbesondere Saar 2007 und Bianchi, under review.

Damit kann das Subjekt eine selbstreflexive und also eine kritische Haltung gewinnen. Ideologiekritik ihrerseits, wie sie hier verstanden wird, kann dann die Gewordenheit der Subjekte als eine solche spezifizieren, die durch Mystifizierungsprozesse entstanden ist. Die ideologiekritische Haltung ermöglicht dem Subjekt dann, eine selbstreflexive Haltung zu seiner bisher mystifizierten Gewordenheit *in und durch* die „verwaltete Welt“ zu entwickeln. Das spezifische Verständnis von Ideologiekritik, um das es hier geht, kann dann entschleiern, dass das Subjekt aufgrund seiner affektiven Bereitschaft, sich quasi-reflexartig in und mit der „verwalteten Welt“ zu identifizieren, zu diesem oder jenem geworden ist. In diesem Sinn eröffnet es die freiheitsstiftende Perspektive, dem Subjekt Möglichkeiten der Desidentifikation mit der „verwalteten Welt“ verständlich und erfahrbar zu machen. Eine solche freiheitsstiftende Perspektive wird hier als mythen-lösende, aufklärerisch-ideologiekritische Haltung des Subjekts charakterisiert.

Wie eine solche mythen-lösende Haltung des Subjekts konkret entsteht, soll nun skizziert werden. Zunächst gilt es grundsätzlich zu klären, dass ‚mythen-lösend‘ nicht die Loslösung von mythischen Sagen oder Naturgestalten meint. ‚Mythen-lösend‘ hier wird bei Adorno weiter gefasst. Hier verweist es in einem weiten Sinn auf Entmystifizierungsprozesse, in und durch die sich das Subjekt von der bisherigen Macht der Mythen der „verwalteten Welt“ zu lösen versteht und erfährt. Dieses Subjekt kann dann ein Verständnis und eine Erfahrung dafür entwickeln, dass es nicht notwendig ist, unter dem „mythischen Bann“ der „verwalteten Welt“ zu stehen, sondern es *auch* die Möglichkeit gibt, *wider* den „mythischen Bann“ zu denken und zu leben. Wider den „mythischen Bann“ zu denken und zu leben kann es dann tun, wenn es die „anwachsende Kraft des Widerstands (...) gegen die Blindheit“ (Adorno ³2019a, 222) bilden kann, wie Adorno schreibt. Die spezifische „Blindheit“, mit der wir es hier zu tun haben, bezieht sich auf die Blindheit des Subjekts gegen die affektiv vermittelten Machtprozesse in der Mythenbildung. Diese „Blindheit“ wird zum Problem, weil das Subjekt damit seinen Weltbezug naturalisiert und daher mystifiziert. Das theoretische Register der schwachen politischen Ontologie kann nun theoretisch konzeptualisieren, dass das Subjekt auch eine mythen-lösende Haltung entwickeln kann. In und durch diese mythen-lösende Haltung gewinnt es ein Verständnis für die bisher verschleierte affektiv vermittelte Identifizierungsmacht in den Mystifizierungsprozessen. Sein Weltbezug, der ihm dadurch bisher als eine ewig feststehende Naturtatsache erschien, kann ihm nun als eine Machtgeschichte verstehbar werden, die verändert werden kann.

An dieser Stelle kann nun das Potential des theoretischen Registers der schwachen politischen Ontologie weiter spezifiziert werden. Denn erst mittels dieses Registers kann die bisher verdeckte affektiv vermittelte Machtgeschichte der Identifizierungsprozesse in den Naturalisierungsprozessen konzeptualisiert werden. Entsprechend der bisherigen Ausführungen wird die affektiv vermittelte Identifizierungsmacht hierbei als Ensemble reflexartig ausgelöster Wirkungsverhältnisse verstanden, in und durch die sich das Subjekt quasi-automatisch mit der „verwalteten Welt“ identifiziert. Naturalisierungsprozesse zeigen sich dabei als diejenigen affektiv vermittelten Machtprozesse, die den Anschein von Herrschaftsverhältnissen haben, *obwohl* sie das jedoch tatsächlich nicht sind. Das Subjekt hat allerdings das Gefühl, es mit Herrschaftsverhältnissen zu tun zu haben, weil ihm die reflexartig ausgelösten Wirkungsverhältnisse nicht transparent sind; es ist sozusagen blind für diese, um noch einmal auf Adornos Begriff der „Blindheit“ zurückzukommen. Aufgrund dieser „Blindheit“ erscheint dem Subjekt das eigene Leben als eine ewig feststehende Naturtatsache, die keine Veränderungspotentiale zu haben scheint. Weiter übersetzt in die Sprache der Wirkungsverhältnisse haben wir es hierbei mit *geschlossenen* Wirkungsverhältnissen zu tun. Öffnungen für neue Identifizierungsmöglichkeiten für ein potientiell *Anders-handeln* sind ausgeschlossen. Um noch einmal auf das Wirkungsgeschehen mit den Parametern A und B zurückzukommen, können wir die folgende Präzisierung vornehmen: Auf das Subjekt B wirkt A, d. h. die symbolische Ordnung oder ein anderes Subjekt, so ein, dass das Subjekt B reflexartig sich an A bindet und diese Bindung quasi-automatisch kognitiv bewertet. Diese reflexartige Bindung von Subjekt B an A bewirkt eine Naturalisierung des Bezugs des Subjekts B auf A. Der Bezug auf A wird für B so zum Mythos. Das theoretische Register der schwachen politischen Ontologie gibt uns nun das erforderliche theoretische Werkzeug an die Hand, mittels dessen wir beschreiben können, dass dem Subjekt B die bisher naturalisierten Wirkungsverhältnisse transparent werden können und es sich also von dem Mythos der Bezugnahme lösen kann. Das Subjekt sieht so also, dass es sich von der übermächtigen Identifikation mit A auch lösen kann. Das entscheidende ist nun, dass dieser Ablösungsprozess von den Mythosierungs- und Naturalisierungsprozessen bis in die Subjektbildung hineinreicht. Das Subjekt löst sich also nicht nur an der Oberfläche seiner Handlungen von den Mythen ab, sondern in der Tiefe und dies heißt an dem Ort der Produktion der mythisch-gebundenen Haltung. Dieser Ort, wie wir in den vorhergehenden Abschnitten gesehen haben, ist die affektive Bereitschaft des Subjekts, sich

reflexartig mit der „verwalteten Welt“ zu identifizieren. Dies bedeutet, das Subjekt kann die Einsicht gewinnen, dass seine bisherige Identifizierung mit den Mystifizierungen durch den Wissens-Affekt-Komplex ausgelöst wurde. Diese Einsicht, so kann bei Adorno gesagt werden, wirkt mythen-lösend. Sie verspricht, dass das Subjekt, Platz für das „Nichtbegriffliche im Begriff“ (ND, 23) und damit für das „Nichtidentische“ gewinnen kann. So kann ein Raum für all das „[U]nreglementierte“ (ebd., 42) eröffnet werden, was innerhalb der mystifizierenden „Identitätszwänge“ der bisherigen Wissensordnung mit ihren Kategorisierungen und Schemata ausgeschlossen war.

‚Mythen-lösend‘ wirkt sich hierbei auf drei Ebenen aus: Es geht *erstens* um die Ebene der Konstitution, *zweitens* um die der Relation und *drittens* um die der Akkumulation. Diese Ebenen entsprechen den drei Ebenen der Produktion von Mythen durch die mythisch-gebundene, ideologische Haltung des Subjekts, wie sie in dem vorherigen Abschnitt skizziert wurden. ‚Mythen-lösen‘ auf der Ebene der Konstitution bedeutet die Desidentifikation mit den bisherigen Konstitutionsbedingungen der „verwalteten Welt“. Dadurch kann das Subjekt auch auf seine eigene Konstitution eine neue Sicht gewinnen. Denn das Subjekt kann nun verstehen und erfahren, dass die Mächte der „verwalteten Welt“ seine reflexartige Identifikation mit diesen Mächten konstituiert haben. Das ‚Lösen der Relation‘ ist mit dem ‚Lösen der Konstitution‘ eng verbunden. ‚Lösen der Relation‘ heißt nun, dass das Subjekt verstehen und erfahren kann, dass es einerseits zwar überall mit reflexartig eingespielten, mystifizierenden „Identitätszwängen“ konfrontiert ist, die seine Subjektbildung konstituieren; *andererseits* muss dieser Umstand es aber gar nicht erschrecken, weil es ein Verständnis und eine Erfahrung für die *potentielle Beweglichkeit* der Relation gewinnen kann. Damit kann es wahrnehmen, dass die Einwirkungen, die wie von allein von überall auf seine Subjektbildung eintreffen, insofern nicht schlimm sein müssen, weil es sich *potentiell auch* anders zu diesen Einwirkungen verhalten kann. Das ‚Lösen der Akkumulation‘ spezifiziert weiter, dass das Subjekt eine neue Sicht auf seinen Bezug zur „verwalteten Welt“ entwickeln kann, indem es sich der dynamischen Verkettung von Mythenbildungsprozessen bewusst werden kann. ‚Lösen der Akkumulation‘ bezeichnet in diesem Sinn eine *Entkettungsdynamik* in der Bildung von Mythen. Das Subjekt mit dieser sensibilisierten Sicht kann so verstehen und erfahren, dass es nicht mit einem statischen Problem der Mythenbildung konfrontiert ist, sondern mit einem dynamischen. Sich von Mythen zu lösen versuchen, kann demnach nur dann gelingen, wenn das Subjekt diesen Lösungsvorgang nicht nur ein-

mal unternimmt, sondern stets von Neuem der Quelle der Mythenbildung das Wasser abzuschöpfen sucht.

In den bisherigen Ausführungen wurde bereits gesagt, dass die freiheitseröffnende Perspektive etwa mit zentralen Formulierungen „Eingedenken der Natur“ und „die sich ihrer selbst mächtige[n] (...) Aufklärung“ verbunden ist; dies gilt es nun genauer zu klären. Vor dem Hintergrund des Verständnisses der mythen-lösenden, aufklärerisch-ideologiekritischen Haltung des Subjekts zur „verwalteten Welt“ können wir nun sagen, dass es hierbei um das spezifische „Eingedenken“ und Erinnern an die bisher verdeckte Machtgeschichte der Mythenbildung geht. So kann das Subjekt wahrnehmen lernen, dass die bisher zu umstandslos mystifizierende Zurichtung des Nichtbegrifflichen im Begriff nicht natürlich ist, sondern auf affektiv vermittelten Wirkungsverhältnissen beruht, die durch die bisher dominanten begrifflichen Konstellationen quasi-automatisch verdeckt wurden. Dadurch wurde deren potentielle Beweglichkeit reflexartig unsichtbar gemacht. Aus dem Vorherigen wird dabei klar, dass Adorno die Formulierung des Nichtbegrifflichen im Begriff nicht nur auf den tatsächlichen Begriff bezieht, sondern auf das Denken und Leben der Subjekte überhaupt. Verbinden wir die Formulierung „Eingedenken der Natur“ mit der zweiten Formulierung „die sich ihrer selbst mächtige[n] (...) Aufklärung“, dann können wir nun sagen, dass die mythen-lösende, aufklärerisch-ideologiekritische Haltung des Subjekts in dem Sinn zur Selbstermächtigung des Subjekts beiträgt, indem sie nicht reflexartig von den dominanten Mythenbildungen beherrscht wird. Vielmehr ermächtigt sie das Subjekt, zu einem „unversöhnliche[n] Denken“ (Adorno 2003b, 31) fähig zu werden, wie es an zentraler Stelle in der *Negativen Dialektik* heißt. Und auch hier umfasst das „unversöhnliche Denken“ für Adorno wieder auch ein unversöhnliches Leben, Erfahren und Fühlen. Die Unversöhnlichkeit zeichnet sich darin aus, dass das Subjekt die Spannung zwischen seinem Leben und dem „mythischen Bann“ der Ordnungsmächte der „verwalteten Welt“ aushalten kann und somit nicht relativ unbemerkt eine freiheitsverhindernde Synthese, oder Einheit, eingeht, die aufgrund der einseitigen Versöhnung nicht stimmig ist, und das heißt die einseitig in Richtung der freiheitsvermindernden Situation des Subjekts kippen würde.

VI Zusammenfassung

In dem Aufsatz wurde die Frage behandelt, warum Subjekte in Adornos Verständnis quasi-automatisch denjenigen Platz in der Gesellschaft relativ bereitwillig einnehmen, der ihnen von der „verwalteten Welt“ zugewiesen wird. Zur angemessenen Beantwortung der Frage wurde eine bisher eher wenig beachtete affekttheoretische Lektüre bei Adorno entwickelt. Die affekttheoretische Lesart ermöglichte, die Frage zu beantworten, indem sie das Verständnis einer affektiv vermittelten Identifizierungsmacht konzeptualisierbar macht; mit deren Hilfe konnte die Doppelsituation der Subjekte in der „verwalteten Welt“ aufgezeigt werden: So konnte verständlich werden, dass die Subjekte *einerseits* eine affektive Bereitschaft haben, sich mit den Mächten der „verwalteten Welt“ zu identifizieren; zugleich konnte auch verständlich werden, dass die Subjekte *andererseits* auch die affektive Bereitschaft entwickeln können, sich potentiell auch von ihrer bisherigen Identifizierung mit der „verwalteten Welt“ zu *desidentifizieren*.

Diese Antwort wurde in vier Schritten entwickelt. Zunächst galt es, den machtheoretischen Zugang zum Verständnis von Affekten in seinen theoretischen Grundlagen mit den dafür wesentlichen Bezügen auf Spinoza und Freud zu skizzieren. Dieser Schritt ermöglichte, Affekte als die Form von Macht zu verstehen, in und durch die A, d. h. ein Subjekt oder die symbolische Ordnung, quasi-automatisch auf ein Subjekt B so einwirkt, dass das Subjekt B reflexartig anders denkt, lebt und handelt, als es ohne diese Machteinwirkung getan hätte. Diese Machtform wurde auch als durch rationale Aspekte ausgezeichnet gedeutet, weil das Subjekt diese Einwirkung zugleich relativ unbewusst kognitiv bewertet, entweder quasi-automatisch als gut oder als schlecht. Die affekttheoretische Lektüre bei Adorno wurde in diese Tradition gestellt. Das Verständnis von Affekten wurde bei Adorno so als die affektiv vermittelte Identifizierungsmacht herausgearbeitet. Hierbei ging es darum, Affekte durch die Formulierung ‚Wissen, das Affekt ist‘ zu beschreiben. Diese Formulierung erlaubte es, die Identifizierungsmechanismen sichtbar zu machen, die in dem affektiv vermittelten Machtverständnis am Werk sind. Dadurch konnte plausibilisiert werden, dass sich das Subjekt relativ bereitwillig zunächst mit den vorgegebenen Wissensordnungen, die in einer bestimmten Gesellschaft vorhanden sind, identifiziert. Dieser Identifizierungsprozess zeigte sich bei Adorno als Teil der Subjektbildung. Dadurch wurde theoretisch konzeptualisiert, dass das Subjekt zu einem solchen Subjekt in und durch die „verwaltete Welt“ wird, das eine affektive Bereitschaft zur Identifizierung mit eben dieser „verwalteten Welt“ besitzt. Die

affekttheoretische Lektüre bei Adorno ermöglichte sodann eine *Doppel*perspektive auf die Situation des Subjekts in der „verwalteten Welt“. *Erstens* zeigt sich die Situation des Subjekts als *vorgeprägt* durch die affektiv vermittelte Identifizierungsmacht, in und durch die sich das Subjekt relativ von sich mit der vorgegebenen Wissensordnung identifiziert. Diese Sicht wurde als die *freiheitsvermindernde* Perspektive charakterisiert. Sie wurde durch die mythisch-gebundene, ideologische Haltung des Subjekts an eben diese Wissensordnung spezifiziert, in und durch die das Subjekt seinen Bezug auf diese Wissensordnung naturalisiert und dadurch quasi-automatisch als einen Mythos versteht. Ein solches Subjekt wurde als unter „dem mythischen Bann“ der Wissensordnung beschrieben. *Zweitens* wurde die Situation des Subjekts dadurch skizziert, dass das Subjekt sich *auch* von seiner bisherigen Identifizierung an die vorgegebene Wissensordnung *desidentifizieren* kann. Diese Perspektive wurde als die *freiheitseröffnende* Seite der *Doppelsituation* des Subjekts charakterisiert. Sie wurde als geprägt durch die mythen-lösende, aufklärerisch-ideologiekritische Haltung beschrieben. Dadurch ließ sich konzeptualisieren, dass das Subjekt durch diese Haltung begreifen und erfahren kann, dass es nicht notwendig ist, die bisherige Identifizierung mit der Wissensordnung reflexartig zu naturalisieren. Dadurch konnte gezeigt werden, dass das Subjekt neue Perspektiven auf seine Identifizierungsmöglichkeiten in und mit der „verwalteten Welt“ gewinnen kann. Und dies heißt, wie beschrieben wurde, dass es auch ‚wider den Bann‘ der „verwalteten Welt“ denken, leben und handeln kann.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 2018. „Die Aktualität der Philosophie.“ In *Philosophische Frühschriften. Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 325–44. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Auflage. [1931]
- Adorno, Theodor W. 1995. *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [1950]
- Adorno, Theodor W. 2003. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [1955] Zitiert als 2003 a
- Adorno, Theodor W. 2019. „Die menschliche Gesellschaft heute.“ In *Vorträge 1949–1968. Nachgelassene Schriften, Abt. V*, Bd. 1, 189–222. Berlin: Suhrkamp. [1957] Zitiert als 2019a
- Adorno, Theodor W., Max Horkheimer und Eugen Kogon. 1989. „Die verwaltete Welt oder: Die Krisis des Individuums.“ In *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften*, Bd. 13: Nachgelassene Schriften 1949–1972, 121–42. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [1959]

- Adorno, Theodor W. 2019. „Die autoritäre Persönlichkeit.“ In *Vorträge 1949–1968*. Nachgelassene Schriften, Abt. V, Bd. 1, 239–64. Berlin: Suhrkamp. [1960] Zitiert als 2019b
- Adorno, Theodor W. 2019. *Ontologie und Dialektik*. Berlin: Suhrkamp, 2. Auflage. [1960/61]
- Adorno, Theodor W. 2003. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [1964] Zitiert als 2003 c
- Adorno, Theodor W. 2017. *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 4. Auflage. [1965/66]
- Adorno, Theodor W. 2003. *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [1966] Zitiert als 2003 b
- Adorno, Theodor W. 1972. „Freudian Theory and Fascist Propaganda.“ In *Gesammelte Schriften*. Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 408–33. Zitiert als 1972a
- Adorno, Theodor W. 1972. „Beitrag zur Ideologienlehre.“ In *Gesammelte Schriften*. Bd. 8, 457–77. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Zitiert als 1972b
- Adorno, Theodor W. 2019. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 21. Auflage. [1973]
- Andermann, Kerstin. 2020. *Die Macht der Affekte. Spinozas Theorie immanenter Individuation*, Hamburg: Meiner.
- Bianchi, Sarah. o.A. *An Aesthetic Critique of Digital Enhancement. Government of the Self and Desire*, under review (second book manuscript).
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [1979]
- Colligs, Alexandra. 2021. *Identität und Befreiung. Subjektkritik nach Adorno und Butler*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza – Praktische Philosophie*. [1981]
- Foucault, Michel. 2007. „Was ist Aufklärung?.“ In *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, mit einem Nachwort von Martin Saar, hg. v. Daniel Defert und François Ewald, 171–90, Frankfurt: Suhrkamp. [1984]
- Forst, Rainer. 2013. „Gerechtigkeit nach Marx.“ In *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, hg. v. Rahel Jaeggi und Daniel Loick, 107–121. Berlin: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2007. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2003. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fóti, Véronique M. 1982. „Thought, Affect, Drive, and Pathogenesis in Spinoza and Freud.“ *History of European Ideas* 3, Nr. 2: 221–36.
- Freud, Sigmund. 1972. *Gesammelte Werke*. Bd. 5: 1904–1905, Frankfurt: S. Fischer, 5. Auflage. [1942]

- Freud, Sigmund. 2015. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Hamburg: Nikol, 5. Auflage. [1921]
- Geuss, Raymond. 2011. *Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Habermas, Jürgen. 1968. *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hark, Sabine. 2009. „Was ist und wozu Kritik? Über Möglichkeiten und Grenzen feministischer Kritik heute.“ *Feministische Studien* 27, Nr. 1: 22–35.
- Honneth, Axel. 2013. *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 4. Auflage.
- Honneth, Axel und Christoph Menke 2006. „Zur Einführung.“ In *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, hg. v. dens., 1–10. Berlin: Akademie Verlag.
- Honneth, Axel. 2004. „Anerkennung als Ideologie.“ *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 1, Nr. 1: 51–70.
- Honneth, Axel. 1989. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. 2017. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 23. Auflage. [1944]
- Jaeggi, Rahel und Robin Celikates. 2017. *Sozialphilosophie. Eine Einführung*, München: Beck.
- Jaeggi, Rahel. 2006. „Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.“ In *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, hg. v. Axel Honneth, 249–53. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kafka, Franz. 2001. *Der Prozess und ausgewählte Parabeln*. Paderborn: Schöningh. [1925]
- Kafka, Franz. 2019. *Das Schloss*. Berlin: Lunata. [1922]
- King, Vera. 2021. „Autoritarismus als Regression.“ *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 18, Nr. 1: 87–102.
- Lacan, Jacques. 1977. „The Mirror Stage as Formative of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience.“ In *Écrits. A Selection*, 505–09, New York: Tavistock Publications. [1949]
- Lepold, Kristina. 2021. *Ambivalente Anerkennung*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Lukács, Georg. 1988. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt: Luchterhand, 10. Auflage. [1923]
- Marchart, Oliver. 2019. *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marcuse, Herbert. 2004. *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, München: dtv. [1964]

- Massumi, Brian. 2010. *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*, Berlin: Merve.
- Massumi, Brian. 1995. „The Autonomy of Affect.“ In *Cultural Critique* 31: 83–109.
- Moreau, Pierre-François. 2018. „Adorno und Horkheimer als Spinoza-Leser.“ In *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen*, hg. v. Sonja Lavaert und Winfried Schröder, 113–122. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Newmark, Catherine. 2008. *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Hamburg: Meiner.
- Nietzsche, Friedrich. 2009. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv, 10. Auflage.
- Nussbaum, Martha. 2016. *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlin: Suhrkamp.
- Perler, Dominik. 2011. *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorie 1270–1670*, Frankfurt: S. Fischer.
- Saar, Martin. 2019. „Critical Theory and Poststructuralism.“ In *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, hg. v. Peter E. Gordon, Espen Hammer und Axel Honneth, 323–35. New York/London: Routledge.
- Saar, Martin. 2013. „Analytik der Subjektivierung. Umrisse eines Theorieprogramms.“ In *Techniken der Subjektivierung*, hg. v. Norbert Ricken, Andreas Gelhard und Thomas Alkemeyer, 15–27. Paderborn: Fink.
- Saar, Martin. 2013. *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin: Suhrkamp.
- Saar, Martin. 2009. „Ideologie.“ In *Habermas-Handbuch*, hg. v. Hauke Brunkhorst, Regina Kreide und Christina Laforst, 323–24. Stuttgart: Metzler.
- Saar, Martin. 2007. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Sedgwick, Eve und Adam Franck. 1995. „Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins.“ *Critical Inquiry* 21, Nr. 2: 496–522.
- Seigworth, Gregory J. und Melissa Gregg. 2010. „An Inventory of Shimmers.“ In *The Affect Theory Reader*, hg. v. dens., 1–28. Durham/London: Duke University Press.
- Söllner, Alfons. 1983. „Angst und Politik. Zur Aktualität Adornos im Spannungsfeld von Politikwissenschaft und Sozialpsychologie.“ In *Adorno-Konferenz 1983*, hg. v. Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas, 338–50. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Spinoza. 2015. *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hamburg: Meiner, 4. Auflage. [1677]
- Tomkins, Silvan S. 1962. *Affect, Imagery, Consciousness*, New York: Springer.

-
- Wellmer, Albrecht. 1983. „Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität.“ In *Adorno-Konferenz 1983*, hg. v. Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas, 138–76. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- White, Stephen K. 1997. „Weak Ontology and Political Liberal Reflection.“ *Political Theory* 25, Nr. 4: 502–23.
- Wurmser, Léon. 1993. *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, London/New York: Springer.
- Žižek, Slavoj. 1999. *The Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology*, London: Verso.

(Moralisch) Guter Sex: Eine Kritik am Zustimmungsmodell¹

(Morally) Good Sex: A Critique of the Consent Model

HILKJE C. HÄNEL, POTSDAM

Zusammenfassung: In einem kürzlich erschienenen Artikel argumentiert Almut v. Wedelstaedt überzeugend, warum Zustimmung zwar „die Bedingung für die Legitimation von Sex“ ist (2020, 127), dass die moralische Güte von Sex aber nur dann einzuschätzen ist, wenn wir darauf achten, ob die Beteiligten der Handlung sich auf Augenhöhe begegnen. Die Idee ist: Es gibt legitime sexuelle Handlungen, die moralisch gut sind, und es gibt legitime sexuelle Handlungen, die moralisch besser sind. Hier möchte ich die Idee des besseren Sexes genauer ausloten. Während v. Wedelstaedt von moralisch gelungenem Sex spricht und somit auf der Ebene der moralischen Bewertung von Sex bleibt, möchte ich die Frage danach stellen, was Sex qualitativ gut macht. Tatsächlich wird in der Zustimmungsdebatte meist davon ausgegangen, dass diese zwei Fragen wenig gemeinsam haben; ob eine sexuelle Handlung legitim ist, hat zunächst nichts damit zu tun, ob diese auch gut ist. Ich werde drei Argumente liefern, warum wir legitimen Sex und qualitativ guten Sex zusammen betrachten sollten – und es wird sich zeigen, dass die gegenwärtige philosophische und rechtstheoretische Debatte Zustimmung verkürzt diskutiert und daher alleingegenommen wenig hilfreich ist, stattdessen benötigt die Zustimmungsdebatte auch eine Untersuchung von qualitativ gutem Sex.

Schlagwörter: Sex, Zustimmung, sexuelle Handlungsfähigkeit, sexistische Ideologie, sexuelle Gewalt

Abstract: In a recent article, Almut v. Wedelstaedt argues convincingly why consent is “the condition for the legitimation of sex” (2020, 127; my translation), but that the moral goodness of sex can only be assessed if we pay attention to whether the

1 Ich danke den Gutachter*innen der ZfPP für Ihre detaillierten Anmerkungen.

participants in the act meet on an equal footing; the consent criterion, v. Wedelstaedt argues, must therefore be supplemented by another criterion, namely that of equal footing. The idea is: there are legitimate sexual acts that are morally good, and there are legitimate sexual acts that are morally better. Here I would like to explore the idea of better sex in more detail. While v. Wedelstaedt speaks of morally successful sex, and thus remains on the level of moral evaluation of sex, I would like to raise the question of what makes sex qualitatively good. Indeed, the consent debate usually assumes that these two questions have little in common; whether a sexual act is legitimate has nothing to do with whether it is good to begin with. I will provide three arguments why we should consider legitimate sex and qualitatively good sex together, and it will become apparent that the current philosophical and legal theory debate discusses consent in a truncated way, and therefore taken alone, is unhelpful; instead, the consent debate also needs an examination of qualitatively good sex.

Keywords: sex, consent, sexual agency, sexist ideology, sexual violence

1. Einleitung

In einem kürzlich erschienen Artikel argumentiert Almut v. Wedelstaedt überzeugend, warum Zustimmung zwar „die Bedingung für die Legitimation von Sex“ ist (2020, 127), dass die moralische Güte von Sex aber nur dann einzuschätzen ist, wenn wir darauf achten, ob die Beteiligten der Handlung sich auf Augenhöhe begegnen. In ihrem Artikel beleuchtet v. Wedelstaedt die moralische Dimension der Bewertung von Sex; mit anderen Worten, die Frage danach, was Sex moralisch gut macht. Hier ist die allgemein anerkannte Grundlage, dass Sex dann moralisch gut ist, wenn er einvernehmlich ist. Sex hat eine moralische Verwandlungsfunktion: „Die Grundidee dabei ist, dass eine im Normalfall moralisch problematische Handlung dadurch legitimiert wird, dass sie einvernehmlich geschieht“ (v. Wedelstaedt 2020, 113).² Aber natürlich ist nicht jede Zustimmung gültig; bestimmte Personen wie kleine Kinder oder mental schwer behinderte Personen können zum Beispiel keine gültige Zustimmung erteilen, genauso wie wir alle in bestimmten Situationen temporär keine gültige Zustimmung geben können, beispielsweise weil wir stark betrunken oder ohnmächtig sind. Was genau gültige Zustimmung ausmacht, ist in der gegenwärtigen philosophischen Debatte keinesfalls übereinstimmend geklärt, grundsätzlich jedoch gilt, dass mindestens zwei

2 Zur moralischen Verwandlungsfunktion von Zustimmung siehe auch Archard 2018, 175; Hurd 1996; Alexander 1996.

Bedingungen gegeben sein müssen: Zum einen müssen Personen, die gültige Zustimmung geben wollen, hinreichend informiert sein, dass und wozu sie ihre Einwilligung geben können, zum anderen müssen diese Personen ihre Einwilligung freiwillig geben. Das bedeutet, Zustimmung ist auf alle Fälle dann *nicht* gültig, wenn ich entweder nicht weiß, was und wem ich zustimme, wenn mir wichtige Details und die daraus erwachsenen Konsequenzen nicht bewusst sind und/oder ich (körperlich oder mental) dazu gezwungen werde, Zustimmung zu geben. Ob aber Freiwilligkeit auch dann noch gegeben ist, wenn ich ein Angebot bekomme, das die moralische Entscheidungsstruktur verändert – also welche Entscheidungen mir offenstehen und wie diese gewichtet sind –, ist zumindest strittig. Ich werde im nächsten Abschnitt stärker darauf eingehen, welche grundlegenden Annahmen in der gegenwärtigen Zustimmungsdebatte vertreten werden und welche Konsequenzen dies für eine moralische Position hat. An dieser Stelle möchte ich zunächst zurück zu v. Wedelstaedts Argumentation, nach der Zustimmung wichtig ist, weil „sexuelle Handlungen in vieler Hinsicht gefährdend sein können“ (2020, 118). Allerdings gesteht v. Wedelstaedt ein, dass Kritik an Zustimmung darauf hinweist, dass Zustimmung längst nicht alle wichtigen moralischen Fragen klären kann, die geklärt werden müssten, um von moralisch gutem Sex zu sprechen. Zustimmung legitimiert Sex aufgrund der moralischen Verwandlungsfunktion, sorgt aber noch nicht hinreichend dafür, dass der Sex auch moralisch gut ist.

V. Wedelstaedt macht hier eine sinnvolle und interessante Unterscheidung, die in der Zustimmungsdebatte bislang etwas zu kurz kommt – nämlich die Unterscheidung zwischen legitimem Sex und moralisch gutem Sex. Während das Zustimmungskriterium sowohl notwendig als auch hinreichend ist, um Sex legitim zu machen, braucht es ein weiteres Kriterium, um den Sex moralisch gut zu machen. Das Zustimmungskriterium muss also ergänzt werden durch ein weiteres Kriterium, nämlich dem der Augenhöhe. Sich auf Augenhöhe zu begegnen, so v. Wedelstaedt, ist dabei keine Bedingung, die Sex moralisch legitim macht, sondern eine „zusätzliche Qualifikation, die es möglich macht, die moralische Güte einer sexuellen Handlung über die grundsätzliche Legitimation hinaus einzuschätzen“ (2020, 119). Die Idee ist: Es gibt legitime sexuelle Handlungen, die moralisch legitim sind, und solche, die moralisch gut sind. Erstere sind Handlungen mit Zustimmung, letztere sind Handlungen mit Zustimmung *und* auf Augenhöhe. Was aber genau meint v. Wedelstaedt mit Handlungen auf Augenhöhe? Sie beschreibt eine Begegnung auf Augenhöhe als eine „gleichberechtigte Lusterkundung

und Lustverschaffung“, bei der „die sexuellen Wünsche und Bedürfnisse aller Beteiligten gleichermaßen berücksichtigt werden“ (2020, 119). Welche Wünsche und Bedürfnisse dann tatsächlich erfüllt und ausgelebt werden, ist abhängig davon, worauf sich alle Beteiligten im Kommunikationsprozess einigen. Natürlich ist eine Begegnung auf Augenhöhe ein Ideal, so dass wir uns vielleicht niemals tatsächlich ganz auf Augenhöhe begegnen; aber schon eine Annäherung an dieses Ideal reicht aus, um von moralisch gutem Sex zu sprechen.³

Hier möchte ich die Idee des guten Sexes genauer ausloten. Während v. Wedelstaedt von moralisch gutem oder gelungenem Sex spricht und somit auf der Ebene der moralischen Bewertung von Sex bleibt, möchte ich die Frage danach stellen, was Sex qualitativ gut macht. Wann ist Sex guter Sex? Denn es liegt auf der Hand, dass die Frage nach legitimem Sex und die Frage nach der Qualität von Sex nicht dieselbe ist. Eine Handlung kann erlaubt und sogar moralisch gelungen sein, aber trotz alledem noch nicht qualitativ gut. V. Wedelstaedt versucht nun, die moralische Frage enger zu ziehen, indem sie auch von moralisch gelungenem Sex spricht – Sex also, der nicht nur legitim ist, sondern sich zudem auch dem Ideal der gleichberechtigten Lustverschaffung nähert. Hier aber scheinen die Ebenen etwas zu verschwimmen, schließlich ist moralisch guter Sex auf Augenhöhe noch nicht gleich qualitativ guter Sex, der zum Beispiel für beide Personen Befriedigung bringt. Des Weiteren ist der grundlegende Gedanke, ein qualitatives Element von Lust oder Befriedigung mit in die Überlegungen zu bringen, keineswegs neu, so spricht beispielsweise schon Lois Pineau (1989) davon, dass es wenig gerechtfertigt

3 Wir können wunderschönen Sex auf Augenhöhe – zumindest nach dem intuitiven Verständnis dieses Wortes – haben, bei dem es einer oder sogar allen beteiligten Personen nicht auf die eigene Lust ankommt; eine Person könnte beispielsweise den Sex als besonders schön beschreiben, eben weil sie nur auf die Wünsche der anderen Person eingegangen ist, oder beide Personen könnten den Sex als schön beschreiben, weil sie dabei ein lange ersehntes Kind gezeugt haben. Sex kann auf unterschiedliche Art und Weise schön sein (und auf Augenhöhe), ohne dass es dabei primär oder überhaupt um Lust geht. Ich schlage daher vor, v. Wedelstaedt so zu verstehen, dass der Sex moralisch besser ist als nur gut, wenn alle Beteiligten sich wechselseitig respektieren – dabei muss es aber nicht unbedingt um wechselseitige Lusterfüllung gehen. Aber soviel nur am Rande, denn meine eigentliche Argumentation soll sich nicht um die Details in v. Wedelstaedts Theorie drehen, sondern um die grundlegende Frage, ob Zustimmung tatsächlich den Stellenwert verdient, der ihr häufig zugeschrieben wird.

ist, davon auszugehen, dass Frauen in Sex einwilligen, der ihnen keinen Spaß macht. Sowohl v. Wedelstaedt als auch Pineau sehen also sehr wohl einen Zusammenhang zwischen Sex, der legitim ist, und Sex, der beiden Personen Lust verschafft. Tatsächlich wird aber in der Zustimmungsdebatte sonst meist davon ausgegangen, dass diese zwei Fragen wenig gemeinsam haben – ob eine sexuelle Handlung legitim ist, hat zunächst nichts damit zu tun, ob diese auch gut ist. Der Grund für diese Trennung liegt darin, dass die Zustimmungsdebatte, in der es um Zustimmung zu Sex geht, sich an anderen Zustimmungsdebatten orientiert – wir fragen ja auch nicht, ob meine Einwilligung zu einer Operation diese nicht nur legitim, sondern auch zu einem guten Erlebnis werden lässt. Zustimmung zu Sex und Zustimmung zu medizinischen Eingriffen, Vertragsabschlüssen oder anderen Dingen, die unsere Zustimmung erfordern, sind aber nicht dasselbe. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass nicht nur die Frage nach moralisch gelungenem Sex eng mit der Frage nach sexueller Zustimmung zusammenhängt, sondern auch die Frage nach qualitativ gutem Sex. Tatsächlich ist es so, dass unsere Zustimmung zu Sex nur dann wirklich informiert und frei ist, wenn wir wissen, wie sich guter Sex anfühlt.⁴ Und wenn dem so ist, dann zeigt dies auch, dass wir einen Fehler begehen, wenn wir akzeptieren, dass die sexuelle Zustimmungsdebatte sich an anderen Zustimmungsdebatten orientiert.

Im Folgenden gebe ich einen kurzen Überblick über die gegenwärtige philosophische Debatte um Zustimmung und die Trennung von Zustimmung und qualitativ gutem Sex (Abschnitt 2). In Abschnitt 3 zeige ich dann, warum Zustimmung und qualitativ guter Sex enger miteinander verknüpft sind, als in der Debatte häufig angenommen. Hierzu führe ich drei Gründe an: Erstens, Zustimmung beruft sich unter anderem auf das Kriterium der Informiertheit, was aber nur dann gegeben ist, wenn wir wissen, wie sich guter Sex anfühlt. Zweitens, Zustimmung beruft sich außerdem auf das Kriterium der Handlungsfähigkeit. Hier haben feministische Philosophinnen dafür plädiert, dass Handlungsfähigkeit nicht nur dann nicht gegeben ist, wenn uns mit Gewalt gedroht wird, sondern auch, wenn wir uns in starken

4 Dies ist nicht dieselbe Frage, an der Pineau interessiert ist. Nach Pineau kommt es darauf an, dass Frauen nur dann überhaupt zustimmen, wenn sie erwarten können, dass der folgende Sex ihnen auch Lust verschafft. Ich gehe im Folgenden davon aus, dass wir sehr wohl unsere Zustimmung zu Sex geben können, von dem wir ausgehen, dass er (leider) nicht gut sein wird, dass wir dies aber nur dann tun können, wenn wir überhaupt wissen, was guter Sex wäre.

Machtgefällen befinden. Aber, so werde ich zeigen, Handlungsfähigkeit setzt auch voraus, dass wir die Wahl haben und um die Wahl zu haben, müssen wir unsere Alternativen kennen – zum Beispiel die Alternative, besseren Sex zu haben. Drittens, Zustimmung kann auch zu schädlichem, weil beispielsweise erniedrigendem oder entfremdendem Sex gegeben werden. Dies ist aber nicht nur von vielen feministischen Philosophinnen als Argument benutzt worden, um zu zeigen, dass Zustimmung alles andere als hinreichend ist, es ist auch intuitiv nicht plausibel; intuitiv machen wir tatsächlich eine Verknüpfung von legitimem Sex und Sex, der zumindest das Potential hat, für alle beteiligten Personen qualitativ gut zu sein. Abschnitt 4 schließt den Artikel mit der Frage, was die Verknüpfung von qualitativ gutem Sex und sexueller Zustimmung für die Zustimmungsdebatte bedeutet.

2. Zustimmung: Ja oder Nein?

Die philosophische und rechtstheoretische Debatte um sexuelle Ethik ist heterogen und zu facettenreich, um hier im Detail dargestellt zu werden. Stattdessen werde ich drei Annahmen aufstellen, die diese Debatte im Kern beschreiben: Erstens, die gegenwärtige philosophische und rechtstheoretische Debatte um sexuelle Ethik fokussiert auf Fragen der sexuellen Zustimmung. Zweitens, Zustimmung gilt als relevant insofern als sie körperlichen, mentalen und moralischen Schaden verhindern kann. Und drittens, bei der Fokussierung auf Zustimmung wird diese als einheitliche Handlung dargestellt, die eine allgemein gültige Definition benötigt – welche Bedingungen müssen überhaupt erfüllt sein, damit die gegebene Handlung gültige Zustimmung ausdrückt? In diesem Abschnitt möchte ich die gegenwärtige Debatte entlang dieser drei Annahmen kurz umreißen, um dann im Folgenden daran zu zeigen, dass bei allen drei Aspekten die Frage nach der Qualität des Sexes ausgeschlossen wird.

In der gegenwärtigen Debatte gilt folgendes Szenario als paradigmatisch: Eine Person sucht aktiv Sex, während die andere Person (passiv) ihre Zustimmung gibt, dass etwas mit ihr geschehen darf. Zustimmung hat in dieser Debatte moralischen Verwandlungscharakter, etwas das eigentlich als moralisch problematisch gilt, kann durch unsere Zustimmung legitimiert werden.⁵ Mit anderen Worten: Zustimmung bedeutet, einer anderen Person die Erlaubnis zu erteilen, etwas mit einem zu machen. In einer noch

5 Vergleiche dazu auch Archard 2018, 175; Hurd 1996; Alexander 1996; McGregor 1996, 196.

stärkeren Lesart wird sogar davon ausgegangen, dass gültige Zustimmung etwas ist, das die Verpflichtung anderer aufhebt, etwas *nicht* mit uns zu tun (Tadros 2016; Manson 2016). Hiernach haben wir alle die Verpflichtung, bestimmte Dinge nicht zu tun – Sex mit anderen zu haben –, solange die andere Person uns nicht von dieser Verpflichtung befreit.⁶ Wie von vielen feministischen Philosophinnen nachdrücklich hervorgehoben, impliziert dies angesichts der sozialen Realität von Geschlechterungleichheit in der Praxis, dass Männer die Position des aktiv Suchenden einnehmen und Frauen die Position derer, die Zustimmung geben oder ablehnen, dass etwas mit ihnen gemacht werden darf (Anderson 2005a). In diesem paradigmatischen Modell wird Zustimmung häufig nach dem *Nein heißt Nein*-Modell oder dem *Ja heißt Ja*-Modell beschrieben.

Nach dem sogenannten *Nein heißt Nein*-Modell ist Zustimmung nicht gegeben, wenn sexueller Annäherung mit einem Nein begegnet wird. Hierfür bedarf es keiner weiteren Erklärung, es braucht zum Beispiel auch keine körperliche Abwehr. Das *Nein heißt Nein*-Modell ist eine wichtige Erweiterung traditioneller Rechtsprechung in Bezug auf Vergewaltigung und sexuelle Übergriffe. Traditionellerweise wurde davon ausgegangen, dass eine Vergewaltigung nur dann stattgefunden hat, wenn körperliche Gewalt oder Zwang angewendet wurde, um Sex mit jemandem zu bekommen, *und* wenn die betroffene Person sich körperlich wehrte. Dies ist allerdings weder mit der Tatsache vereinbar, dass viele sexuelle Übergriffe im Bekanntenkreis stattfinden und durch emotionale, soziale oder finanzielle Abhängigkeit der betroffenen Person gekennzeichnet sind, noch mit der Tatsache, dass es gerade für Frauen im Falle eines sexuellen Übergriff durchaus rational ist, sich nicht zu wehren – angesichts der häufig ungleichen physischen Kräfteverhältnisse zwischen Männern und Frauen und dem Wissen darüber, dass die Situation eskalieren könnte und Männer zu Gewalt greifen, wenn sie anders nicht bekommen, was sie wollen (Anderson 2005b).⁷ Nach dem *Nein heißt Nein*-Mo-

6 Schon hier könnte man sich fragen, ob dieses Bild die Welt eigentlich richtig abzeichnet: Es scheint mir intuitiv fragwürdig, davon auszugehen, dass Sex diese Asymmetrie aufweist, also hauptsächlich etwas ist, das mit uns geschieht oder das wir anderen antun. So wie es auch intuitiv wenig plausibel ist, davon auszugehen, dass Personen die Verpflichtung haben, keinen Sex mit anderen zu haben – wenn wir sie nicht durch Zustimmung von dieser negativen Verpflichtung befreien.

7 Jede siebte Frau erlebt im Durchschnitt in Deutschland während ihres Lebens eine Vergewaltigung oder wird sexuell genötigt; sexuelle Gewalt ist für

dell reicht ein klares und entschiedenes „Nein“, um sicherzustellen, dass die sexuelle Handlung nicht erwünscht ist. Das Problem mit diesem Modell ist allerdings, dass es die vielfältigen Reaktionen in Zusammenhang mit sexuellen Traumata nicht mit einbezieht. So reagieren viele betroffene Personen in Situationen von sexueller Gewalt zum Beispiel mit mentaler Dissoziation oder physischer Paralyse; Betroffene bleiben dann stumm und passiv, statt ein verbales „Nein“ zu äußern (Anderson 2005a). Und auch wenn vorausgesetzt wird, dass die betroffene Person in der Lage ist, „nein“ zu sagen — dass sie beispielsweise nüchtern, bei Bewusstsein und informiert ist — kann dieses Modell Fälle, in denen Betroffene aus Angst stumm und passiv reagieren, nicht (oder möglicherweise falsch) zuordnen.

Nach dem *Ja heißt Ja*-Modell ist Zustimmung nur gegeben, wenn ein „Ja“ ausgesprochen oder die Zustimmung eindeutig körperlich gezeigt wird. Schweigen kann hiernach keine Zustimmung sein. Stephen Schulhofer (1998), der diesem Modell theoretisches Fundament gegeben hat, schreibt allerdings auch, dass bestimmte körperliche Handlungen in Kombination mit Schweigen sehr wohl genuine Zustimmung bedeuten können; wenn Schweigen zum Beispiel mit leidenschaftlichem Küssen oder sexuellen Berührungen einhergeht, dann kann davon ausgegangen werden, dass Zustimmung auf beiden Seiten vorhanden ist. Das *Ja heißt Ja*-Modell verfällt also im sexuellen Moment schnell ins *Nein heißt Nein*-Modell; Schweigen zählt dann unter bestimmten Bedingungen als Zustimmung und die sexuelle Interaktion kann nur durch ein verbales „Nein“ beendet werden. Ebenso kann natürlich der einmal begonnene sexuelle Akt nur durch ein aktives „Nein“ beendet werden, schließlich fragen die wenigsten Partner alle paar Sekunden, ob ihr Gegenüber immer noch einwilligt. Das *Ja heißt Ja*-Modell muss sich schlussendlich denselben Problemen stellen wie das *Nein heißt Nein*-Modell. Es könnte natürlich argumentiert werden, dass das *Ja heißt Ja*-Modell tatsächlich ein verbal ausgesprochenes „Ja“ benötigt, dass also bestimmte Handlungen oder ein bestimmtes Verhalten nur dann als Zustimmung zählen, wenn die Person auch „Ja“ sagt. Aber auch dann bleibt das Problem, dass die sexuelle Handlung nur unterbrochen oder vorzeitig beendet werden kann, wenn ein „Nein“ ausgesprochen wird.⁸

Frauen also ein ständiges potenzielles Risiko. Siehe <https://www.bmfsfj.de/blob/jump/94200/lebenssituation-sicherheit-und-gesundheit-von-frauen-in-deutschland-data.pdf>.

8 Hier könnte als Gegenargument angeführt werden, dass wir auch in ande-

Sowohl beim *Nein heißt Nein*-Modell wie auch beim *Ja heißt Ja*-Modell müssen bestimmte Bedingungen erfüllt sein, damit die gegebene Zustimmung tatsächlich Gültigkeit hat⁹:

1. Eine Person muss die Fähigkeit besitzen, ihre Zustimmung zu geben. Hierzu zählt sowohl (a) das Vermögen zu verstehen, *wozu* sie zustimmt, als auch (b) das Vermögen, eine Entscheidung über diese Angelegenheit zu treffen.

Die Person muss also genügend informiert sein, um Zustimmung zu geben, sie muss demnach alle wichtigen Informationen haben, die ihr eine Entscheidung ermöglichen. Als wichtige Information gelten dabei solche, die dazu führen könnten, die Entscheidung zu verändern. Gesetzlich unterscheidet man zwischen zwei Formen der Täuschung in Bezug auf Zustimmung: Täuschung über das Faktum und Täuschung über das Motiv. Ersteres ist eine Täuschung über den Gegenstand, die Handlung oder die involvierten Personen selbst, zweites ist eine Täuschung über eine Angelegenheit, die als Motiv für unsere Zustimmung herhält. Im ersten Fall weiß die Person also einfach nicht, *wozu* sie zustimmt. Im zweiten Fall weiß die Person, *wozu* sie zustimmt, aber nicht *warum*. Unter Täuschung über das Faktum fallen beispielsweise die gegenwärtigen medienwirksamen Fälle von Sex, bei denen der Mann heimlich das Kondom entfernt: Hier geht es um eine Täuschung darüber, was für eine Handlung passiert. Täuschung über das Motiv bezieht sich auf Fälle, in denen eine Person über das *Warum* getäuscht wird, also *warum* die sexuelle Handlung wichtig ist. Häufig wird angenommen, dass Fälle, bei denen eine Person über das *Warum* getäuscht wird, weniger schwerwiegend sind als Fälle, in denen die Person nicht weiß, *wozu* sie zustimmt. Die Annahme ist dabei,

ren Kontexten, die unserer Zustimmung bedürfen, um legitim zu sein, nur einmal unsere Zustimmung geben; wir willigen zum Beispiel nur einmal in eine bestimmte medizinische Untersuchung ein, auch wenn diese dann aus unterschiedlichen Handlungen besteht. Im Folgenden wird aber auch gezeigt werden, dass Analogien zwischen sexueller Zustimmung und anderen Kontexten, in denen Zustimmung benötigt wird, problematisch sein können. Und es ist zudem eine anerkannte Frage in der Debatte um sexuelle Zustimmung, ob Zustimmung auch während des Aktes wieder entzogen werden kann (vgl. Archard 1997, 16–18).

9 Vergleiche Archard 1998, S. 44–53 und Wertheimer 1996.

dass es Aspekte einer sexuellen Handlung gibt – was und mit wem –, die schwerer wiegen als andere – warum.¹⁰

Weiterhin muss die Person in der Lage sein, eine (rationale) Entscheidung auf Grundlage der Informationen treffen zu können. Ein Unvermögen, Zustimmung zu erteilen, kann sowohl ein permanentes als auch ein temporäres Unvermögen sein. Wenn ich sehr betrunken bin, dann verliere ich für einen bestimmten Zeitraum mein Vermögen, eine rationale Entscheidung zu fällen; dies ist ein temporäres Unvermögen, denn ich gewinne meine Entscheidungsfähigkeit ja zurück, wenn ich nicht mehr betrunken bin. Das Gleiche gilt, wenn ich im Koma liege oder ohnmächtig bin oder schlafe. Schwer mental behinderte oder demente Personen können manchmal ein permanentes Unvermögen haben, ihre gültige Zustimmung zu Sex zu geben; nämlich genau dann, wenn sie nicht verstehen können, wozu sie zustimmen (und welche Implikationen dies auf sozialer und gesellschaftlicher Ebene hat), oder wenn sie keine rationale Entscheidung über die Angelegenheit treffen können. Das bedeutet jedoch nicht, dass alle (mental) behinderten oder dementen Personen ein permanentes Unvermögen haben, gültige Zustimmung zu geben.¹¹

2. Sexuelle Zustimmung kann nur dann gültig sein, wenn sie freiwillig gegeben wird. Klarerweise kann es Unterschiede im Grad der Freiwilligkeit geben; ob mir jemand eine Waffe an den Kopf hält, um meine Zustimmung zu erzwingen, oder ob ich in einer ungleichen Gesellschaft lebe und deshalb emotional, sozial oder finanziell abhängig von meinem Gegenüber bin, das sind unterschiedliche Grade der Einschränkungen meiner Freiwilligkeit. Zustimmung lässt sich aber nicht in Graden messen, sondern ist entweder gegeben oder nicht. Die grundlegende Frage ist hier also, ob es einen bestimmten Grad gibt, bei dem meine Freiwilligkeit so weit beschnitten ist, dass meine Zustimmung keine Gültigkeit mehr hat? Hier kann es hilfreich sein, sich einige paradigmatische Fälle vor Augen zu führen: Wenn körperliche

10 Diese Annahme kann kritisch hinterfragt werden, letztendlich kommt es darauf an, wie wichtig der Person die Motive sind, derentwegen sie zustimmt, und in welchem Grad diese fehlen.

11 Eine wichtige Diskussion, in der die Interessen der dementen Personen ernst genommen werden, liefert Kukla 2021, S. 3–5. Zu dem Thema (mental) behinderte Personen als sexuelle Personen siehe unter anderem Tremain 2001, de Boer 2015, O'Shea 2020, Elman 2012 und Kattari 2015.

Gewalt im Spiel ist oder mit schwerem körperlichen Schaden gedroht wird – wenn eine Person also keine andere Wahl hat, als zuzustimmen –, ist keine Freiwilligkeit gegeben und Zustimmung in dieser Situation kann demnach keine Gültigkeit haben. Wenn aber keine der beteiligten Personen in Abhängigkeit oder anderen ungleichen Verhältnissen zueinander stehen und damit volle Wahlfreiheit vorhanden ist, dann zählt die Zustimmung als gültig. Als Richtlinie kann hier also festgehalten werden: Je weniger gerechtfertigte Alternativen oder Wahlmöglichkeiten eine Person hat, desto eher sollten wir davon ausgehen, dass die gegebene Zustimmung nicht freiwillig ist.

Wir können zunächst also festhalten, nach der gegenwärtigen philosophischen Literatur zum Thema ist Zustimmung dann gültig, wenn die zustimmende Person (1) die Fähigkeit besitzt und genügend informiert ist, ihre Zustimmung zu geben, und wenn sie (2) freiwillig handelt.

Der Fokus auf Zustimmung mit den oben diskutierten Bedingungen der gegenwärtigen philosophischen und rechtstheoretischen Debatte um sexuelle Ethik kann klarerweise als fortschrittlich gesehen werden insofern, da die Verantwortung zu sexuell legitimem Handeln nicht mehr (ausschließlich) bei der Person liegt, die von einem Übergriff betroffen ist, sondern mit einbezieht, ob die übergriffige Person überhaupt nach Zustimmung gefragt hat. Dies bedeutet auch einen ersten Schritt in Richtung Handlungsfähigkeit; alle am Sex beteiligten Personen haben Autonomie über ihre Körper, bis sie diese durch Zustimmung abgeben. Allerdings müssen sich beide oben diskutierten Modelle zumindest den folgenden Problemen stellen: Erstens verstehen sie Zustimmung als primär einheitliche Handlung – Zustimmung ist etwas, das, wenn einmal gegeben, den moralischen Kontext der folgenden Handlung(en) verändert. Aber sexuelle Handlungen sind keine einheitlichen Handlungen, sondern vielmehr Prozesse¹², solange Zustimmung als einheit-

12 Wenn angenommen wird, dass Sex ein Ziel hat, ist es naheliegend, darauf zu fokussieren, dass Zustimmung zu Beginn der Penetration eingeholt werden muss, um die sexuelle Handlung legitim zu machen, und mit dem Ende der Penetration durch den männlichen Orgasmus wieder beendet wird. Sexuelle Zustimmung ist Zustimmung der Frau zu sexueller Penetration nach Anfrage des Mannes. Dies ist auch der Grund, warum die feministische Zustimmungsdiskussion sich auf die problematische Tatsache konzentriert, dass es Frauen zum Teil nicht möglich ist, Zustimmung abzulehnen. Das Standardszenario ist demnach, dass Männer Sex haben wollen und Frauen Sex ablehnen wollen, diese Ablehnung aber nicht immer Erfolg hat (vgl. Langton 1993 und McGregor 1996).

liche Handlung verstanden wird, kann sie dem prozessualen Charakter von Sex nicht gerecht werden. Zweitens kann Zustimmung – als einheitliche Handlung verstanden – zwar als Legitimationsbedingung erhalten, nicht aber die tatsächliche Handlungsfähigkeit der beteiligten Personen erhöhen oder auch nur zum Ausdruck bringen. Zustimmung ist hier ausschließlich relevant als Werkzeug gegen mögliche körperliche, mentale und moralische Schäden, nicht als Katalysator für Handlungsfähigkeit. Dies wird im Folgenden wichtig sein.

Des Weiteren ist es wichtig zu sehen, dass Zustimmung hier ausschließlich als moralisches Werkzeug verstanden wird. Wenn wir (a) die Fähigkeit besitzen und genügend informiert sind, unsere Zustimmung zu geben, und dies (b) freiwillig tun, dann ist die darauffolgende sexuelle Handlung moralisch legitim. Das bedeutet aber noch lange nicht, dass die Handlung auch schön ist oder uns Lust bringt. Dies ist unter anderem damit zu begründen, dass sich die gegenwärtige Debatte um sexuelle Zustimmung stark an anderen Debatten um Zustimmung orientiert und hier Analogien zieht (vgl. Archard 2007, S. 209). Wie Larry Alexander schreibt, kann Zustimmung beispielsweise Hausfriedensbruch in eine Einladung zum Abendessen, Körperverletzung in einen Boxkampf, Diebstahl in ein Geschenk und eben Vergewaltigung in einvernehmlichen Sex verwandeln (cf. Alexander 2014, S. 102). David Archard vergleicht den einvernehmlichen Sexakt mit der einvernehmlichen Entnahme einer medizinischen oralen Probenentnahme (2008), und Sarah Conly zieht eine Analogie zwischen unter Druck gesetzt werden, Sex zu haben, in ein Geschäft einzusteigen oder eine teure aber nutzlose Sache zu kaufen (Conly 2004). Aber jemanden unter Druck zu setzen, Sex zu haben, oder jemanden unter Druck zu setzen, in ein dubioses Geschäft einzusteigen, ist nicht dasselbe, denn heterosexueller Sex passiert vor dem Hintergrund von signifikanten Geschlechterungleichheiten, die die Entscheidungsfreiheit der Frau – auch wenn diese nicht unter Zwang steht – beschneidet (vgl. Anderson 2005b). Für einige feministische Philosophinnen liegt das Problem bei der Annahme, dass Zustimmung selbst – und vor allem Zustimmung unter Bedingungen des Patriarchats – kein normatives Werkzeug sein kann. Ähnlich wie bei marxistischen Theorien, in denen das Proletariat aufgrund der eigenen Unterdrückung nicht frei ist, in Arbeitsverträge einzuwilligen, sind Frauen im Patriarchat nicht frei, in sexuelle Verträge einzuwilligen (MacKinnon 1989; Pateman 1980 und 2007; siehe auch Alcoff 2009; Kittay 1999 und Pateman 1988) – und Zustimmung funktioniert als Art des Vertrags (vgl. Loick 2019).

Der Verweis auf den patriarchalen Hintergrund sowie die oben angeführten Argumente zum Prozesscharakter von Sex sind die Gründe, warum viele Feministinnen heutzutage auf sogenannte Kommunikationsmodelle zurückgreifen (Anderson 2005a; Kukla 2018 und 2021). Zustimmung ist hiernach nicht die Äußerung eines einzelnen Wortes, sondern ein Aushandlungsprozess, der vor der sexuellen Handlung stattfinden muss und im besten Fall ein sogenanntes Safe-Word enthält. Wir müssen klären, was wir tun, wie wir es tun, mit wem wir es tun und was wir tun können, wenn es uns nicht mehr gut damit geht.¹³ Innerhalb dieser sexuellen Kommunikation übernehmen wir notwendigerweise Verantwortung sowohl für unser eigenes Verhalten als auch für die andere Person; wir vermitteln erstens, dass wir die andere Person als die Person, die sie ist, ernst nehmen und respektieren, und zweitens, dass die sexuelle Handlung eine gegenseitige Handlung ist. Interessanterweise gehen viele Ausführungen über sexuelle Kommunikation teilweise zurück auf etablierte Praktiken innerhalb der BDSM-Community¹⁴. Tatsächlich reicht Kommunikation in BDSM-Kontexten weit über Kommunikation von Zustimmung zur Penetration hinaus.¹⁵ Dies bedingt sich daraus, dass im Gegensatz zu traditionelleren sexuellen Handlungen der Standard nicht vorgegeben ist – Teil der Annahme, dass Sex eine einheitliche Handlung ist, bedingt sich aus dem sozial vorgegebenen Skript, nach dem Sex mit sexueller Penetration gleichgesetzt wird und den (männlichen oder beider) Orgasmus zum Ziel hat. In Kontexten von BDSM gibt es kein konventionelles Skript, dessen Ablauf allen Beteiligten geläufig ist, vielmehr muss je nach den beteiligten Personen erst ausgehandelt werden, was, mit

13 Siehe dazu auch Kattari 2015, 887; Kaak 2016 und Williams et al. 2014.

14 BDSM steht im Englischen für „bondage, domination, sadism und masochism“ und beschreibt sexuelle Praktiken mit der Intention, in beiderseitigem Einverständnis Schmerz oder Unbehagen, Einschränkung von Bewegung oder asymmetrische Machtspiele zu produzieren.

15 Michelle Anderson (2005a) argumentiert für das sogenannte Verhandlungsmodell. Hiernach ist sexuelle Verhandlung eine offene Diskussion, bei der die beteiligten Personen zu einer freien und autonomen Übereinkunft über die Handlung der Penetration kommen. Nach Anderson ermöglicht dieses Modell Autonomie und Gleichheit der beteiligten Personen und führt dazu, dass wir einander mit mehr Respekt und Menschlichkeit begegnen. Obwohl Andersons Modell auf ähnlichen Überlegungen wie den hier vorgebrachten fusst, erkennt sie dennoch die Bandbreite sexueller Handlungen und riskiert, Sex wieder als einheitliche Handlung der Penetration zu sehen.

wem und wie die sexuelle Handlung aussehen soll. Sexuelle Kommunikation löst damit einige der Probleme, die Zustimmung im engen Sinne hat; sexuelle Kommunikation beruht also nicht auf der Annahme, dass Sex eine einheitliche und vom sozialen Skript vorgegebene Handlung ist, sondern ein Prozess zwischen zwei oder mehr Personen, und sexuelle Kommunikation gibt diese Handlungsfähigkeit – im Sinne von Entscheidungsfreiheit – auch, wenn wir uns in ungleichen sozialen Positionen befinden.¹⁶

Interessanterweise machen aber auch die in der feministischen Philosophie mittlerweile allgegenwärtigen Kommunikationstheorien eine explizite Trennung zwischen der Legitimität von Sex und der Qualität von Sex. Denn die grundsätzliche Idee der Kommunikation ist es, eine Form der Zustimmung zu finden, die nicht nur eine Momentaufnahme widerspiegelt, sondern prozessualen Charakter und außerdem die ungleichen Machtverhältnisse der interagierenden Personen im Blick hat.¹⁷ Dies ist zumindest insofern verwunderlich, als die Vorläufer dieser Kommunikationsmodelle in der BDSM-Community Kommunikation benutzen, sowohl um auszuloten, was legitim ist, als auch was die Bedürfnisse der einzelnen Personen sind; ersteres bezieht sich auf die moralische Bewertung der sexuellen Handlung, letzteres auf die potentielle Qualität der sexuellen Handlung. Im Folgenden soll genauer untersucht werden, wie die moralische Bewertung der Handlung und die Qualität der Handlung zusammenhängen, und es wird sich zeigen, dass Zustimmung nur dann auch wirklich legitim ist, wenn die Dimension der Qualität der Handlung dabei Berücksichtigung findet.

3. Sexuelle Zustimmung versus guter Sex?

Im Folgenden argumentiere ich für drei Gründe, warum Zustimmung und qualitativ guter Sex enger miteinander verknüpft sind, als in der Debatte häufig angenommen. Erstens, Zustimmung beruft sich unter anderem auf das Kriterium der Informiertheit, was aber nur dann gegeben ist, wenn wir wissen, wie sich guter Sex anfühlt. Zweitens, Zustimmung beruft sich außerdem auf das Kriterium der Handlungsfähigkeit. Handlungsfähigkeit ist aber weder gegeben, wenn uns mit Gewalt gedroht wird oder wir unter Druck gesetzt werden, noch wenn wir uns in starken Machtgefällen befinden. Der Grund dafür ist, dass wir in deutlichen Machtunterschieden nicht die freie

¹⁶ Für eine detaillierte Diskussion dieses Vorschlags siehe auch Hänel 2021.

¹⁷ Kukla (2018) stellt hier eine Ausnahme da.

Wahl haben, uns auch anders zu entscheiden. Wenn dies aber der Fall sein soll, dann setzt Handlungsfähigkeit zumindest in sexuellen Kontexten auch voraus, dass wir mit Alternativen vertraut sind – dass wir also wissen, was sexuell möglich ist und was davon uns befriedigt. Drittens, Zustimmung kann auch zu schädlichem, weil beispielsweise erniedrigendem oder entfremdendem Sex gegeben werden. Diese drei im Folgenden ausführlich diskutierten Gründe stellen uns vor folgende Entscheidung: Entweder ist Zustimmung kein gutes Werkzeug für moralisch guten Sex und sollte deshalb schlicht und einfach nicht mehr den Stellenwert bekommen, den es in der gegenwärtigen Debatte hat. Oder Zustimmung wird in der gegenwärtigen Debatte verkürzt diskutiert und es bedarf einer Neudeutung des Begriffs der Zustimmung, nämlich einer, die die Qualität der sexuellen Handlungen und unsere sexuellen Bedürfnisse und Wünsche ernst nimmt.

Erstens, wie oben gezeigt wurde, berufen sich Zustimmungstheorien auf das Kriterium der Informiertheit. Eine Person muss in der Lage sein, eine (rationale) Entscheidung auf Grundlage von wichtigen gegebenen Informationen treffen zu können. Ein Unvermögen, Zustimmung zu erteilen, kann sowohl ein permanentes als auch ein temporäres Unvermögen sein; z. B. aufgrund von Demenz (permanentes Unvermögen) oder aufgrund dessen, dass eine Person betrunken ist oder schläft (temporäres Unvermögen). Gültige Zustimmung setzt aber nicht nur voraus, dass ich mental oder kognitiv das Vermögen haben muss zu verstehen, was für einer Handlung ich zustimme, sondern auch, dass ich alle relevanten Informationen zur Handlung sowie deren Folgen habe. So muss ich beispielsweise wissen, dass sexueller Kontakt ohne Vorkehrungen zu Schwangerschaft oder bestimmten Krankheiten führen oder dass sexueller Kontakt bestimmte soziale und gesellschaftliche Implikationen haben kann; ein drastisches Beispiel sind hier Kontexte, in denen Frauen, die außerhalb der Ehe Sex haben, immer noch geächtet oder anderweitig bestraft werden. Diese Informationen gehen also weit über den tatsächlichen physischen Kontakt hinaus, es ist hier nicht nur relevant, was für einer Handlung eine Person zustimmt, sondern auch, welche Konsequenzen und Implikationen diese Handlung haben kann.

Es ist in der Debatte weiterhin anerkannt, davon auszugehen, dass man entscheiden kann, welcher Form von Sex man zustimmt. So kann man beispielsweise die sexuellen Handlungen auf bestimmte Handlungen beschränken oder nur dem Sex mit Kondom zustimmen; ignoriert das Gegenüber diese Einschränkungen, so ist die sexuelle Handlung nicht mehr (länger) einvernehmlich. Auch hierfür braucht man die relevanten Informa-

tionen, dazu scheint das Wissen zu gehören/gehört das Wissen, welche sexuellen Handlungen einem Lust bereiten und welche eben nicht. Als Antwort auf die Frage, ob Zustimmung unter Druck tatsächlich Zustimmung ist und ob es für Männer rational ist anzunehmen, dass eine Frau zustimmt, wenn sie passiv bleibt, argumentiert Pineau dafür, dass es eben wenig rational ist, davon auszugehen, dass Frauen in Sex einwilligen, der ihnen selbst keinerlei Befriedigung verschafft (vgl. Pineau 1989). Die Idee hier ist eine ähnliche: Um zu wissen, ob man in eine bestimmte sexuelle Handlung einwilligt, muss man etwas über diese Handlung und über sich selbst wissen; man muss wissen, welche Handlung (und mit wem) vollzogen werden soll und ob man selbst diese Handlung mag oder zumindest tolerieren kann.¹⁸ Um zu wissen, ob man eine bestimmte sexuelle Handlung mag, muss man etwas über die eigenen Bedürfnisse und sexuellen Wünsche wissen. Zustimmung ist also zumindest insofern mit der Qualität von Sex verbunden, als man für gültige Zustimmung etwas über die eigenen Bedürfnisse und Wünsche wissen muss – man muss wissen, welchen sexuellen Aktivitäten man überhaupt Zustimmung zukommen lassen möchte.¹⁹

Man könnte einwenden, dass diese Vermischung von Zustimmung zu und Qualität von Sex impliziert, dass sexuell unerfahrene Personen keine Zustimmung geben können, weil sie nicht wissen, was sie befriedigt oder welche sexuellen Wünsche sie haben. Aber um etwas über die eigenen sexuellen Bedürfnisse zu wissen, muss man nicht notwendigerweise sexuell erfahren sein – es reicht vielmehr, die Möglichkeit gehabt zu haben, den eigenen Körper zu erkunden – und diese Ansicht ist alles andere als neu, sogar in dem sonst wenig emanzipatorischen Film *Shades of Grey* wird der Protagonistin geraten, selbst an sich auszuprobieren, was sie mag, und auch bei *Bridgerton* wird der Protagonistin Daphne dieser Tipp gegeben. Zudem soll hier nicht gezeigt werden, dass das Wissen über die eigenen Bedürfnisse eine notwendige Bedingung von gültiger Zustimmung ist, sondern vielmehr, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen Fragen der Zustimmung und Fragen

18 Natürlich wird es auch immer wieder Situationen geben, in denen man zu sexuellen Handlungen einwilligt, nicht um selbst Befriedigung zu erlangen, sondern aus anderen Gründen. Das ist aber sicher nicht die Norm und wird hier erstmal außen vorgelassen.

19 Hierzu gehört natürlich auch, die richtigen Begriffe zu haben, um die eigenen sexuellen Bedürfnisse und Wünsche zu artikulieren. Siehe hierfür Fricker 2007 zu epistemischer Ungerechtigkeit und Crerar 2016 zu Tabus und hermeneutischer Ungerechtigkeit.

nach der Qualität von Sex und dass dieser Zusammenhang in moralischen Theorien der Zustimmung stärker berücksichtigen werden sollte.

An dieser Stelle sollten wir kurz verweilen, denn tatsächlich lässt sich der Einwand oben auf ein grundlegendes Problem zurückführen. Bislang habe ich wenig darüber gesagt, was eigentlich unter gutem Sex zu verstehen ist; der Einfachheit halber bin ich davon ausgegangen, dass guter Sex zumindest in irgendeiner Weise mit sexueller Befriedigung oder sexueller Lust zusammenhängt. Dies ist aber nicht notwendigerweise der Fall, genauso wenig wie die Befriedigung sexueller Bedürfnisse mit der Empfindung von sexueller Lust gleichgesetzt werden kann. Sexuelle Lust, zum Beispiel durch die Stimulation von Sexualorganen, kann empfunden werden, ohne dass die eigenen sexuellen Bedürfnisse befriedigt werden, und die Befriedigung der eigenen sexuellen Bedürfnisse, zum Beispiel das Ausleben bestimmter Phantasien, muss nicht zwangsläufig zum Empfinden sexueller Lust führen. Weiterhin können wir Sex als qualitativ gut bewerten, etwa weil er als symbolische Beilegung von Partnerschaftskonflikten dient oder den Wunsch nach einem Kind erfüllt, ohne dass dieser Sex etwas mit der Befriedigung unserer Bedürfnisse oder sexueller Lust zu tun hat.²⁰ Was wir als guten Sex empfinden und was nicht, ist klarerweise komplexer und kann nicht durch den Verweis auf sexuelle Lust oder sexuelle Bedürfnisse beantwortet werden. Tatsächlich haben Kleinplatz und Ménard (2020) in einer großangelegten Studie gezeigt, dass es kaum Parameter dafür gibt, was einzelne Individuen und Paare als guten Sex beschreiben; schließlich können sowohl die eigenen sexuellen Bedürfnisse als auch die Empfindung von sexueller Lust zwar gesellschaftlich geprägt sein und in Zusammenhang mit der menschlichen

20 Man könnte sogar so weit gehen zu sagen, dass bestimmte Formen sexueller Befriedigung und Erfüllung voraussetzen, dass sie nicht gezielt angestrebt werden, etwa weil uns diese Bedürfnisse nicht bewusst sind oder sie erst im Moment der sexuellen Interaktion entstehen. Wenn diese Möglichkeit eingeräumt werden soll, dann kann weder sexuelle Lust noch Erfüllung sexueller Bedürfnisse Gegenstand von einer sexuellen Aushandlung im Sinne von Zustimmung sein. Allerdings soll es hier nicht darum gehen, guten Sex als notwendige Bedingung von moralisch legitimen Sex zu bestimmen – schon gar nicht, wenn guter Sex ausschließlich als Bedürfnisbefriedigung oder Erfüllung von sexueller Lust verstanden wird –, sondern vielmehr generell zu zeigen, dass die Frage nach gutem Sex in unseren Überlegungen zu Zustimmung eine Rolle spielen sollte. Ich danke [G1] für die detaillierte Auseinandersetzung mit diesen Fragen.

Anatomie stehen, sind aber dennoch subjektive Empfindungen und daher von Person zu Person unterschiedlich.

Allerdings muss es einige objektiv feststellbare Bedingungen geben, ohne die wir weder guten Sex haben können noch überhaupt in der Lage sind, uns sexuell zu entfalten und herauszufinden, wie sich guter Sex für uns anfühlt. Zunächst müssen unsere sexuellen Interaktionen freiwillig stattfinden, unter Druck können wir uns weder sexuell frei entfalten noch guten Sex erleben.²¹ Das heißt, eine Voraussetzung für guten Sex ist, dass die sexuelle Handlung moralisch legitim ist. Des Weiteren – und dies ist die wichtige Erkenntnis von v. Wedelstaedts Ausführungen – muss unserem Gegenüber etwas daran liegen, dass wir uns sexuell entfalten können, die sexuelle Interaktion muss also auf Augenhöhe passieren. Guter Sex hat somit als Grundbedingung, dass die sexuelle Handlung eine gewisse moralische Güte aufweist. Und um guten Sex zu haben, muss die Interaktion so gestaltet sein, dass wir zumindest die Möglichkeit hätten, unsere sexuellen Wünsche und Bedürfnisse auszuleben. Guter Sex setzt also voraus, dass wir etwas über unsere eigenen Bedürfnisse wissen oder die Möglichkeit haben, etwas über unsere eigenen Bedürfnisse zu erfahren, und dass wir den Raum bekommen, diese auszuleben (oder auszuprobieren). Dies bedeutet aber weder, dass Sex, der moralisch legitimiert und durch moralische Güte und freie sexuelle Entfaltung gekennzeichnet ist, dann tatsächlich auch gut sein muss, noch bedeutet es, dass guter Sex notwendigerweise authentisch sein muss. Es ist also, erstens, möglich, in erwartbar schlechten Sex einzuwilligen, solange dieser sich in einem Rahmen bewegt, in dem die eigene sexuelle Entfaltung – sowie natürlich die sexuelle Entfaltung des Gegenübers – potentiell stattfinden könnte; zum Beispiel in Fällen, in denen eine Person die sexuelle Fantasie der anderen Person umsetzt, obwohl dieser Sexakt nicht ihrer eigenen Vorstellung von gutem Sex entspricht – wissend, dass ihr Gegenüber auch ihre sexuellen Fantasien mitträgt.²² Zweitens hat Sex, der authentisch ist, zwar ein größeres Potential, auch gut zu sein, aber auch nicht-authentischer Sex kann gut sein – vorausgesetzt, die Handlung ist moralisch legitimiert und zeichnet sich durch moralische Güte und potentielle freie Entfaltung aus.²³

21 Diese Beziehung von Zustimmung und der Qualität von Sex wird im Übrigen weitestgehend anerkannt.

22 Ich danke [G2] für die detaillierte Auseinandersetzung mit diesen Fragen.

23 Ich danke Gottfried Schweiger für Impulse zu diesen Erörterungen.

Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn Frauen innerhalb sexistischer Gesellschaften bestimmte Rollenvorstellungen internalisieren und sexuelle Befriedigung empfinden, wenn sie sich selbst als sexuelles Objekt inszenieren – innerhalb dieser sexistischen Rollenvorstellungen haben wir es mit „falschen“ Interessen und Bedürfnissen zu tun, deren Umsetzung trotzdem von den agierenden Personen als guter Sex empfunden werden kann. Hier stellt sich freilich die Frage, inwieweit diese subjektive Sichtweise mit den objektiven Standards von beispielsweise freier sexueller Entfaltung vereinbar ist; schließlich könnte man argumentieren, dass die Frau, die sich selbst als sexuelles Objekt inszeniert, eben nicht frei ist, sich sexuell zu entfalten. Tatsächlich bewegen wir uns hier auf einem schmalen Grat zwischen der Entfaltung von echten und ideologisch „falschen“ Interessen und Bedürfnissen; angesichts der Fragmentierung sexistischer Gesellschaften, in denen bestimmte sexistische Rollenbilder zwar vorherrschend sind, andere sexuelle Möglichkeiten aber nichtsdestotrotz zugänglich sind, lässt sich hier dennoch von sexueller Entfaltung sprechen.²⁴

Ich habe gezeigt, dass Zustimmung sich unter anderem auf das Kriterium der Informiertheit beruft, was aber nur dann gegeben ist, wenn wir wissen, wie sich guter Sex anfühlt, oder wir die Möglichkeit haben, das herauszufinden. Kommen wir nun zu zwei weiteren Gründen, warum Überlegungen zu sexueller Zustimmung und Überlegungen zu der Qualität von Sex nicht scharf voneinander zu trennen sind. Zustimmung beruft sich auch auf das Kriterium der Handlungsfähigkeit. Sexuelle Zustimmung kann nur dann gültig sein, wenn sie freiwillig gegeben wird. Die grundlegende Idee ist: Um Zustimmung freiwillig zu geben, muss eine Person gerechtfertigte Alternativen oder Wahlmöglichkeiten haben. Handlungsfähigkeit ist also weder gegeben, wenn uns mit Gewalt gedroht wird oder wir unter Druck gesetzt werden, noch wenn wir uns in starken Machtgefällen befinden. Der Grund dafür ist, dass wir in starken Machtunterschieden nicht die freie Wahl haben, uns auch anders zu entscheiden. Archard diskutiert beispielsweise den Fall von Richard und Mary. Richard ist ein Milliardär, der mit der armen Mary einvernehmlichen Sex hat. Allerdings gibt es hier einige Probleme, die uns daran zweifeln lassen könnten, dass der Sex zwischen Richard und Mary wirklich einvernehmlich ist; zum Beispiel könnte Richard sein Geld

24 Dieser Einwand verdient eine stärkere Auseinandersetzung, die ich an dieser Stelle nicht liefern kann. Für eine detaillierte Aufarbeitung des Problems, siehe Hänel 2021a und 2021b.

und seinen Einfluss benutzen, um Mary mit Konsequenzen zu drohen, wenn sie nicht einwilligt (Mary könnte dies klarerweise nicht tun, was Richard die größere Macht gibt), oder Richard könnte Mary eine große Summe Geld bieten, wenn sie einwilligt (Archard 1998, 55–60) Die Frage, die sich hier stellt, ist, inwieweit Mary auf das Geld angewiesen ist, um zu (über)leben. Wie auch immer wir diese Frage beantworten, scheint offensichtlich, dass Richard und Mary sehr ungleiche Startbedingungen haben und ungleiche Alternativen und Möglichkeiten – Mary hat damit keine Möglichkeit, das sexuelle Angebot abzulehnen oder so zu verändern, dass es ihren Bedürfnissen entspricht. Handlungsfähigkeit setzt also voraus, dass wir Alternativen haben, und diese scheinen noch weitreichender zu sein als nur die Alternative, den Sex abzulehnen. Wenn dies aber der Fall ist, dann setzt Handlungsfähigkeit zumindest in sexuellen Kontexten auch voraus, dass wir mit sexuellen Alternativen vertraut sind – dass wir also wissen, was sexuell möglich ist und was davon uns befriedigt.

Zustimmung, so die feministische Kritik, verändert nichts an unserer eingeschränkten Handlungsfähigkeit innerhalb sexistischer Gesellschaften. Die Annahme ist, dass gerade Frauen innerhalb von sexistischen oder patriarchalen Gesellschaften bei sexuellen Handlungen eben nicht immer (voll) handlungsfähig sind. Und tatsächlich ist die Debatte um Zustimmung aus der feministischen Forderung entstanden, dass die Möglichkeit von Frauen, über ihre eigenen Körper zu entscheiden, primäre Voraussetzung der sexuellen Ethik werden muss. Handlungsfähigkeit von Frauen war Ausgangspunkt der philosophischen Diskussion um Zustimmung. Die gegenwärtige Debatte mit dem Fokus auf definitorischen und auf Beweisen beruhenden Fragen vernachlässigt diesen Aspekt allerdings. Hier rückt die Frage in den Vordergrund, was als Zustimmung gilt, wo die Grenzen der Zulässigkeit liegen und welche Formen der Unwissenheit Schuld entschuldigen. Während damit zwar die Möglichkeiten von Zwang, Täuschung und Fehlkommunikation diskutiert werden können, lassen sich doch nur schwer Folgerungen bezüglich der wandelnden Handlungsfähigkeit von beteiligten Personen ziehen, die sozial ungleich aufgestellt sind. Überlegungen dazu, dass Handlungsfähigkeit innerhalb einer Begegnung von zwei oder mehreren Personen dynamisch ist, wie Handlungsfähigkeit sich im Laufe eines Lebens entwickelt und inwieweit Handlungsfähigkeit abhängig ist von einem größeren sozialen Kontext, treten hier notwendigerweise in den Hintergrund – eine zumindest fragwürdige Auslassung, sollte es doch bei sexueller Zustimmung vor allem um Handlungsfähigkeit gehen.

Insbesondere unter Betrachtung sexueller Begegnungen, bei denen zwar Zustimmung eingeholt wurde, die aber dennoch unerwünscht waren, lässt sich sehen, dass das gegenwärtige Verständnis von Zustimmung wenig an unserer tatsächlichen Handlungsfähigkeit ändern kann. Anders ausgedrückt: Das feministische Verständnis von Handlungsfähigkeit ist stärker als das weit verbreitete philosophische Verständnis, das Handlungsfähigkeit als einfache Fähigkeit zum Handeln sieht.²⁵ Nach dem feministischen Verständnis ist Handlungsfähigkeit wichtig, damit wir unsere Lebensprojekte vor dem Hintergrund sozialer und materieller Ungleichheit innerhalb einer Gemeinschaft oder Gesellschaft so modellieren können, dass sie unseren Werten, Beziehungen und Plänen entsprechen, also eben nicht auf eine intendierte Handlung beschränkt. Vereinfacht gesagt, bedeutet Handlungsfähigkeit also, die Wahl zwischen mehreren Alternativen zu haben; dies kann am Beispiel von Mary und Richard illustriert werden, bei dem Mary, um wirklich Handlungsfähigkeit zu besitzen, mehr Alternativen brauchte als die Wahl, Sex zu haben, den sie nicht haben will, oder keinen Sex zu haben, aber dafür auch kein Geld, um sich Essen zu kaufen.

Handlungsfähigkeit haben wir nicht einfach, sondern wir können diese innerhalb unserer sozialen Beziehungen aushandeln. Damit ist es aber auch normativ signifikant, dass wir die Möglichkeit haben, Handlungsfähigkeit auszuhandeln – trotz der materiellen und sozialen Ungleichheit, in der wir uns befinden.²⁶ Innerhalb von sozialen Bedingungen, die einigen mehr und anderen weniger Handlungsfähigkeit zugestehen beziehungsweise entsprechend gute oder schlechte Positionen schaffen, kann nicht davon ausgegangen werden, dass Personen allein durch die Möglichkeit, „ja“ oder „nein“ zu sagen, schon Handlungsfähigkeit haben. Das feministische Verständnis von Handlungsfähigkeit beinhaltet also, dass wir nicht nur die Möglichkeit brauchen, unerwünschten Sex abzulehnen, sondern unsere sexuellen Projekte auch nach unseren eigenen Bedürfnissen und Wünschen entwerfen und verfolgen können. So gehört auch nach Kukla (2018) positive sexuelle Handlungsfähigkeit genauso zu moralischen Fragen um Sex und sexuelle Autonomie wie die negative Freiheit, vor sexuellem körperlichen Schaden bewahrt zu werden. Kukla beruft sich hier auf die Weltgesundheitsorganisation (WHO), nach der sexuelle Gesundheit auch die Möglichkeit beinhaltet,

25 Vgl. Haslanger 2019, 111.

26 Siehe dazu sowohl Ward (Dissertation), Kapitel 1 und Ortner 2006, 144–5.

befriedigende und sichere sexuelle Erfahrungen zu machen.²⁷ Zustimmungstheorien von sexuellen Bedürfnissen und Wünschen abzukoppeln gibt demnach ein eingeschränktes Bild dessen, was sexuelle Handlungsfähigkeit bedeuten sollte.²⁸ Es gibt somit gleich zwei Gründe, davon auszugehen, dass zumindest die eigenen sexuellen Bedürfnisse und Wünsche eine Rolle in unseren moralischen Überlegungen zu Zustimmung spielen sollten – wir sind weder hinreichend informiert noch hinreichend handlungsfähig, um unsere gültige Zustimmung zu geben, wenn wir unsere eigenen sexuellen Bedürfnisse nicht kennen.

Schlussendlich kann Zustimmung auch zu schädlichem, weil beispielsweise erniedrigendem oder entfremdeten Sex gegeben werden. Wir können uns vollkommen autonom dafür entscheiden, Sex zu haben, der uns nicht gut tut; zum Beispiel, weil wir lieber erniedrigenden und unangenehmen Sex haben als gar keinen (ganz nach Nagels bekannter Schlussfolgerung, schlechter Sex sei besser als gar kein Sex²⁹) oder weil unser Partner sich schlicht nicht dafür interessiert, was auch uns Befriedigung geben würde³⁰. Gerade unter Berücksichtigung der Tatsache, dass unsere Interessen und Vorlieben immer auch sozial geprägt sind und wir somit in einer sexistischen Gesellschaft oftmals auch von sexistischen Bedürfnissen geleitet werden, ist es zumindest nicht vollkommen abwegig, davon auszugehen, dass einige unserer Interessen und Vorlieben erniedrigend oder entfremdend sind.³¹ Die Idee ist nicht neu: Unterdrückte und sozial benachteiligte Personen machen sich an ihrer eigenen Unterdrückung mitschuldig, indem sie selbst benachteiligende Präferenzen ausformen, in der philosophischen Debatte bekannt als „adaptive Präferenzen“. Statt der eigenen Unterdrückung kritisch gegenüber zu stehen oder Widerstand zu leisten, begnügen sich einige mit ihrer sozialen Position, indem sie ihre Interessen und Wünsche dieser angleichen. Das wird unter

27 Siehe „Sexual Health,“ World Health Organization: http://www.who.int/topics/sexual_health/en/. Vgl. Kukla 2018, 3.

28 Ich werde im nächsten Punkt noch ausführlicher auf die sexuelle Handlungsfähigkeit eingehen.

29 Siehe Nagel 2017, 50.

30 Vgl. Kukla 2018, 7.

31 Siehe Khader (2011) für eine grundlegende Diskussion über adaptive Präferenzen und Hänel (2018) für eine Diskussion zu falschen, weil ideologischen Interessen in Bezug auf Sexismus.

anderem deutlich in der feministischen Debatte um Pornographie und sexuelle Objektifizierung, so argumentiert Catharine MacKinnon, dass Frauen zu dem werden, als was Männer sie sehen – wenn Männer Frauen als sexuelle Objekte sehen, so werden Frauen auch dazu (MacKinnon 1983, 1987, 1989). Dies impliziert zumindest teilweise, dass Frauen sich selbst in die Rolle des sexuellen Objekts begeben und darüber ihren Wert definieren.

In Bezug auf Heteronormativität – also der sozialen Norm, eine heterosexuelle Beziehung anzustreben – beschreibt Adrienne Rich eindrucksvoll, dass Frauen auch bei möglicher (sexueller) Anziehung zu anderen Frauen dennoch eine heterosexuelle Inklination verspüren; eine Präferenz, die sie nach Männern als Beziehungspartnern suchen lässt (Rich 2003, 17). Wenn es aber nicht nur potenziell möglich ist, dass wir erniedrigenden oder entfremdenden sexuellen Handlungen unsere Zustimmung geben, sondern vor allem für Frauen, die innerhalb einer sexistischen Gesellschaft sozialisiert werden, sogar sehr wahrscheinlich, dann vermag Zustimmung uns zumindest nicht vor allen schädlichen sexuellen Praktiken zu schützen. Stattdessen brauchen wir eine tiefergehende Auseinandersetzung darüber, was unsere sexuellen Bedürfnisse sind und warum wir diese haben – und auch dies sind Fragen nach der (potentiellen) Qualität von Sex, den wir haben.

Diese drei Gründe legen nahe, dass die Zustimmungsdebatte durch Überlegungen zur Qualität von Sex bereichert werden sollte. Ich werde im letzten Abschnitt kurz aufzeigen, was dies für die Zustimmungsdebatte bedeuten könnte.

4. Warum die gegenwärtige Debatte um Zustimmung verkürzt ist: Plädoyer für besseren Sex

Erniedrigender oder entfremdender Sex ist weder schön noch befriedigend für uns. Wenn wir aber Zustimmung als einziges moralisches Werkzeug betrachten, ohne gleichzeitig zu berücksichtigen, was für eine Rolle die Qualität des Sexes spielt, dann ist einvernehmlicher erniedrigender oder entfremdender Sex moralisch legitim. Dies widerspricht nicht nur unseren Intuitionen, es ist auch moralisch nicht unproblematisch und legt nahe, dass die potentielle Qualität von Sex bei unseren moralischen Überlegungen eine Rolle spielen sollte. Diese Ansicht wird durch zwei weitere Gründe untermauert: Weder das Kriterium der Informiertheit noch das Kriterium der Handlungsfähigkeit können sich voll entfalten, solange Überlegungen zur Qualität von Sex in Zustimmungstheorien keine Rolle spielen. Wir müssen, um unsere

gültige Zustimmung geben zu können, sowohl etwas darüber wissen, was für sexuelle Bedürfnisse und Wünsche wir haben, als auch was für sexuelle Alternativen es für uns geben könnte.

Diese Ausführungen legen nun zwei Möglichkeiten nahe: Zum einen könnten wir uns dafür entscheiden, dass Zustimmung kein hilfreiches moralisches Kriterium ist, um zu bestimmen, was legitimer Sex ist. Zum anderen könnten wir dafür plädieren, dass Zustimmung als wichtiges moralisches Kriterium durch Überlegungen zur Qualität von Sex bereichert werden sollte – so wie ich es schon oben kurz angemerkt habe. Ich möchte hier für die zweite Möglichkeit plädieren, denn angesichts der oben ausgeführten Argumente scheinen Überlegungen zur Qualität von Sex wichtige Erkenntnisse darüber liefern zu können, wie die notwendigen Kriterien für gültige Zustimmung ausbuchstabiert werden müssen. Dies ist klarerweise wichtig, denn Zustimmung ist ein wesentliches Werkzeug, um unsere Einwilligung zum Sex zu äußern und Verantwortung für die sexuelle Handlung zu übernehmen; in der Praxis – und in der rechtlichen Umsetzung – ist Zustimmung derzeit die einzige Möglichkeit, einen moralischen Maßstab dafür zu schaffen, wann Sex legitim ist und wann nicht. Allerdings wird Zustimmung in der gegenwärtigen Debatte verkürzt diskutiert und wir sollten die Debatte durch Überlegungen zur Qualität von Sex ergänzen. Hier müsste detaillierter ausbuchstabiert werden, welche Rolle die Qualität von Sex in Definitionen von Zustimmung haben muss. Wie ich oben kurz thematisiert haben, kann die Qualität von Sex keine notwendige Voraussetzung zu moralisch gültigem Sex sein, vielmehr lässt sich mit Sicherheit festhalten, dass moralisch gültiger Sex eine notwendige Voraussetzung für guten Sex ist. Dennoch legen die obigen Ausführungen nahe, dass Überlegungen zur Qualität von Sex auch einen entscheidenden Beitrag zu Theorien zur sexuellen Zustimmung liefern können und sollten.

Interessanterweise ergeben sich aus den Überlegungen zur Qualität von Sex in Bezug auf sexuelle Zustimmung noch weitere Implikationen für die gegenwärtige Zustimmungsdebatte. Um gültige Zustimmung zu geben, müssen wir nicht nur etwas über unsere Bedürfnisse und Wünsche *wissen*, sondern wir müssen diese auch *mitteilen können*. Daraus ergibt sich, erstens, dass Zustimmung weitaus mehr ist als ein einfaches „Ja“ oder „Nein“. Der gegenwärtige Trend in der Zustimmungsdebatte, sexuelle Zustimmung als kommunikativen Prozess oder Aushandlungsprozess zu verstehen, kann auch dafür sorgen, dass wir nicht nur unsere Zustimmung, sondern auch unsere Bedürfnisse adäquat übermitteln können. Wie oben diskutiert, ist gera-

de Kuklas Ansatz und ihr Rückgriff auf Praktiken aus der BDSM-Community hier gewinnbringend. Die Diskussion um Zustimmung als sexuelle Kommunikation ergibt sich vor allem aus dem Kriterium der Handlungsfähigkeit. Handlungsfähigkeit ist nicht nur die Möglichkeit, zwischen Sex oder keinem Sex zu unterscheiden, sondern vielmehr sexuelle Alternativen in Bezug auf unsere spezifischen sexuellen Bedürfnisse zu haben sowie die Möglichkeit, entsprechende Pläne zu machen und diese in sozialen Beziehungen auszuüben. Nach Kukla (2018) verengt die gegenwärtige Debatte das Phänomen der Zustimmung, da sie sexuelle Sprache notwendigerweise als Einwilligung oder Ablehnung interpretiert, und zeichnet zudem ein falsches Bild davon, was sexuelle Kommunikation eigentlich ist. Schließlich ist nur ein kleiner Teil dieser Kommunikation darauf ausgerichtet, nach Zustimmung zu fragen oder Zustimmung zu geben; sexuelle Kommunikation reicht vielmehr vom Flirten bis zum Artikulieren von Wünschen und Bedürfnissen als gegenseitigem „Antörnen“. Umso erstaunlicher ist es, dass wir uns ausschließlich darüber unterhalten, wann Sex gefährlich werden kann, wann wir wie verletzt werden können und welcher Sex als moralisch problematisch gelten sollte. Sexuelle Kommunikation, die unsere Handlungsfähigkeit als Ausgangspunkt nimmt, sollte auch darauf ausgerichtet sein, wie wir kommunizieren müssen, um uns auszuprobieren und unsere sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen. Die Idee ist einfach: Erst wenn wir über unsere Bedürfnisse sprechen können, können wir auch sexuelle Handlungsfähigkeit entwickeln.

Zweitens zeigen diese Überlegungen, dass Zustimmung als sexuelle Kommunikation an die Debatte um epistemische Ungerechtigkeiten anknüpfen muss, um sicherzustellen, dass wir unsere Bedürfnisse tatsächlich äußern können und auch das notwendige Vokabular dafür haben. Nach Miranda Fricker (2007) gibt es zwei paradigmatische Fälle von epistemischer Ungerechtigkeit, testimoniale Ungerechtigkeit und hermeneutische Ungerechtigkeit. Hermeneutische Ungerechtigkeit behandelt das Problem, dass manchen Personen aufgrund ihrer Mitgliedschaft in einer marginalisierten sozialen Gruppe die Möglichkeit fehlt, gleichberechtigt an der Erarbeitung kollektiver hermeneutischer Ressourcen mitzuarbeiten. Dies führt dann wiederum dazu, dass marginalisierte Erfahrungen innerhalb dieser Ressourcen weniger gut vertreten sind und es marginalisierten Personen so manchmal unmöglich ist, ihre eigenen Erfahrungen adäquat zu verstehen oder zu kommunizieren. Dieses Problem stellt sich auch in Bezug auf sexuelle Erfahrungen, zum Beispiel, indem sexualisierte Gewalt (vgl. Hänel 2020; Jenkins 2017) oder sexuelle Orientierung (vgl. Diaz-Leon 2017; Hall

2017) nicht adäquat kommuniziert werden können. Des Weiteren gibt es viele Möglichkeiten, andere zum Schweigen zu bringen und so davon abzuhalten, ihre Bedürfnisse oder Wünsche mitzuteilen – Gewalt, testimoniale Ungerechtigkeit, testimoniales Ruhigstellen und testimoniales Ersticken. Personen können mit Gewalt oder der Androhung von Gewalt zum Schweigen gebracht werden. Personen können testimoniale Ungerechtigkeit erfahren, indem ihren Aussagen weniger Glaubwürdigkeit gegeben wird, als ihnen eigentlich zusteht, allein aufgrund der Tatsache, dass der Hörer ein Vorurteil gegenüber der sozialen Gruppe hegt, dem die Sprecherin angehört (vgl. Fricker 2007). Personen können aber auch ruhiggestellt werden, indem bestimmte Vorurteile der Hörer dazu führen, dass sie die verbale Interaktion mit der Sprecherin gar nicht erst eingehen (vgl. Dotson 2011; sowie Fricker 2007 zu „präventiver testimonialer Ungerechtigkeit). Und Personen können testimonial erstickt werden, indem die Sprecherin einen verbalen Austausch meidet, weil sie auf Grundlage der eigenen diskriminierenden Erfahrungen davon ausgehen muss, dass ihre Glaubwürdigkeit herabgesetzt wird/ist (vgl. Dotson 2011). Wir müssen also nicht nur die richtigen Begriffe besitzen, um uns adäquat zu verständigen, sondern auch die Fähigkeit haben, diese Begriffe einzusetzen (vgl. Bratu & Hänel 2021).

Literatur

- Alcoff, Linda. 2009. „Discourses of Sexual Violence in a Global Framework“. *Philosophical Topics* 37 (2): 123–39. DOI: 10.5840/philtopics20093728.
- Alexander, Larry. 2014. „The Ontology of Consent“. *Analytic Philosophy* 55 (1): 102–113. DOI: 10.1111/phib.12035.
- . 1996. „The Moral Magic of Consent“. *Legal Theory* 2 (3): 165–74. DOI: 10.1017/S1352325200000471
- Anderson, Michelle. 2005a. „Negotiating Sex“. *Southern California Law Review* 41: 101–40.
- Anderson, Scott. 2005b. „Sex under Pressure: Jerks, Boorish Behavior, and Gender Hierarchy“. *Res Publica* 11: 349–369. DOI: 10.1007/s11158-005-5762-z
- Archard, David. 2018. „Sexual Consent“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, herausgegeben von Andreas Müller & Peter Schaber, 174–84. London/New York: Routledge.
- . 2008. „Informed Consent: Autonomy and Self-Ownership“. *Journal of Applied Philosophy* 25 (1): 19–34. DOI: 10.1111/j.1468-5930.2008.00394.x.
- . 2007. „Book Reviews on Sexual Consent“. *Journal of Applied Philosophy* 24 (2): 209–21.

- . 1998. *Sexual Consent*. Boulder: Westview Press.
- Bratu, Christine und Hilkje Hänel. 2021. „Varieties of Hermeneutical Injustice: A Blueprint“. *Moral Philosophy and Politics* 8 (2): 331–50. DOI: 10.1515/mopp-2020-0007.
- Conly, Sarah. 2004. „Seduction, Rape, and Coercion“. *Ethics* 115 (1): 96–121. DOI: 10.1086/421981.
- Crerar, Charlie. 2016. „Taboo, Hermeneutical Injustice, and Expressively Free Environments“. *Episteme* 13 (2). DOI: 10.1017/epi.2015.35.
- De Boer, Tracy. 2015. „Disability and Sexual Inclusion“. *Hypatia* 30 (1): 66–81. DOI: 10.1111/hypa.12118.
- Diaz-Leon, Esa. 2017. „Sexual Orientation as Interpretation? Sexual Desires, Concepts, and Choice“. *Journal of Social Ontology* 3 (2): 231–48. DOI: 10.1515/jso-2016-0028.
- Dotson, Kristie. 2011. „Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing“. *Hypatia* 26 (2): 236–57. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x.
- Elman, Julie P. 2012. „Crippling Safe Sex: Life Goes On’s Queer/Disabled Alliances“. *Journal of Bioethical Inquiry* 9 (3): 317–326. DOI: 10.1007/s11673-012-9379-6.
- Fricker, Mirand. 2007. *Epistemic Injustice: The Ethics and Power of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Hänel, Hilkje. 2018. „What Is a Sexist Ideology? Or Why Grace Didn’t Leave“. *Ergo* 5 (34): 899–921. DOI: 10.3998/ergo.12405314.0005.034.
- . 2020. „Problems of Conceptual Amelioration: The Question of Rape Myths“. *Journal of Social Philosophy* (online preview). DOI: 10.1111/josp.12381.
- . 2021a. *Sex und Moral: Passt das Zusammen?* Paderborn: Mentis.
- . 2021b. *Wer hat Angst vorm Feminismus*. München: C.H. Beck.
- Hall, Kim. 2017. „Queer Epistemology and Epistemic Injustice“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, herausgegeben von James Kidd, José Medina und Gaile Pohlhaus. London/New York: Routledge.
- Haslanger, Sally. 2019. „Agency within Structures and Warranted Resistance: Response to Commentators“. *Australasian Philosophical Review* 3 (1). DOI: 10.1080/24740500.2019.1705278.
- Hurd, Heidi. 1996. „The Moral Magic of Consent“. *Legal Theory* 2 (2): 121–46. DOI: 10.1017/S1352325200000434.
- Jenkins, Katharine. 2017. „Rape Myths and Domestic Abuse Myths as Hermeneutical Injustices“. *Journal of Applied Philosophy* 34 (2): 191–205. DOI: 10.1111/japp.12174.
- Kaak, Ayesha. 2016. „Conversational Phases in BDSM Pre-scene Negotiations“. *Journal of Positive Sexuality* 2: 47–52.

- Kattari, Shanna. 2015. „Getting It: Identity and Sexual Communication for Sexual and Gender Minorities with Physical Disabilities“. *Sexuality and Culture* 19: 882–99.
- Khader, Serene. 2011. *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*. Oxford: Oxford University Press.
- Kittay, Eva. 1999. *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. New York: Routledge.
- Kleinplatz, Peggy und Dana Ménard. 2020. *Magnificent Sex: Lessons from Extraordinary Lovers*. London: Routledge.
- Kukla, Quill R. 2021. „A Nonideal Theory of Sexual Consent“. *Ethics* 131: 270–92. DOI: 10.1086/711209.
- . 2018. „That's What She Said: The Language of Sexual Negotiation“. *Ethics* 129: 1–28. DOI: 10.1086/698733.
- Langton, Rae. 1993. „Speech Acts and Unspeakable Acts“. *Philosophy and Public Affairs* 22: 293–330.
- Loick, Daniel. 2019. „...as if it were a thing, A Feminist Critique of Consent“. *Constellations*: 1–11. DOI: 10.1111/1467-8675.12421.
- MacKinnon, Catharine. 1989. *Towards a Feminist Theory of the State*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1987. *Feminism Unmodified*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1983. „Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence“. *Signs* 7: 515–544.
- Manson, Neil C. 2016. „Permissive Consent: A Robust Reason-Changing Account“. *Philosophical Studies* 173 (12): 3317–34. DOI: 10.1007/s11098-016-0665-8.
- McGregor, Joan. 1996. „Why When She Says No She Doesn't Mean Maybe and Doesn't Mean Yes: A Critical Reconstruction of Consent, Sex, and the Law“. *Legal Theory* 2: 175–208. DOI: 10.1017/S1352325200000483.
- Nagel, Thomas. 2017. „Sexual Perversion“. In *The Philosophy of Sex*, siebte Ausgabe, herausgegeben von Raja Halwani, Alan Soble, Sarah Hoffman & Jacob Held, 39–52. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Ortner, Sherry. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- O'Shea, Tom. 2020. „Sexual Desire and Structural Injustice“. *Journal of Social Philosophy* 52 (4): 587–600. DOI: 10.1111/josp.12385.
- Pateman, Carole. 2007. „Contract and Social Change: A Dialogue between Carole Pateman and Charles W. Mills“. In *Contract and Domination*, herausgegeben von Carole Pateman und Charles Mills. Malden, Mass.: Polity Press.
- . 1988. *The Sexual Contract*. Stanford University Press.
- . 1980. „Women and Consent“. *Political Theory* 8 (2): 149–68. DOI: 10.1177/009059178000800202.

- Pineau, Lois. 1989. „Date Rape: A Feminist Analysis“. *Law and Philosophy* 8 (2): 217–43. DOI: 10.1007/bf00160012.
- Rich, Adrienne. 2003. „Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence“. *Journal of Women's History* 15 (3): 11–48.
- Schulhofer, Stephen. 1998. *Unwanted Sex: The Culture of Intimidation and the Failure of Law*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Soble, Alan. 2002. „Antioch's Sexual Offense Policy: A Philosophical Exploration“. In *The Philosophy of Sex*, vierte Ausgabe, herausgegeben von Alan Soble, 323–340. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Tadros, Victor. 2016. *Wrongs and Crimes*. Oxford: Oxford University Press.
- Tremain, Shelley. 2001. „On the Government of Disability“. *Social Theory and Practice* 27 (4): 617–636. DOI: 10.5840/soctheorpract200127432.
- v. Wedelstaedt, Almut K. 2020. „Gelungener Sex“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7 (1): 103–32. DOI: 10.22613/zfpp/7.1.4.
- Ward, Caleb (Dissertation). *Agency, Responsibility and the Limits of Sexual Consent*, verteidigt am 2.11.2020, Stony Brook University.
- Wertheimer, Alan. 1996. „Consent and Sexual Relations“. *Legal Theory* 2 (2): 89–112. DOI: 10.1017/s1352325200000410.
- Williams, D. et al. 2014. „From SSC and RACK to the 4Cs: Introducing a New Framework for Negotiating BDSM Participation“. *Electronic Journal of Human Sexuality* 17.

(Un)Moralische Emotionen & *Westernsplain*¹

(Im)moral emotions & *westernsplain*

CARINA PAPE, HILDESHEIM

Zusammenfassung: Viele moralphilosophische Konzepte haben sich aus kolonialen Legitimationsdiskursen heraus entwickelt. Um diesbezüglich Philosophie als Selbstkritik zu praktizieren, werde ich das Begriffspaar „Scham(kulturen) und Schuld(kulturen)“ als konkretes Beispiel diskutieren und die (un)moralischen Emotionen Scham und Schuld in der deutsch- und englischsprachigen Philosophie von Immanuel Kant bis hin zur Debatte um die *moral emotions* kritisch beleuchten. Der diesem Begriffspaar zugrundeliegende Ethnozentrismus kann durch einen interkulturellen Polylog zwischen Nordamerika, Europa und Japan aufgedeckt werden. Der Blick auf japanische Scham- und Schuldphänomene sowie der japanische Blick auf europäische Varianten deckt eine ethnozentrische Verkürzung der europäischen Begriffe auf. Dadurch kann nicht nur das kolonialistische Konzept der „Scham- und Schuldkulturen“ korrigiert, sondern auch das eigene moralphilosophische Vokabular präzisiert werden.

Schlagwörter: Scham, Schuld, Ethnozentrismus, Eurozentrismus, moral emotions

Abstract: Many concepts of moral philosophy have developed out of colonial legitimation discourses. In order to practice philosophy as self-criticism in this regard, I will discuss the conceptual pair “shame (cultures) and guilt (cultures)” as a concrete example and critically examine the (im)moral emotions *shame* and *guilt* in both German and Anglophone philosophy, from Immanuel Kant to the debate on *moral emo-*

1 Ich danke ENDO Rino, SAKAI Maiko und KUWAYAMA Yukiko für ihre Beiträge zu dem Polylog, der diesem Artikel zugrunde liegt, meinen Kolleg*innen und insbesondere den Hildesheimer Postdocs sowie den beiden Gutachter*innen für ihre hilfreiche und konstruktive Kritik zum vorliegenden Text.

tions. The underlying ethnocentrism of this conceptual pair can be revealed through an intercultural polylogue between North America, Europe, and Japan. The view on Japanese shame and guilt phenomena as well as the Japanese view on European variants uncovers an ethnocentric bias of the European concepts. Thus, not only can the colonialist concept of shame and guilt cultures be corrected, but also our own moral philosophical vocabulary can be made more precise.

Keywords: shame, guilt, ethnocentrism, Eurocentrism, moral emotions

Große Teile der Philosophie sehen ihre Hauptaufgabe darin, notwendige und hinreichende Bedingungen für den universell gültigen Gebrauch von Begriffen zu identifizieren oder Gründe auf ihre Rationalität hin zu befragen (Landweer/Newmark 2012, 184). Dabei wird leicht übersehen, dass sich das Ideal der rationalen Abstraktion und die Idee des Universellen keineswegs selbst aus einem abstrakten und universellen Kontext herausbildeten, sondern aus „kolonialphilosophischen Legitimationsdiskursen“ (Elberfeld 2021, 15) hervorgingen. Auch viele moralphilosophische Konzepte haben sich aus diesen politischen Zusammenhängen heraus entwickelt und auch wieder auf diese zurückgewirkt. Die Philosophie tut sich noch immer schwer mit dem rassistischen, sexistischen oder anderweitig diskriminierenden Erbe ihrer Vergangenheit, wie Beiträge und Repliken unter dem Stichwort „Rassismus“ im Praefaktisch-Blog veranschaulichen².

Noch schwieriger wird es aber, wenn die philosophische Gegenwart in den Fokus der Kritik rückt. Das philosophische Handwerk der Kritik zu beherrschen ist eine Sache, es auf sich selbst anzuwenden eine andere. Für den Anspruch, Philosophie als *Selbstkritik* zu praktizieren, ist es hilfreich, Impulse von außen aufzunehmen. Ein Beispiel für einen solchen Impuls bietet NISHIKAWA Nagao, der vom „Ideologiecharakter“ bestimmter Begriffe spricht, wie dem der deutschen „Kultur“, der „oft im Kontrast zu Wörtern wie Barbarei, Wildheit oder Natur verwendet“ wird (Tani 2016, 71). TANI Tōru hat in einem nächsten Schritt darauf hingewiesen, dass dieser „Ideologiecharakter“ von Begriffen nicht mit der Frage nach deren Wahrheit oder Unwahrheit geklärt werden kann (ebd.). Begriffe sind nicht prinzipiell wahr oder unwahr, vielmehr haben sie die „Funktion, etwas als etwas *erscheinen zu lassen*“ (ebd.).

2 <https://www.praefaktisch.de/tag/rassismus/>, abgerufen am 10.02.2022.

Da Begriffe in einer bestimmten Sprache und Kultur geprägt werden, ist das, was sie erscheinen lassen, ebenfalls kulturell geprägt, auch dann, wenn sie auf etwas Universelles wie Moral oder Wahrheit abzielen. Dies kann als „kultureller Partikularismus“ abgelehnt oder aber im Sinne jener Philosophien geschätzt werden, die „ihre kulturellen und historischen Voraussetzungen ausdrücklich in ihr Denken einbeziehen, um auf bestimmte Probleme und Einseitigkeiten“ anderer Philosophien hinzuweisen (Liederbach 2016, 12f.). Um in einem weiteren, nun *selbstkritischen* Schritt das zu beleuchten, was die eigenen Begrifflichkeiten *erscheinen lassen*, ist ein phänomenologischer, sprach(en)philosophischer und interkultureller Ansatz vielversprechend. Dieser beschreibt sprachliche und habituelle Unterschiede, sodass Phänomene und Begriffe „im Kontrast zwischen verschiedenen Sprachen an Profil und Deutlichkeit gewinnen“ (Elberfeld 2017, 276 f.).

Im Folgenden werde ich in diesem Sinne das Begriffspaar „Scham(kulturen) und Schuld(kulturen)“ als konkretes Beispiel der bereits ange-deuteten kolonialen „Verstrickungen“ der Philosophie (Elberfeld 2021, 15) im Zusammenhang mit der europäischen Expansion diskutieren, die bis heute nachwirken. Das Begriffspaar ist in sich schwierig, ich werde es aber im Folgenden zunächst so nutzen, wie es in der von mir dargestellten anthropologischen und philosophischen Forschung entwickelt wurde und bis heute Verwendung findet, um diese Verwendung diskutieren und kritisieren zu können. Der schon lange und zurecht kritisierte Ethnozentrismus der kulturanthropologischen Begriffe findet sich leider auch in Teilen des philosophischen Diskurses um Scham und Schuld. Ein langfristiges Ziel wäre eine sinnvollere Unterscheidung, die z. B. habituell-sprachliche Unterschiede im Sinne einer interkulturellen Philosophie als wertvolle Erweiterung des eigenen moralischen Vokabulars beschreibt.

Die zu thematisierende kulturelle Prägung moralphilosophischer Begriffe birgt, wenn sie unreflektiert bleibt, neben der verkürzten Darstellung moralischer Phänomene auch selbst wieder die Gefahr einer (post)kolonialen bzw. eurozentristischen Sichtweise. Diese ist verbunden mit einem Habitus der Bevormundung, von der Rechtfertigung der Sklaverei im Sinne einer paternalen Praxis seit der Aufklärung bis zu jenem Phänomen, das aktuell unter dem Stichwort *Westernsplaining* diskutiert wird. Analog zum Neologismus *Mansplaining*³ werden unter dem Begriff *Westernsplaining* seit

3 <https://www.merriam-webster.com/dictionary/mansplaining#word-history>, abgerufen am 27.11.2021.

einiger Zeit ähnlich strukturierte überheblich-bevormundende Äußerungen westeuropäischer Forschung über osteuropäische Kulturen kritisiert⁴. Das selbstzugeschriebene Deutungsmonopol der westeuropäischen über osteuropäische bzw. der europäischen über nicht-europäische Kulturen findet sich, wie ich zeigen werde, ganz ähnlich auch in der Bestimmung Japans als „Schamkultur“ aus Perspektive der US-amerikanischen „Schuldkultur“, deren Hybris wiederum aufs Engste mit der europäischen Expansion verbunden ist.

Um diese vielfältigen Wechselwirkungen und die Konsequenzen für die (moral)philosophische Begriffsbildung zu explizieren, werde ich zunächst die Entwicklung der Begriffe „Schuld- und Schamkultur“ skizzieren. Diese kulturanthropologischen Konzepte stehen in Verbindung sowohl mit der politischen Situation ihrer Entstehungszeit als auch mit der Philosophie und vor allem der Moralphilosophie, von Immanuel Kant bis hin zur Debatte um die *moral emotions*. Diese Wechselwirkungen gilt es zunächst zu erkennen, um die weißen Flecken und Schwachstellen der eigenen Theoriebildung reflektieren zu können und letztlich dadurch auch die Begrifflichkeiten, mit denen wir operieren, zu präzisieren.

Dafür werde ich neben dem sprach(en)philosophischen Ansatz in Abschnitt 2) die vierdimensionale interkulturelle Hermeneutik Ram Adhar Malls nutzen, um den Ethnozentrismus aufzudecken, der für die Begriffe der „Schuld- und Schamkultur“ so prägend ist. In Abschnitt 3) betrachte ich die Zusammenhänge mit den Begriffen von Scham und Schuld innerhalb der Debatte um die *moral emotions*, um in Abschnitt 4) und 5) die in der Forschung verwendeten englischen und deutschen Begriffe durch das Einbeziehen japanischer Ausdrücke und Praktiken zu kritisieren und zu präzisieren. Dafür verwende ich deutsche und japanische Zeitungsartikel⁵. Dieses Material dient dabei weder als Material im Sinne einer empirischen Studie, noch werde ich, wie vielleicht zu vermuten, Michel Foucaults Methode der Genealogie oder einen dekonstruktiven Ansatz an. Vielmehr nutze ich die alltäglichen Beispiele von Konflikten phänomenologisch als Situationsbeschreibungen,

4 <https://www.facebook.com/groups/2429537443857023/>, abgerufen am 27.11.2021.

5 Zusammenfassungen, Links zu den Originalartikeln sowie eine Erläuterung zur Auswahl sind hier abrufbar und können gerne unter der entsprechenden CC-Lizenz verwendet werden: <https://dfg.carinapape.net/beschreibungen-in-zeitungsartikeln>, abgerufen am 28.07.2022.

im Sinne einer linguistischen Phänomenologie. Zu diesem Zweck habe ich zunächst „lists of terms and idioms“ zusammengestellt und dann nach „circumstantial stories“ gesucht, die illustrieren, wie und in welchen Kontexten diese Ausdrücke verwendet werden oder nicht verwendet werden, wie James Opie Urmson es im Anschluss an John L. Austin fordert (Urmson 2011, 79).

In einem ersten Schritt skizziere ich nun aber zunächst die Etablierung des dichotomen Begriffspaares „Schuld- und Schamkultur“ und dessen missionarisches Erbe.

1. Interdisziplinäre Etablierung einer problematischen Dichotomie

In den 1940er und 1950er Jahren prägten die Kulturanthropologinnen Ruth Benedict und Margaret Mead die Unterscheidung von „Schuld- und Schamkulturen“ – mit weitreichenden Folgen. Bis heute werden verschiedene Kulturen in diese konstruierte Dichotomie eingeordnet. Die Einordnung geht mit einer einseitigen Wertung der moralischen Entwicklung der jeweiligen Kultur im Zusammenhang mit den ethnozentrisch-verzerrten Definitionen von Scham als externer Sanktion und Schuld als interner Sanktion einher. Trotz aller Kritik an dieser einseitigen Wertung (Lebra 1976, 1983; Lummis 2007; Watsuji 2016) hält sich in der öffentlichen Meinung und selbst vereinzelt in der Forschung hartnäckig die „Annahme eines moralisch höheren Wertes sogenannter Schuldkulturen“⁶ gegenüber den „Schamkulturen“, die „viel leichter zu manipulieren“ seien und daher „zur Diktatur“ neigen (Schirmmacher 2001, 3; Schirmmacher/Müller 2007). Die Scham wird „oft mit einer unentwickelten und heteronomen Moralpsychologie assoziiert“ (Lotter 2016, 116), heteronom, weil diese Moral von anderen abhängt.

Die Basis von Meads und Benedicts Definition von *shame* und *guilt* ist diese Zuordnung zu inneren und äußeren Sanktionen. Der Schuld wird dabei einseitig die innere Sanktion bzw. das gute (oder auch schlechte) Gewissen einer schuldbewussten Person zugeschrieben. Der Scham wird primär die äußere Sanktion zugeschrieben und damit die Abhängigkeit des moralischen Handelns von anderen, vor denen die Person sich schämt: „In societies in which the individual is controlled by fear of being shamed, he is safe if no one

6 Der Mythos von der japanischen Schamkultur. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.04.2011, Nr. 81 / Seite N3. Abrufbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/wissen/wissenschaft/der-mythos-von-der-japanischen-schamkultur-1628172.html>, abgerufen am 08.11.2021.

knows of his misdeed [...]. But the individual who feels guilt must repent and alone for his sin.“ (Mead 2003, 494) Benedict übernahm diese Unterscheidung in *The Chrysanthemum and the Sword*: „True shame cultures rely on external sanctions for good behavior, not, as true guilt cultures do, on an internalized conviction of sin. Shame is a reaction to other people’s criticism [...], it requires an audience or at least a man’s fantasy of an audience. Guilt does not.“ (Benedict 1989, 223) In diesem Sinne ordnete sie die japanische Kultur als Schamkultur ein, deren Emphase eindeutig auf „external sanctions“ liege (ebd., 222 f.).

Selbst neueste Beschreibungen japanisch-kultureller Eigenheiten berufen sich ganz selbstverständlich auf europäisch-nordamerikanische Denker*innen, wie Benedict, Jean-Paul Sartre, Eric Robertson Dodds oder Agnes Heller, und gehen ebenso selbstverständlich von Meads und Benedicts Annahmen aus: „sich schämen heißt doch immer, sich *vor Anderen schämen*“ (Becker 2020, 235f.) – „Schuldig ist man auch, wenn man nicht gesehen oder angeklagt wird“ (ebd., 239f.). Auch moralphilosophische Publikationen, die der Scham einen moralischen Wert zuschreiben wollen, gehen davon aus, dass sie vorrangig durch die Kritik *anderer* ausgelöst wird: „the moral agent experiences shame when *others’ criticisms* [...] reveal that she may have acted immorally“ (Kwong 2021, 53; Herv. d. A.). Scham wird meist als „mechanism of normalization and social exclusion“ betrachtet und selbst ihre mögliche positive Wirkung wird an die Definition als externe Sanktion geknüpft, an die „openness to the provocation *of others*.“ (Guenther 2011, 1; Herv. d. A.)

Mit der Unterscheidung in interne und externe Sanktionen beeinflussten Mead und Benedict aber nicht nur nachhaltig moralphilosophische Thesen, sondern griffen selbst eine wertende Dichotomie auf, die zuvor bereits innerhalb der Philosophie entwickelt wurde. Sie findet sich beispielhaft in der Kantischen Unterscheidung zwischen pflichtgemäßem Handeln und dem Handeln aus Pflicht in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA, IV: 406). Während das pflichtgemäße Handeln die Pflicht erfüllt, weil sonst Sanktionen von außen drohen, folgt das Handeln aus Pflicht der inneren Überzeugung und der Einsicht in die Pflicht selbst. Das bloß pflichtgemäße Handeln führt Kant zufolge nur dann zu moralisch erstrebenswertem Handeln, wenn ein äußerer Anreiz in Form von Strafe/Tadel oder Belohnung/Lob gegeben ist. Das Handeln aus Pflicht führt ihm zufolge immer und unabhängig von äußeren Umständen zum richtigen Handeln. Soweit das Ideal seiner Prinzipienethik.

Ohne sich explizit auf Kant zu beziehen, verbinden Mead und Benedict diese im europäischen Denken sehr präsente, dichotome Wertung von intern = gut und extern = weniger gut mit den Begriffen *shame* (Scham) und *guilt* (Schuld). Damit manifestiert sich die Dichotomie von „externer Antrieb / Scham / weniger moralisch“ und „interner Antrieb / Schuld (-gefühl) / moralisch“ disziplinübergreifend und wirkt bis heute auch wieder auf die Philosophie zurück. Dort werden Schuldempfindungen und Schuldzuschreibungen dieser Dichotomie folgend als produktiver eingestuft. Beispielsweise wird das Beschuldigen (*blaming*) anderer Personen und damit das Hervorrufen von Schuldgefühlen als moralische Praxis gerechtfertigt (siehe Menges 2017, Fricker 2016) oder sogar als Pflicht beschrieben. Christopher Bennett etwa argumentiert, dass ich mich mit-schuldig mache, wenn ich die Schuld einer anderen Person nicht mittels der Beschuldigung expliziere, das entsprechende Verhalten kritisiere und mich dadurch davon distanzieren (Bennett 2012, 81).

Die Empfindung der Scham wird dagegen als „katastrophale Erfahrung“ bezeichnet (Demmerling & Landweer 2007, 243; vgl. Boiger et.al. 2013, 542), die zum Beispiel unter machtkritischer Perspektive mit sozialer Ungleichheit oder Unterdrückung bestimmter Gruppen in Verbindung gebracht wird. Insbesondere diese für europäische und nordamerikanische Kulturen typische Empfindung von Scham als lähmende und „katastrophale Erfahrung“ führt dazu, dass sie im Unterschied zu Schuld als weniger konstruktiv beschrieben wird. Dabei wird übersehen, dass es sich zum einen um Beschreibungen aus einer bestimmten Kultur heraus handelt und dass dies zum anderen Beschreibungen von moralischen Idealen sind, die von den tatsächlichen moralischen Praktiken weit entfernt sein können. In der Realität können sowohl Schampraktiken wie das Internetphänomen *body-shaming* als auch Schuldpraktiken wie das *blaming* pathologische Züge annehmen (siehe Fricker 2016, 168ff.).

1.1. Perspektivenwechsel

Bei der von mir angestrebten selbstkritischen Prüfung des eigenen moralphilosophischen Vokabulars kann ich die Untersuchung des japanischen Kulturanthropologen AOKI Tamotsu als Inspiration nutzen. Er liefert vor allem eine Kritik seiner eigenen Kultur im Spiegel der fremden (Aoki 1996: 9). Dafür nutzt er die Übersetzung von Benedicts *The Chrysanthemum and the Sword*, das trotz aller Schwächen gerade für die japanische Gesellschaft wertvoll sei. Denn mit dieser Übersetzung wurde den Japaner*innen „wahr-

scheinlich zum ersten Mal ein Gesamtbild ihrer Kultur, Lebensweise und Wertanschauungen *von außen* präsentiert.“ (Aoki 1996, 26)

Auch wenn Aokis Beschreibung der japanischen Kultur vor der Folie dieses Blicks von außen „bewußt subjektiv angelegt“ ist (Aoki 1996, 7), eignet sie sich dennoch als Inspiration. Denn diesen Blick von außen suche auch ich, in meinem Fall den der japanischen Kultur auf die europäischen Kulturen und Traditionen. Insofern geht es mir bei meinem angestrebten Polylog mit Japan gar nicht primär um eine Beschreibung der japanischen Kultur, sondern vielmehr (wie Aoki in Bezug auf Japan) um die erwähnte selbstkritische Prüfung meiner eigenen Kultur. Noch ist diese Eurozentrismus-kritische Umkehrung des Blicks keineswegs selbstverständlich, wie ich anhand der (moral)philosophischen Debatten zeigen werde. Wie Mall bemerkt: „Es mag Europa überraschen, daß Europa heute interpretierbar geworden ist“ (Mall 1998, 55).

Insbesondere die Auseinandersetzung mit Japan diene meist weder dem echten Verständnis dieser Kultur, noch einer kritischen Reflexion der eigenen, sondern der Aufrechterhaltung der europäischen oder nordamerikanischen Hybris aus imperialen oder ideologischen Interessen. Wie konnten die „aufgeklärten“ Nationen diese Hybris aufrechterhalten und diese Interessen rechtfertigen? Meine These ist, dass die *missionarische Haltung* von Eurozentrismus, Kolonialismus und amerikanischem Exzeptionalismus bis heute die verzerrte Wahrnehmung der Kulturen und die damit zusammenhängende Bevorzugung von Schuldkonzepten begünstigt. Dieses missionarische Erbe ist mehr als nur formal mit dem Christentum verbunden. In den christlichen „Schuldkulturen“ wird das moralphilosophische Ideal der autonomen Person, die nicht auf äußere Sanktionen reagiert, sondern ihrer eigenen praktischen Vernunft folgt, mit der Schuld verbunden. Das Schuldigsein ist zwar negativ konnotiert, aber das Schuldbewusstsein positiv. Maria-Sibylla Lotter spricht diesbezüglich prägnant von „Sündenstolz“ (Lotter 2015, 72).

Nur wer sich potentiell schuldig machen kann, kann diesem Denken zufolge auch unschuldig im Sinne der autonomen Person sein, die sich frei entscheidet und dadurch überhaupt erst moralisch handeln kann (vgl. AA. VIII, 115). Das positiv konnotierte Gewissen der schuldbewussten, moralisch autonomen Person wird von Mead explizit dem „frommen Katholiken“ zugeschrieben, „der sogar auf einer einsamen Insel auf den Verzehr von Fleisch am Freitag verzichten würde“ (Lotter 2016, 94; vgl. Mead 2003: 493). Nun ist der Fleischverzicht kein moralisches Gebot im Sinne des kate-

gorischen Imperativs, dennoch werden über den Begriff des Gewissens die religiöse und die säkularisierte Form des moralischen Handelns auf engste miteinander verbunden: Der „fromme Katholik“ Meads handelt aus innerem moralischem Antrieb, wie er sich in säkularisierter Form in Kants Handeln aus Pflicht in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* findet (AA. IV, 406). Dass dies ein Ideal und nicht die Wirklichkeit des europäischen bzw. christlichen Menschen beschreibt, ist eigentlich klar.

Dennoch verleitete es Benedict im Anschluss an Mead zu einer Aussage, die das Bild von „Scham- und Schuldkulturen“ bis heute prägt: „A society that inculcates absolute standards of morality and relies on men’s developing a conscience is a guilt culture by definition“ (Benedict 1989, 222 f.). Prinzipienethik („absolute standards of morality“) und Gewissen („conscience“) werden per definitionem der „Schuldkultur“ zugeordnet, sodass für die „Schamkultur“ nur die moralisch weniger wertvolle äußere Sanktionierung mittels Scham übrig zu bleiben scheint. Dies ist zugegeben eine verkürzte Lesart Benedicts, denn gleich zu Beginn verweist sie auf die Widersprüchlichkeit (Chrysantheme *und* Schwert), die typisch für die japanische Kultur sei, die sowohl Schuld als auch Scham kenne (Benedict 1989, 2f.) Allerdings behauptet sie auch, dass die Emphase eindeutig auf der Scham mit ihren externen Sanktionen liege, nicht auf der Schuld (ebd., 222).

Zum einen überträgt sie dabei ihren eigenen Schambegriff auf Japan und setzt „shame“ und „haji“ gleich (ebd., 224), was dezidiert von der japanischen Anthropologin Takie Sugiyama Lebra kritisiert wurde (Lebra 1983). Zum anderen zeigt sich bei genauer Betrachtung, dass Benedicts Bild der japanischen Gesellschaft trotz aller Fehlinterpretationen immer noch vielschichtiger ist als das, welches sie von ihrer eigenen Kultur zeichnet. Während sie in Bezug auf Japan lediglich von einer Emphase auf der Scham spricht, wird die Scham aus dem moralischen Kodex der „Schuldkultur“ geradezu ausgeschlossen. Scham gehört Benedict zufolge „in den ‚Schuldkulturen‘ Europa und Nordamerika nicht zum ‚fundamentalen System der Moralität‘“ (Lotter 2016, 99; siehe Benedict 1989, 224). Ebendieser Ausschluss der Scham aus dem Bereich der Moralität findet sich auch in den aktuellen Debatten um die *moral emotions*, auf die ich noch eingehe.

Die Verklärung der eigenen Kultur vor dem Hintergrund des Schuldideals steht dabei neben dem christlichen Kontext auch in engem Zusammenhang mit den politischen Verhältnissen, die den Blick der europäischen Kolonialmächte auf die Kolonien in ganz ähnlicher Weise prägten wie den Blick der USA auf das zwischen 1944 und 1946 (fast schon) besiegte Japan.

Um analog zu den *Postcolonial Studies* die überhebliche Weltsicht („politely arrogant world view“) zu analysieren, die Benedicts Blick auf Japan kennzeichnet, machte C. Douglas Lummis den Vorschlag, anstelle des formal nicht korrekten „colonial“ den Begriff „occupational“ zu verwenden (Lummis 2007, 1). Eine bedeutsame Gemeinsamkeit dieses okkupatorischen Blicks mit dem eurozentristischen und kolonialistischen ist, zusammenhängend mit ihrer Hybris, das *missionarische Selbstverständnis* gegenüber anderen, nicht-christlichen Kulturen.

1.2. Das missionarische Erbe

Diese nicht-christlichen Kulturen wurden nicht selten als unterlegen definiert, nur um ihre Ausbeutung unter dem Deckmantel der christlichen Fürsorge zu rechtfertigen. Dieses paternal-missionarische Selbstverständnis kennzeichnet die europäischen Kolonialmächte (Eckert 2012, 20), wozu Philosophen wie Kant und Hegel ihren Teil beigetragen haben, aber auch die Außenpolitik der USA bis heute. Letztere leiten gerade aus dem Erbe der europäischen Kolonisation ihre Sonderstellung in der Welt ab. Noam Chomsky verweist darauf, dass dieser amerikanische Exzeptionalismus eng mit der missionarischen Idee verbunden ist, wie auf dem Siegel der *Massachusetts Bay Colony* deutlich wird:

„Aus dem Mund eines Indianers [sic!] kommt ein Spruchband mit den Worten: ‚Komm herüber und hilf uns.‘ Mit anderen Worten, die englischen Kolonisten waren mildtätige Humanisten, die lediglich der Bitte der bemitleidenswerten Eingeborenen nachkamen, sie von ihrem bitteren heidnischen Schicksal zu erlösen.“ (Chomsky 2016, 49)

Im Anschluss an Lummis argumentiere ich nun, dass eine solche (wie ich sie nenne) missionarische Haltung auch Benedicts Beschreibung Japans zugrunde liegt, für das die Niederlage und Okkupation durch die USA ein „Segen“ sei:

„for the Japanese, being defeated by the U.S. was quite the best thing that could have happened, and [...] they should have been – and in fact were – grateful for this defeat. Moreover, the defeat was no mere accident of power, but had a kind of Hegelian necessity: it was Japan’s only hope of advancing to a state of freedom.“ (Lummis 2007, 5)

Mit derselben bevormundenden missionarischen Haltung, mit der die Christianisierung Amerikas als Segen beschrieben wurde, wurde es nun für Japan als ein Segen deklariert, okkupiert zu werden. Dieses missionarisch-hochmütige Selbstverständnis prägt bis heute gleichermaßen den Blick aus den europäischen wie aus den nordamerikanischen christlichen „Schuldkulturen“ auf die in der Regel nicht-christlichen „Schamkulturen“.

Vielsagend ist diesbezüglich der Titel des von Mead herausgegebenen Bandes mit Essays über Inuit, Māori oder Dakota: „Cooperation and competition among *primitive peoples*“. Benedict übertrug in den 1950ern den Begriff der „Schamkultur“ von diesen „primitive peoples“ Meads auf die nicht-christliche Kultur Japans. Und ab dem Jahr 2000 überträgt nun der Missions- und Religionswissenschaftler Thomas Schirmmacher denselben Begriff auf Kulturen des „Nahen Ostens“ (Schirmmacher 2001, 2), die „viel leichter zu manipulieren“ seien und daher „zur Diktatur“ neigen (ebd., 3) – also innerhalb dieser Denkmuster ebenfalls ganz paternal zum richtigen Handeln gezwungen werden müssen. Selbst wenn es nicht in Benedicts Absicht gelegen hätte, derlei bedenklichen Missionierungsgedanken Vorschub zu leisten, begünstigte sie ebendiese Entwicklung durch die Prägung der Begriffe „Schuld- und Schamkultur“ doch nachhaltig.

Zudem sind Benedicts Beschreibungen aufs Engste mit dem Pazifikkrieg verflochten. Das *U.S. Office of War Information* gab ihre Untersuchung in Auftrag, um den „most alien enemy the United States had ever fought“ besser einschätzen zu können (Benedict 1989, 2f.). Es handelt sich „also um eine Japanstudie, die nach dem Krieg als Handbuch für die Besetzung Japans dienen sollte“ (Aoki 1996, 28). Feldforschung in Japan war aufgrund des Krieges zum Zeitpunkt des Auftrags nicht möglich. Benedict bemühte sich zwar (scheinbar) darum, neben ihrer Perspektive auch die Selbstwahrnehmung der fremden Kultur zu berücksichtigen, analysierte kulturelle Zeugnisse wie Filme und Literatur und sprach darüber mit Japanerinnen und Japanern. Allerdings waren all diese Eindrücke aufgrund der politischen Situation keineswegs neutral, wie Benedict selbst einräumt: „Some of these Japanese were quick to come to the defense of Japanese conventions and some hated everything Japanese.“ (Benedict 1989, 8) Vor allem aber ist die Blickrichtung ihrer Untersuchung einseitig: Es ist der Blick auf Japan als *Untersuchungsgegenstand*.

Dies ist ein Kennzeichen des Blicks von Kolonial- und Okkupationsmächten, wie er auch von Mall kritisiert wird. Seine mindestens „vierdimensionale hermeneutische Dialektik“ (Mall 1998, 55) verdeutlicht die Mängel der

einseitigen Perspektiven und kann durch Initiierung eines Polylogs zu einer selbstkritischen Haltung und Präzisierung des eigenen Denkens beitragen.

2. *Westernsplaining* in Anthropologie & Philosophie

Malls „vierdimensionale hermeneutische Dialektik“ beinhaltet:

- 1) den Blick aus der eigenen auf die fremde Kultur,
- 2) den Blick aus dieser fremden Kultur auf die eigene,
- 3) den selbstreflexiven Blick der eigenen Kultur auf sich selbst und
- 4) den selbstreflexiven Blick der fremden Kultur auf sich selbst.

Wenn diese vier Perspektiven in Austausch miteinander stehen, können sie sich gegenseitig fortlaufend bereichern. Im kolonialen Blick dominiert Perspektive 1, bis hin zur völligen Abwesenheit der übrigen drei. Wie steht es diesbezüglich um Benedicts Werk?

Während der Versuch, den Blick aus der japanischen Kultur auf die japanische Kultur einzubeziehen (Perspektive 4), aufgrund der Voreingenommenheit der japanischen Quellen bereits scheitert (siehe auch Watsuji 2016, 38), fehlen der Blick aus der fremden Kultur auf die eigene und der selbstreflexive und damit selbstkritische Blick der „Schuldkultur“ auf sich selbst, also Perspektive 2 und 3, vollständig. Zwar beschreibt Benedict auch US-amerikanische Haltungen und Gewohnheiten, eine bereichernde Erkenntnis oder gar Kritik der eigenen Kultur (Perspektive 3) ist jedoch nicht das Ziel. Das dürfte auch nicht im Sinne ihres militärischen Auftraggebers gewesen sein. Bereits im August 1949 kritisierte der japanische Moralphilosoph und Kulturhistoriker WATSUJI Tetsurō (1889–1960) genau diesen unreflektierten militärischen Fokus in Benedicts Untersuchung.

Benedicts Werk sei von keinerlei akademischem Wert, da sie lediglich selektiv über „patterns of Japanese military culture“ schreibe (Watsuji 2016, 39). Tatsächlich beschreibt Benedict bspw. die japanische Propaganda über einen japanischen Offizier, der bereits kalt und tot als wandelnde Leiche noch seine Pflicht erfüllt haben soll, als etwas, woran ganz Japan wortwörtlich glaube. Sie schlussfolgert: „As Americans we can completely discount these Japanese excesses as the alibis of a poor nation or the childishness of a deluded one. If we did, however, we would be [...] less able to deal with them in war or in peace.“ (Benedict 1989, 26) Sie relativiert die Sicht der „Americans“ auf die angeblichen japanischen Exzesse nicht, sondern fügt lediglich hinzu, dies im Umgang mit der japanischen Gesellschaft als Kinderei abzutun, mache die eigenen Leute „less able to deal with them in war or in peace“.

Das scheinbare Verstehen der anderen Kultur dient somit allein der Einordnung des „most alien enemy“. Die eigene „Schuldkultur“ als Kontrastfolie dieser anderen Kultur kommt dabei deutlich besser weg: „It is alien to *equality-loving Americans* but it is nevertheless necessary for us to understand what Japan meant by hierarchy and what advantages she has learned to connect with it.“ (Benedict 1989, 22) Die USA werden hier völlig selbstverständlich als Nation der Freiheit und der Gleichheit postuliert, obwohl ihre Geschichte von der Kolonisation und Sklaverei bis zur heutigen *Black Lives Matter*-Bewegung ein anderes Bild zeichnet. Alle Beschreibungen der USA in *The Chrysanthemum and the Sword* sind derart einseitig und dienen allein dem scheinbaren Verständnis der anderen Kultur durch die Explikation scheinbarer Gegensätze. Eine Beschreibung der USA aus japanischer Perspektive (Perspektive 2) suchen wir sogar ganz vergebens. Somit dominiert eindeutig Perspektive 1, der Blick aus den USA auf das (fast) besiegte Japan, dem im Sinne von *Westernsplainin* seine eigene Kultur erklärt wird.

Eine derartige Verabsolutierung des eigenen Standpunktes prägt bis heute auch Teile der Moralphilosophie. Ein Beispiel ist die Bestimmung von Verantwortung, wobei bspw. David Shoemaker viel Wert auf die begriffliche Differenzierung (attributability, answerability, accountability) legt, jedoch keinerlei Reflexion des eigenen Standpunktes und des daraus folgenden Ethnozentrismus der Thesen über die scheinbar universelle(n) Verantwortung(en) erkennen lässt, die ganz selbstverständlich mit (rationalen) Gründen und Entscheidungsfreiheit in Verbindung gebracht werden:

„[...] *we* assume that even judgments to which one only pays lip service are still things for which reasons may be demanded and rehearsed. At the same time, *of course*, *we* are also answerable for those actions and attitudes that flow from our deep-seated emotional commitments, to the extent that such commitments are also grounded in reasons [...], namely, the reasons the agent ultimately took to justify what she did.“ (Shoemaker 2011, 609f., Herv. d. A.)

Das „*we*“ wird hierbei nicht auf seine kulturelle Einbettung hin reflektiert, daraufhin, dass es sich um ein nordamerikanisches „wir“ handelt. Das „*of course*“ betont noch den scheinbar unhintergehbaren Absolutheitsanspruch der Aussagen, obwohl ein Blick auf andere Kulturen zeigt, dass es keineswegs selbstverständlich ist, dass wir nur für das verantwortlich sind, wofür wir uns mit Gründen frei entschieden (oder „committed“) haben (Lotter 2015, 73). Die europäische bzw. nordamerikanische Moralphilosophie verkürzt

den Begriff der Verantwortung aber noch weiter, da diese oft mit Schuld gleichgesetzt wird (Lotter 2015, 70). Ein Beispiel findet sich in der erwähnten Debatte um die *moral emotions*. Anstatt diese Verkürzung selbstkritisch zu hinterfragen, wird sie zur Grundlage dafür, dass die mit der Schuld assoziierte moralische Fähigkeit „Schamkulturen“ vorschnell abgesprochen wird (vgl. Lotter 2015, 72, 116; Demmerling & Landweer 2007, 244).

3. (Un) Moralische Emotionen

In den moralphilosophischen Debatten über die *moral emotions* wird unter Berufung auf empirische Forschungen explizit davon ausgegangen, dass Schuld verglichen mit Scham die *moralischere* Emotion („the more moral or adaptive emotion“) sei (Tangney et al. 2007, 351). Ausgegangen wird dabei von einer sozial-blockierenden Wirkung von Scham: „guilt correlates with pro-social behaviour and shame with anti-social behaviour“ (Teroni/ Bruun 2011, 226). Dies stellt jedoch keineswegs einen universell gültigen oder allumfassenden Begriff von Scham dar.

Erstens wird ignoriert, dass die Scham vor sich selbst ebenso wie die Schuldempfindung ein „zentrales Element des Gewissens“ ist (Demmerling & Landweer 2007, 231). Zweitens wird Benedicts Behauptung, dass Scham in den „Schuldkulturen“ Europa und Nordamerika nicht zum „fundamentalen System der Moralität“ gehöre (Lotter 2016, 99; siehe Benedict 1989, 224), damit nicht nur aufgegriffen, sondern zu einer scheinbar *universellen Aussage über Moralität* gemacht. Das Patent auf diese Moralität haben dann innerhalb dieser Logik die „Schuldkulturen“. Und drittens haben wir die erwähnte unreflektierte Verabsolutierung des eigenen Standpunktes. Denn Tangney et al. reflektieren nicht, dass die empirischen Forschungen, auf die sie sich stützen (2007, 351), ihre Daten sehr wahrscheinlich nur in „Schuldkulturen“ erhoben haben. Dies wird deutlich, wenn wir weiter unten die japanische „Scham“ namens *haji* [恥] näher betrachten, die, anders als Teroni und Bruun bezüglich *shame* behaupten (2011, 226), durchaus pro-soziales Verhalten motiviert.

Kritik an derart verkürzten Scham- und Schuldbegriffen erfolgte schon früh aus japanischer Perspektive. Durch Einbezug dieser Perspektive werden die Mall'schen Perspektiven 2 und 4 in den Polylog eingebracht, der uns nicht nur etwas über die andere Kultur lehrt, sondern auch über unsere eigene. Lebra verweist darauf, dass sowohl Scham als auch Schuld kulturübergreifend auf der empathischen Fähigkeit basieren, sich in das Ge-

genüber hineinzusetzen (Lebra 1983, 193). Innerhalb der „Schuldkultur“ ist dieses Gegenüber dabei im Fall von moralischer Scham als potenzielles Publikum während oder nach der Normverletzung anwesend, im Fall der Schuld steht es als potenziell Geschädigtes im Fokus (Demmerling & Landweer 2007, 223). Die japanische *haji*-Praxis unterscheidet sich davon zunächst dadurch, dass das sehr häufige „embarrassment-*haji*“ nicht primär im Fall von Normverletzungen auftritt, sondern im Fall sowohl negativer als auch positiver Exponiertheit (Lebra 1983, 194, vgl. Miyamoto et.al. 2010).

Die meisten europäischen und nordamerikanischen Beschreibungen japanischer „Scham“ beziehen sich auf diese scheinbar amoralische japanische Scham im Sinne von Peinlichkeit. Die scheinbar fehlende Normverletzung in den alltäglichen japanischen *haji*-Praktiken gab einen weiteren Anlass, Scham und damit auch die japanischen Praktiken aus dem Bereich der Moralität auszuschließen. Ein Beispiel findet sich in der Bemerkung eines US-amerikanischen Lehrers bezüglich der Praxis von Schüler*innen, bei Betreten des Lehrerzimmers *shitsurei shimasu* (wörtlich: „es ist unhöflich“) zu sagen:

„[...] they force the kids to say ‘I’m being rude’ when they enter a room they have to enter [...], but if they’re forced to say it against their will, who honestly believes there’s any truth behind those words? They just become an empty phrase and when they actually have something to apologize for, there’s not going to be any remorse, just words.“ (Boiger et al. 2013, 540)

Aus den tatsächlich sehr häufigen Reuebekundungen ohne Normverletzung wird geschlussfolgert, dass im Falle einer echten Normverletzung („when they actually have something to apologize for“) keine echte Reue möglich sei. Tatsächlich ist die Normverletzung aber auch in Japan von Bedeutung. Lebra zufolge macht das auf den ersten Blick amoralische „embarrassment-*haji*“ (Peinlichkeit) die Japaner*innen empfänglich für das moralische „shame-*haji*“ (Lebra 1983, 194). Beide sind miteinander verknüpft und von außen kann dasselbe Verhalten, z. B. Schweigen, als amoralische Schüchternheit oder als moralische Rücksichtnahme interpretiert werden. Beide zielen darauf, andere von vornherein nicht zu verletzen oder zu belästigen (Lebra 1983, 207).

Diese Fokussierung auf andere als potenziell Geschädigte ist auch ein Kennzeichen von Schuld (Demmerling & Landweer 2007, 223). Allerdings wurden diese anderen im Fall der deutschen Schuld bereits (potentiell) geschädigt, im Fall von *haji*-Praktiken sollen sie durch Rücksichtnahme gar

nicht erst geschädigt werden. Somit sind Peinlichkeits-*haji* und moralisches Scham-*haji* nicht nur mit einander verknüpft, sondern auch mit der „japanese version of guilt“ (*tsumi*) – als etwas zu Vermeidendes (Lebra 1983, 207). Diese Eigenheit des japanischen *haji* kann uns Aspekte unserer deutschen Schuld oder des englischen *guilt* aufzeigen, die wir allzu leicht übersehen. So sehr das japanische *haji* vorausschauend in die Zukunft blickt, so sehr blicken Schuld und *guilt* in die Vergangenheit. Und da sowohl Verantwortung als auch *answerability* allzu oft auf Schuld bzw. *guilt* reduziert werden, werden sie damit auch auf eine Form der Verantwortung verkürzt, die nur zurück blickt.

Betrachten wir zunächst die sprachlichen Ausdrücke „Scham“ und „Schuld“, *shame* und *guilt*, *haji* und *tsumi*, sowie die damit zusammenhängenden sprachlichen Praktiken noch näher. Welche Empfindungen werden durch diese Ausdrücke beschrieben und wie hängt dies mit den jeweiligen Praktiken zusammen?

So unangenehm die (mit Beschuldigungen einhergehenden) Schuldgefühle auch sein mögen, für Menschen aus „Schuldkulturen“ sind sie doch deutlich leichter zu ertragen als starke Schamgefühle (Boiger et.al. 2013, 542). Dies passt zur Bestimmung der Scham als lähmenden Gefühls, was dann von der Moralphilosophie als Indiz dafür genommen wurde, dass Schuld die moralischere Emotion sei. Die Empfindung der Scham als lähmend führt bei der Provokation solcher Schamgefühle von außen nicht selten zu einer Reaktion, bei der die Scham in aggressives Verhalten umschlägt. Demmerling & Landweer nennen als Beispiel eine Person, die beim heimlichen Lesen eines Tagebuchs überrascht wird und der sie überraschenden Person dann selbst mit Vorwürfen begegnet: „Was machst du hier? Hättest du nicht anklopfen können?“ (Demmerling & Landweer 2007, 222)

Auch interkulturell-vergleichende moralpsychologische Publikationen aus dem englischsprachigen Raum verweisen auf die geringe Toleranz von Nord-Amerikaner*innen gegenüber Schamempfindungen (Saint Arnault et al. 2005, 254), ganz wie in der geschilderten Tagebuch-Situation. Die Empfindung der Scham als lähmend und die Überwindung der Blockade durch die aggressive ‚Übersprungshandlung‘ sind somit für den europäischen und nordamerikanischen Kulturraum gleichermaßen zutreffend. Die für „Schuldkulturen“ typischen Reaktionen bleiben bei Menschen aus „Schamkulturen“ dagegen aus (Kirchner et al. 2017). Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass *haji* nicht ohne Weiteres mit „Scham“ als lähmendem, blockierendem und unerträglichem Gefühl gleichzusetzen ist.

Im deutschen Sprach- und Kulturraum lassen sich Scham- und Schuldgefühle weiterhin phänomenologisch vor allem durch ihre leibliche Ausrichtung voneinander unterscheiden. Das Schuldgefühl unterscheidet sich vom Schamgefühl dadurch, dass es „nicht durch fixierende zentripetale Richtungen“ blockiert, sondern durch eine „bohrende Spannung charakterisiert [ist], die durch das Oszillieren zwischen der Aktivierung, die auf Wiedergutmachung zielt, und der Passivierung durch das Erschrecken über die eigene Schuldhaftigkeit entsteht“ (Demmerling & Landweer 2007, 222). Die mit einem Wiedergutmachungsimpuls verbundene potentielle Aktivität der Schuld fehlt der Scham gänzlich (bis sie durch die Übersprungshandlung in Schuld übersetzt wird).

Schamgefühle als lähmend und Schuldgefühle als zwischen Aktivität und Passivität oszillierend beschreiben jedoch nur einen kleinen Teil von Scham- und Schuldphänomenen – verglichen mit anderen Kulturen, aber auch bereits innerhalb der eigenen Kultur. So bezeichnet der Ausdruck „Schamgefühl“ ja auch im Deutschen eine moralisch positiv gewertete Empfindung. Dieser liegt ein Selbstbewusstsein zugrunde, das „sich seiner selbst aus der imaginären Perspektive anderer bewusst“ wird (Lotter 2016, 116). Es ist internalisierte Kritik – auch Gewissen genannt (Demmerling & Landweer 2007, 231). Es ist dies gerade nicht die Form von Schamgefühl (Beschämung), das mich durch den potenziellen Blick der anderen auf mein bereits begangenes Unrecht blockiert, sondern jenes Schamgefühl (Gewissen), aus dem heraus ich selbst vorausschauend verhindere, dass das Unrecht geschieht und ich das blockierende Schamgefühl (Beschämung) erleben muss.

Es scheint erstaunlich, dass wir für beide Phänomene nur dieses eine Wort haben: Schamgefühl. In Japan gibt es differenzierte Ausdrücke, die uns dadurch die Verkürzung unseres Schambegriffs veranschaulichen, den wir bereits im alltäglichen Gebrauch allzu schnell auf „Beschämung“ verkürzen. Allein diese blockierende Beschämung findet sich dann auch in den Thesen über die *moral emotions*, wenn dort von *shame* die Rede ist. Ein *sense of shame* oder die zu den *haji*-Praktiken passenderen englischen Ausdrücke *prudency* oder *modesty* (auch: Bescheidenheit) tauchen in der Debatte gar nicht auf. Dabei birgt diese Scham in Form von Schamgefühl/Gewissen/Bescheidenheit moralisch besonders konstruktive Handlungsmöglichkeiten, denn sie kann wie *haji*-Praktiken und anders als das deutsche Schuldgefühl oder Schuldbewusstsein auch primär in die Zukunft gerichtet sein. Für eine weitere Präzisierung unseres moralischen Vokabulars lohnt ein Blick in Watsujis *Rinrigaku* (*Ethik*).

4. Japanische Schuldphänomene

Der Titel der englischen Übersetzung von Watsujis *Rinrigaku* als „Ethics in Japan“ greift zu kurz, denn tatsächlich liefert er nicht nur eine anschauliche Beschreibung des japanischen Schuld-Phänomens, sondern auch eine bis heute sehr erhellende des europäischen. Er selbst bemerkt, der von ihm beschriebene Sachverhalt sei zwar für Japaner*innen offensichtlich, aber nicht unbedingt für Europäer*innen (Watsuji 1996, 297). Er weist darauf hin, dass die jüdisch-christliche Tradition zusammen mit dem deutschen Begriff der *Schuld* eine starke Fokussierung auf das *Schulden* nach sich zieht (ebd., 295). In dieser Tradition gehe der Mensch einen Bund mit Gott ein, demzufolge er diesem Gott absoluten Gehorsam schuldet. Handelt er bewusst gegen die göttlichen Gesetze, begeht er Vertragsbruch und schuldet Gott fortan etwas, führt also ein Leben in Schuld(en).

Watsuji stellt die Frage, ob das Phänomen, das das jüdische Volk als Schuld(en) („indebtedness“) erkannt hat, auch im japanischen Leben existiert (ebd., 295). Zunächst einmal gebe es Gemeinsamkeiten zwischen dem japanischen *sumanai* [済まない] und der deutschen *Schuld*. *Sumanai* wird bis heute neben der gebräuchlicheren Variante *sumimasen* [済みません] als Höflichkeitsformel verwendet, beispielsweise wenn ein Vorgesetzter seinen Angestellten um die Erledigung von Aufgaben bittet. Watsuji weist darauf hin, dass *sumanai* oder *sumanakatta* wörtlich „keine Entschuldigung haben“ bedeuten. Da der Begriff *sumasu* „eine Schuld bezahlen“ bedeutet, bedeute *sumanai* als dessen Verneinung zudem auch „Verschuldung“ (ebd., 296).

Es gebe jedoch einen gewichtigen Unterschied. Allein die Tatsache, etwas Falsches getan zu haben, führt nicht zum Bewusstsein von *sumanai* als Unentschuldbarkeit. Erst wenn ich einer anderen Person etwas Schlechtes tue (und sei es die „Zumutung“, eine Aufgabe zu erledigen), entsteht dieses Gefühl von *sumanai*. Watsuji nennt als Beispiel, dass der Bruch eines Alkoholverbots an sich nichts mit dieser Schuldigkeit zu tun habe, sondern erst wenn ich dadurch meiner Familie Kummer bereite, meinen Freund*innen unangenehm bin oder meine gesellschaftlichen Aufgaben vernachlässige (ebd., 296). Erhellend ist auch seine Bemerkung zum japanischen Äquivalent von *conscience* oder *Gewissen*, *ryōshin* [良心], was sich aus „gut“ [良] und „Herz/Verstand/Seele“ [心] zusammensetzt.

Mit seiner Beschreibung von *ryōshin* im interkulturellen Vergleich liefert Watsuji eine vorausseilende Korrektur des verkürzten Begriffs von *Gewissen/Schuld* nach Benedict und Mead. Watsujis Ethik basiert auf der Definition des Menschen als *ningen* [人間] *sonzai* als verantwortliches Indi-

viduum in sozialen Beziehungen, welches die später von Mead und Benedict geprägte einseitige Verbindung von Moral mit entweder internen (subjektiven) oder externen (sozialen) Sanktionen überwindet. Watsuji bemerkt (noch konform mit Benedict), dass das Phänomen, das wir *conscience* nennen, eine „Anklage“ oder ein „Stachel“ sei, der sich von innen heraus gegen unsere eigenen Handlungen richtet (Watsuji 1996, 303). Während Benedict dieses Gewissen aber mit dem Schuldbewusstsein gleichsetzt, das keine anderen Menschen brauche (der „einsame Katholik“ Meads), betont Watsuji den sozialen Charakter, der zweifellos nicht nur für Japaner*innen gilt.

Die Stimme des Gewissens meldet sich nur, wenn unsere Handlungen andere betreffen, wie in dem obigen Beispiel mit dem Alkoholkonsum, der erst dadurch auch zu einem moralischen Problem wird, dass ich anderen Menschen Kummer bereite. Tatsächlich ließe sich fragen, was das besonders Moralische an Meads Katholiken ist, der allein auf seiner einsamen Insel auf Fleisch am Freitag verzichtet. Die Antwort liefert erstaunlicherweise Watsuji. Es handelt sich durchaus um die Schädigung einer persönlichen Beziehung, in diesem Fall mit Gott, der jedoch für die japanische Ethik keinen vergleichbaren Stellenwert hat: „to break the law prohibiting alcoholic drinks is not a breach of contract in the sense that we revolt against the commandments of Gotama Buddha. [...] Rather, to inflict pain on one's family because of alcoholic drink is to betray the trust of one's family.“ (Watsuji 1996, 296) Der Ausdruck *ryōshin* zielt als das gute Gewissen darauf, ebendies zu vermeiden und erst gar keine Schuld(en) entstehen zu lassen.

Watsuji bemerkt 1937, dass der Begriff *guilt* erst vor kurzem aus Europa importiert wurde. Einige Jahre später fanden dann auch die *shame* und *guilt culture* als *haji no bunka* („Kultur der Scham“ [恥の文化]) und *tsumi no bunka* („Kultur der Schuld“ [罪の文化]) Eingang in die japanische Sprache. Betrachten wir jedoch die Verwendung der Ausdrücke *haji* [恥] und *tsumi* [罪] im japanischen Alltag, wird deutlich, dass die japanische „Kultur der Schuld“ keineswegs der „Schuldkultur“ Benedicts oder Schirrmachers entspricht.

5. „Kulturen der Scham“ und „Kulturen der Schuld“

Tsumi ist kein gängiger Ausdruck im Japanischen. Es kann als „Schuld“ oder „Sünde“ übersetzt werden, aber auch als „Verantwortungslosigkeit“ oder sogar „Verbrechen“. Tatsächlich ist diese letzte Variante die treffendste, denn eine alltägliche Verwendung, wie sie für das deutsche Wort „Schuld“ typisch ist („Du bist schuld, dass wir jetzt zu spät sind“), ist in Japan undenkbar.

In insgesamt 100 von mir ausgewerteten Fallbeispielen für Selbst- und Fremdkritik in japanischen Zeitungen taucht *tsumi* nicht einmal auf.⁷ Ausdrücke, die dem deutschen alltäglichen Gebrauch von Schuld nahekommen, sind neben dem von Watsuji diskutierten *sumanai* z. B. *sekinin* [責任] für die Übernahme von Verantwortung im Sinne einer (nicht erfüllten) Pflicht, das 28-mal in den Fallbeispielen auftaucht, oder *sei* [所為] für die Bezeichnung des Grundes oder der Ursache (von etwas Negativem). Auch im Roman *Schuldig*, in dem ein junger Mann nach einem Unfall des Mordes an einem Kommilitonen beschuldigt wird, findet sich das mit *sekinin* verwandte *seme* [責め] als Übersetzung für „zuschulden kommen lassen“ (Minato 2019, 75 / 2017, 44). An anderer Stelle findet *kōkai* [後悔] Verwendung (Minato 2017, 50) als Ausdruck tiefen Reuegefühls des Protagonisten: „Der einzige Lichtblick in der finsternen Welt der Schuldgefühle.“ (Minato 2019, 85) *Tsumi* findet sich auch in diesem Roman nicht einmal, der Originaltitel lautet nicht *schuldig*, sondern リバース [reverse].

Gängige Ausdrücke für die verglichen mit Europa viel seltenere Fremdkritik sind *hihan* [批判], Kritik, oder *hinan* [非難], Vorwurf / Tadel. Einer anderen Person *tsumi* zuzuschreiben ist ausgeschlossen, es sei denn, sie wird tatsächlich eines Kapitalverbrechens beschuldigt. Dies passt auch zu Lebras Beobachtung, dass die „japanese version of guilt“ (*tsumi*) unbedingt zu vermeiden versucht wird (Lebra 1983, 207), wodurch sie sich tatsächlich von „Schuld“ unterscheidet. Denn in den 100 deutschen Zeitungsartikeln tauchen zusätzlich zu „Beschuldigung“ und „beschuldigen“ allein die Begriffe „Schuld“, „schuld“ und „schuldig“ 11 mal im Zusammenhang mit Fremdkritik und 17 mal im Zusammenhang mit Selbstkritik auf. Die Beispiele reichen dabei von Missbrauchsfällen in der Kirche über die Entschuldigung des Berliner *Tagesspiegels* für „handwerkliche Fehler“ bei der Berichterstattung⁸ bis hin zur Überschrift „Hundekot ist ein Ärgernis: Schuld tragen die Zweibeiner“⁹.

Sofern der Ausdruck *tsumi* in Japan anders als „Schuld“ im Deutschen schwerwiegenden Verbrechen vorbehalten ist, kann die „Kultur der Schuld“

7 <https://dfg.carinapape.net/beschreibungen-in-zeitungsartikeln>, abgerufen am 28.07.2022.

8 <https://www.welt.de/kultur/medien/article231053961/Recherche-zu-alles-dichtmachen-Tagesspiegel-entschuldigt-sich.html> (24.06.2021).

9 <https://www.welt.de/regionales/rheinland-pfalz-saarland/article231964095/Hundekot-ist-ein-Aergernis-Schuld-tragen-die-Zweibeiner.html> (21.06.2021).

(*tsumi no bunka*) nicht mit der vorbildlichen *guilt culture* / „Schuldkultur“ Benedicts oder Schirmachers gleichgesetzt werden, die angeblich „absolute standards of morality“ ihr Eigen nennen (Benedict 1989, 222 f.). Eine treffendere Übersetzung für *tsumi no bunka* wäre *Verbrechenskultur*. Diese negative Konnotation der japanischen „Kultur der Schuld“ entspricht der englischen oder deutschen negativen Konnotation der „Schamkultur“, die laut Schirmacher per se zur Diktatur neigt und innerhalb dieser Logik in gewisser, wenn auch anderer Weise also auch als „Verbrechenskultur“ bezeichnet werden könnte. (Dass diese Klassifizierung gerade von einem *deutschen* Theologen stammt, erscheint angesichts der eigenen diktatorischen Vergangenheit als bittere Ironie.)

Ebenso entsprechen sich die positive deutsche „Schuldkultur“ und die japanische „Kultur der Scham“. In Japan besitzt Scham im Sinne von vorausschauendem *haji* eine überwiegend positive Wertung, denn „einerseits stelle sie eine starke Motivation dar, Ziele zu erreichen, und andererseits kontrolliere sie die Konkurrenz, die dieses Prinzip der Erreichung von Zielen mit sich bringt“ (Aoki 1996, 69). Somit dient sie sowohl dem Individuum, das seine Ziele durch eine konstruktiv-selbstkritische Haltung erreicht, als auch der Gemeinschaft durch die mit *haji* verbundene Rücksichtnahme. Zudem ist das Erreichen der individuellen Ziele der Gemeinschaft mitunter ja ebenso nützlich, wie es dem Individuum nutzt, weniger soziale Konflikte durch Konkurrenzdenken zu haben.

Haji-Praktiken werden nicht primär wie die blockierende Schamempfindung als „Zeichen von Schwäche, Misserfolg und Unterlegenheit“ (Schmölz 2012, 39) wahrgenommen. Zum einen liegt dies daran, dass die mit dem Ausdruck *haji* verbundenen Praktiken sprachlich wieder differenziert sind von anderen Schamphänomenen, die wir im Deutschen tendenziell mit demselben Begriff bezeichnen. Die dem blockierenden unangenehmen Gefühl nach einem Fehler entsprechende Formulierung wäre zum Beispiel *menbokunai* [面目無い], wörtlich: unwürdig, oder *zanki* [慙愧], Reue, Zerknirschung. Und auch ein Ausdruck der deutschen Beschämungspraxis: „(Pfui,) schäm dich!“ wird nicht mit *haji* übersetzt, sondern als *mittomonai-zo* [みっともないぞ], was *mittomonai* [見っともない] beinhaltet: „hässlich“, „schlecht“ oder „ungehörig“. Ebendiese Empfindungen sollen durch die *haji*-Praktiken verhindert werden, ebenso wie die noch schwerer zu ertragende japanische „Schuld“ (*tsumi*).

Zum anderen haben in Japan Selbstkritik und Introspektion einen viel höheren Stellenwert. Verärgerte Schuldzuweisungen dagegen werden als un-

sozial und kindisch verurteilt, während Ärger und Fremdkritik an anderen in Europa und Nordamerika als Ausdruck von Autonomie oder Zivilcourage geschätzt werden (siehe: Kirchner et al. 2017, 1; Boiger et al. 2013, 541). Mit dieser konträren Wertung von Fremdkritik und Selbstkritik, Scham / *haji* und Schuld / *tsumi* geht auch die diametral entgegengesetzte Wertung der „Scham- und Schuldkulturen“ auf der einen und *haji no bunka* und *tsumi no bunka* auf der anderen Seite einher. Die in Europa einseitig positiv konnotierte „Schuldkultur“ und die in Japan einseitig positiv konnotierte japanische „Kultur der Scham“ stellen dabei ganz ähnliche *Idealtypen* dar, in denen die moralisch autonome Person jeweils „nicht der Meinung anderer, sondern ihrer praktischen Vernunft folgt“ (vgl. Lotter 2016, 98) – ihrem Gewissen.

Dass diese beiden Idealtypen leicht zu einer ethnozentrisch-verzerrten Wahrnehmung der je eigenen Kultur führen, scheint einsichtig. Bringen wir aber die Perspektiven in einen Polylog miteinander, erkennen wir Aspekte an der anderen und der eigenen Kultur, die wir sonst nicht wahrgenommen hätten. Diese neugewonnenen Aspekte können wir dann auch für die Korrektur und Präzisierung unserer moralphilosophischen Begriffe nutzen.

6. Fazit: Was wir voneinander lernen können

Der von Lebra erwähnte Aspekt der Zukunftsorientierung von *haji*-Praktiken kann uns die Rückwärtsgewandtheit des *guilt*- bzw. Schuldbegriffs aufzeigen, die auch auf unseren Begriff der Verantwortung abfärbt. Zwar kann auch im europäischen Denken, etwa bei Emmanuel Levinas, die Verantwortung im Angesicht der Anderen als Aufgabe verstanden werden und Hans Jonas' *Prinzip Verantwortung* ist explizit in die Zukunft gerichtet. Dennoch ist Verantwortung in großen Teilen der deutsch- und englischsprachigen Philosophie auf ein Antworten auf Fremdkritik und eine Reaktion auf einen bereits begangenen Fehler verkürzt. Dieser verkürzte Verantwortungsbegriff kann weder universelle Gültigkeit beanspruchen, noch repräsentiert er die europäische Philosophie hinreichend, in der sich neben Jonas und Levinas zahlreiche weitere Beispiele finden lassen. Die unreflektierte Verschiebung der Verantwortung in die Vergangenheit findet sich wieder in der anfangs diskutierten Definition von *answerability*. Die „reasons required by answerability“ sind „reasons the agent ultimately *took* to justify what she *did*.“ (Shoemaker 2011, 609f., Herv. d. A.)

Verantwortlich scheinen wir vor allem für das, was wir getan *haben*. Das liegt daran, dass sowohl unsere Verwendung von „Scham“ als auch die

von „Schuld“ bereits in die Vergangenheit blicken. Ich schäme mich weder noch fühle ich mich schuldig für etwas Künftiges, sondern immer für etwas, das bereits in der Welt ist (und sei es der Wunsch, etwas zu tun): „the moral agent experiences shame when others’ criticisms [...] reveal that she may *have acted immorally*“ (Kwong 2021, 53). Und auch wenn ich bspw. sage „Du *wirst* schuld *sein*, dass wir zu spät kommen *werden*“, steht die Schuld bereits fest, sofern das eigentliche Vergehen in der Vergangenheit liegt: „Du *hast* den Wecker nicht *gehört*“. Eine wirklich zukunftsgerichtete und positiv formulierte Verantwortung im Sinne von „Ich werde das richtig machen“ können wir *rein semantisch* nicht mit „Schuld“ in Verbindung bringen. Bei der auf die Idee der Schuld verkürzten Bestimmung von Verantwortung ist das Kind somit immer schon in den Brunnen gefallen.

Auch diese sprachlich manifestierte Eigenheit des kulturell gewachsenen Schuldbegriffs ist mit dem religiösen Kontext verbunden, nämlich der Erbsünde. Dieser Kontext zeigt auch eine weitere Beschränkung unseres Verantwortungsbegriffs: Der Schuld-Verantwortung fehlt es an Freiheit. Es musste eine erste Sünde begangen werden, vom Baum der Erkenntnis gegessen werden, damit die Menschen überhaupt in der Lage waren, Gut und Böse zu erkennen und dann auch gut zu handeln – nachdem sie die Falschheit dieser ersten Tat erkannt haben, die sie ja nur erkennen können, nachdem sie sie begangen haben. Ich *muss* also einmal falsch handeln, um zu erkennen, was falsches Handeln ist. Diese Verbindung von Schuld, (Un)Freiheit und Erkenntnis kulminiert in dem, was Lotter den Sündenstolz der christlichen Kulturen nennt.

Es scheint fast so, als würden wir dies mit jeder neuen Schuld ein wenig wiederholen: Wir *müssen* erst einen Fehler begehen, um im Nachhinein Schuld-Verantwortung dafür zu übernehmen und es im besten Fall künftig besser zu machen. Lebras Bestimmung von *haji* als Bestreben, künftige Schuld/Sünde (*tsumi*) zu vermeiden, ist genau entgegengesetzt gedacht. Dieser entgegengesetzte Fokus des deutschen Schuld-Verantwortungsbegriffs bzw. der japanischen *haji*-Praxis beschreibt jedoch auch nur Tendenzen, nämlich die den Blick stärker auf die Zukunft oder die Vergangenheit zu richten. Letztlich können wir alle nur aus Fehlern der Vergangenheit für die Zukunft lernen. Die Blickrichtung im interkulturellen Polylog einmal zu wechseln, erscheint dabei vielversprechend. Pathologische Züge können Selbst- und Fremdkritik, Scham und Schuld, *haji* und *tsumi* immer annehmen.

Vielleicht lohnt es sich, dem vernachlässigten positiven Begriff des Schamgefühls im Sinne des Gewissens mehr Beachtung zu schenken, das mit

den zukunftsorientierten *haji*-Praktiken enger verwandt ist als die katastrophale „Scham“ und mich auch im Deutschen davor bewahrt, überhaupt erst einen Fehler zu begehen.

Literatur

- Aoki, Tamotsu. 1996. *Der Japandiskurs im historischen Wandel: zur Kultur und Identität einer Nation*. München: Iudicium Verl.
- Becker, Andreas. 2020. *Yasujiro Ozu, die japanische Kulturwelt und der westliche Film. Resonanzen, Prämissen, Interdependenzen*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839443729-044>.
- Benedict, Ruth. 1989. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston, Mass.: Houghton-Mifflin.
- Bennett, Christopher. 2012. „The Expressive Function of Blame“. In *Blame: its Nature and Norms*, herausgegeben von D. Justin Coates und Neil A. Tognazzini, 66–83. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199860821.001.0001>.
- Boiger, Michael, Mesquita, Batja, Uchida, Yukiko und Feldman Barrett, Lisa. 2013. „Condoned or Condemned: The Situational Affordance of Anger and Shame in the United States and Japan. Personality and Social“. *Psychology Bulletin* 39(4): 540–553. <https://doi.org/10.1177/0146167213478201>.
- Chomsky, Noam. 2016. *Wer beherrscht die Welt? Die globalen Verwerfungen der amerikanischen Politik*. Berlin: Ullstein Taschenbuch.
- Demmerling, Christoph und Landweer, Hilge. 2007. *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart/Weimar: Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05200-1>.
- Elberfeld, Rolf. 2021. *Dekoloniales Philosophieren*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms.
- . 2017. *Sprache und Sprachen: Eine philosophische Grundorientierung*. Freiburg i.Br.: Karl Alber.
- Eckert, Andreas. 2012. „Rechtfertigung und Legitimation von Kolonialismus“. *ApuZ Aus Politik und Zeitgeschichte: Kolonialismus* 62 (44–45): 16–22.
- Fricker, Miranda. 2016. „What’s the Point of Blame? A Paradigm Based Explanation“. *Nôus* 50 (1): 165–183. <https://doi.org/10.1111/nous.12067>.
- Guenther, Lisa. 2011. „Shame and the Temporality of Social Life“. *Continental Philosophy Review* 44 (1): 23–39. <https://doi.org/10.1007/s11007-011-9164-y>.
- Kant, Immanuel: Kant’s gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin u. a. 1900 ff. (darin: AA. IV: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; AA. VIII: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte).

- Kirchner, Alexander, Boiger, Michael, Uchida, Yukiko, Norasakkunkit, Vinai, Verduyn, Philippe und Mesquita, Batja. 2017. „Humiliated fury is not universal: the co-occurrence of anger and shame in the United States and Japan“. *Cognition and Emotion* 21: 1–18. <https://doi.org/10.1080/02699931.2017.1414686>.
- Kwong, Jack M. C. 2021. „Shame and moral autonomy“. *Ratio* 34 (1): 44–55. <https://doi.org/10.1111/rati.12283>.
- Landweer, Hilge und Newmark, Catherine. 2014. Diesseits und jenseits von Gender. Zum problematischen Verhältnis der Philosophie zu Empirie und Lebenswelt. In *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies*, herausgegeben von Hilge Landweer, Catherine Newmark, Christine Kley und Simone Miller, 183–210. Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839421529.183>.
- Lebra, Takie Sugiyama. 1976. *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 1983. „Shame and Guilt: A Psychocultural View of the Japanese Self“. *Ethos* 11: 192–209.
- Liederbach, Hans Peter. 2017. Philosophie im gegenwärtigen Japan: Eine Problemskizze. In *Philosophie im gegenwärtigen Japan*, herausgegeben von Hans Peter Liederbach, 9–34. München: Iudicium.
- Lotter, Maria-Sibylla. 2015. „Schuld, Ausreden und moralische Haftung. Zur Schuldideologie und Praxis moralischer Verantwortung“. In *Schuld und Sühne. Nach dem Ende der Verantwortung* (Philosophicum Lech), herausgegeben von Konrad Paul Liessmann, 67–92. Wien: Zsolnay.
- . 2016. *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*. Berlin: Suhrkamp.
- Lummis, C. Douglas. 2007. „Ruth Benedict’s Obituary for Japanese Culture“. *The Asia-Pacific Journal* 5 (7): 1–21.
- Mall, Ram Adhar. 1998. „Das Konzept einer interkulturellen Philosophie“. *Polylog* 1 (1): 54 – 69.
- Mead, Margaret. 2003. *Cooperation and competition among primitive peoples*. New Brunswick: Transaction Publ. <https://doi.org/10.4324/9781351320009>.
- Menges, Leonhard. 2017. „The emotion account of blame“. *Philosophical Studies* 174 (1): 257–273.
- Minato, Kanae. 2019. *Schuldig*. Übersetzt von Sabine Mangold. München: Bertelsmann (湊かなえ (2017): リバース (講談社文庫). 講談社)
- Miyamoto, Yuri, Uchida, Yukiko und Ellsworth, Phoebe. 2010. „Culture and mixed emotions. Co-occurrence of positive and negative emotions in Japan and the United States“. *Emotion* 10 (3): 404–15. <https://doi.org/10.1037/a0018430>.
- Saint Arnault, Denise, Sakamoto, Shinji und Moriwaki, Aiko. 2005. „A cross-cultural study of the experiential structure of emotions of distress: Preliminary findings in a sample of female Japanese and American college students“. *Psichologyah* 48 (4): 254–267. <https://doi.org/10.2117/psysoc.2005.254>.

- Schirmmacher, Thomas. 2001. „Scham- und Schuldkultur“. *Querschnitte* 14 (7): 1–4.
- Schirmmacher, Thomas und Müller, Klaus. 2007. *Scham- und Schuldorientierung in der Diskussion. Kulturanthropologische, missiologische und theologische Einsichten*. Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Schmölz, Anna. 2012. Das Gefühl der Scham. Zur Schamtheorie in der japanischen und westlichen Sozial- und Kulturwissenschaft (Dissertation). Wien. <https://services.phaidra.univie.ac.at/api/object/o:1298889/get>.
- Shoemaker, David. 2011. „Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility“. *Ethics* 121: 602–632. <https://doi.org/10.1086/659003>.
- Tangney, June Price, Stuewig, Jeff und Mashek, Debra J. 2007. „Moral emotions and moral behavior“. *Annual Review of Psychology* 58: 345–372. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.56.091103.070145>.
- Teroni, Fabrice und Bruun, Otto. 2011. „Shame, Guilt and Morality“. *Journal of Moral Philosophy* 8 (2): 223–245. <https://doi.org/10.1163/174552411X563574>.
- Tōru, Tani. 2017. Für eine Phänomenologisierung von „Kultur“. In *Philosophie im gegenwärtigen Japan*, herausgegeben von Hans Peter Liederbach, 70–93. München: Iudicium.
- Urmson, James Opie. 2011. „A Symposium on Austin’s Method“. In *Symposium on J. L. Austin*, herausgegeben von K. T. Fann, 76–97. London/New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203805152>.
- Watsuji, Tetsurō. 2016. „Queries on the Scientific Value of *The Chrysanthemum and the Sword*“. *Japanese Review of Cultural Anthropology* 17 (1): 37–46. https://doi.org/10.14890/jrca.17.1_037.
- . 1996: *Watsuji Tetsurō’s Rinrigaku: Ethics in Japan*. Übersetzt von Yamamoto Seisaku und Robert E. Carter. Albany: State Univ. of New York Press.

Einleitung: Verschwörungserzählungen

Introduction: Conspiracy Narratives

NILS BARATELLA, DÜSSELDORF / ALEXANDER MAX BAUER, OLDENBURG /
HELENA ESTHER GRASS, OLDENBURG & STEPHAN KORNMESSE, OLDENBURG

Zusammenfassung: Verschwörungserzählungen sind ein fortdauernd prominentes Thema in der nachrichtlichen Berichterstattung und treten immer wieder in Zusammenhang mit Bewegungen auf, die demokratische Strukturen zu untergraben versuchen. In der aktuellen Diskussion um Verschwörungserzählungen dominieren psychologische, politische, kultur- und sozialwissenschaftliche Perspektiven. Philosophische Zugänge hingegen scheinen dabei unterrepräsentiert zu sein. Der hier vorliegende Schwerpunkt „Verschwörungserzählungen“ soll einen Beitrag dazu leisten, diesem Mangel abzuhelpfen, und das Phänomen der Verschwörungserzählungen aus verschiedenen Perspektiven insbesondere der Praktischen Philosophie zu beleuchten.

Schlagwörter: Demokratietheorie, Gegenwartsdiagnose, Politische Philosophie, Verschwörungserzählungen, Verschwörungstheorien, Wissenschaftskritik, Wissenschaftsfeindlichkeit

Abstract: Conspiracy narratives are an ongoing prominent topic in news reporting and occur again and again in the context of movements that seek to undermine democratic structures. Current discussions of conspiracy narratives are dominated by psychological, political, cultural science, and social science perspectives. Philosophical approaches seem to be underrepresented. This special issue on “Conspiracy Narratives” contributes to filling this gap and sheds light on the phenomenon of conspiracy narratives from different philosophical perspectives, especially from the field of practical philosophy.

Keywords: Antiscience, Conspiracy Narratives, Conspiracy Theories, Criticism of Science, Democratic Theory, Diagnosis of the Present, Political Philosophy

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Es gibt Menschen, die versuchen, sich mit einer selbstgebauten Rakete in den Weltraum zu schießen, um zu beweisen, dass die Erde nicht kugelförmig, sondern eigentlich flach sei. Und es gibt Menschen, die dringen – bewaffnet mit einem Sturmgewehr – in eine Pizzeria ein, weil sie dort Kinder gefangen gehalten wähnen, nicht von irgendwem, sondern von einem Verbrecherring, dem unter anderem Hilary Clinton angehöre. Andere gehen noch weiter: Sie töten ihre eigenen Kinder, weil sie davon überzeugt sind, dass diese zu Schlangenmonstern heranwüchsen, sie rufen zur Erschießung von Polizist*innen auf oder drohen damit, Lehrer*innen die Nasen zu brechen, sie stürmen das Kapitol in Washington oder planen – verwoben in Reichsbürger-Zirkel – die Entführung des Bundesgesundheitsministers und einen Staatsstreich in der Bundesrepublik (vgl. Hegmann 2020, Kühn 2016, Huesmann 2021, Steinhardt 2021, Sternberg 2021, Betschka 2022 sowie Bartsch, Röbel und Wiedmann-Schmidt 2022).

Verschwörungserzählungen finden nicht nur in den Köpfen von Menschen statt, sie manifestieren sich auch immer wieder auf teilweise erschreckende Weise in ihren Handlungen. Allein aus den Reihen der Reichsbürger*innen, die seit Jahren organisiert und mit festem Verschwörungsnarrativ auftreten, wurden 2017 mehr als 700 politisch motivierte Straftaten registriert, wie eine Kleine Anfrage der Grünen-Bundestagsfraktion ergab (vgl. Neuerer 2018). Verschwörungserzählungen bringen die konsensuellen Parameter der Politik ins Wanken. Sie stellen infrage, was allgemein als nachhaltig und sorgfältig ausgehandelter politischer oder wissenschaftlicher Konsens gilt. Vielfach wird auf den Straßen und in den sozialen Medien zum Beispiel der Verdacht geäußert, Politik und Weltgeschehen seien von im Hintergrund agierenden Mächten gelenkt, gezielt manipuliert und – letztlich – dominiert. Die Begriffe „Wahrheit“ und „Vernunft“ sind hier endgültig zu Kampfbegriffen geworden. Damit werden die Kategorien politischer Urteilsbildung in ihren Grundlagen infrage und der Verdacht der Lüge ins Zentrum der politischen Auseinandersetzung gestellt. Wird dadurch schlussendlich deutlich, dass jegliche Bezugnahme auf eine geteilte und gemeinsame Realität zum Scheitern verurteilt ist? Und zeigt sich nun, was immer wieder gegen die Annahmen einer solchen Realität vorgebracht wurde: dass sie nur aufgrund von Übereinkünften bestehen würde, die jederzeit aufkündbar seien? Oder haben wir es – angesichts der Verbreitung von Verschwörungserzählungen in den Blasen der sozialen Medien – mit einer neuartigen Fragmentierungsform postmoderner und spätkapitalistischer Gesellschaften zu tun?

Vor diesem Hintergrund müssen wir uns die Frage stellen: Welchen Beitrag kann eine philosophische Debatte zu dem vielgestaltigen Phänomen „Verschwörungserzählungen“ gegenüber den dominierenden psychologischen, politischen, kultur- und sozialwissenschaftlichen Perspektiven leisten und wie ist dieses Phänomen praktisch-philosophisch zu fassen?

Ein erster genuin philosophischer Beitrag kann durch die traditionell philosophische Methode der Begriffsanalyse erbracht werden. Die Klärung der Frage, was eine Verschwörungserzählung eigentlich ist und wie damit einhergehend der Begriff „Verschwörungserzählung“ bestimmt werden kann, wird in der Debatte bisher eher nachrangig behandelt (siehe zum Beispiel Butter 2018, Nocun und Lamberty 2020, Blume 2020). Daraus resultierend zeigt sich im gegenwärtigen Diskurs der Mangel an einem Begriff, der die Mannigfaltigkeit dessen, was wir vorläufig als „Verschwörungserzählungen“ benennen, wirklich zu fassen vermag. Es erscheint unklar, wie genau dasjenige zu bestimmen ist, was gegenwärtig unter Verweis auf (vermeintliche) Verschwörungen im politischen Raum so zahlreiche Anhänger*innen mobilisiert.

Diese Uneinigkeit entsteht vor allem aus der Verwendung des üblicherweise benutzten Begriffs „Verschwörungstheorie“. Dabei liegt der Streitpunkt nicht im Determinans des Kompositums „*Verschwörungstheorie*“. In der Literatur zu Verschwörungserzählungen gibt es kaum Auseinandersetzungen darüber, was genau eine Verschwörung eigentlich ist. Dabei ist nur schwer nachvollziehbar, warum in diesem Kontext bis auf wenige Ausnahmen (siehe zum Beispiel Pfahl-Traughber 2002, S. 31, und den Beitrag von Heichele in diesem Schwerpunkt). keine analytische Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Verschwörung“ versucht wird. Vielmehr wird der Ausdruck „Verschwörung“ in seiner intuitiven umgangssprachlichen Bedeutung verwendet und semantisch lediglich durch Beispiele von realen Verschwörungen bestimmt.

Die Diskussion dreht sich vielmehr in erster Linie um das Determinatum „-theorie“. Sind Verschwörungstheorien wirklich eine bestimmte Art von Theorie, so wie ein Schaukelstuhl eine bestimmte Art von Stuhl ist? Wie Butter (2018, S. 52) leicht polemisch resümiert, lehnten „[e]inige – interessanterweise ausschließlich deutsche – Wissenschaftler [...] den Begriff ‚Verschwörungstheorie‘ ab, weil Theorien für sie etwas Nobles sind und eine Wissenschaftlichkeit besitzen, die sie Verschwörungstheorien absprechen“. Die Ablehnung des Theoriebegriffs, auf die sich Butter hier bezieht, ist aber weniger darauf gegründet, dass Theorien etwas Nobles seien, als vielmehr

auf die auf Popper zurückgehende Eigenschaft der Falsifizierbarkeit beziehungsweise Überprüfbarkeit von Theorien: Wissenschaftliche Theorien sind gegenüber Verschwörungserzählungen prinzipiell widerlegbar und nicht wie typische Verschwörungserzählungen gegen mögliche Falsifikationen immunisiert (Pfahl-Traugher 2002, S. 30–33, Blume 2020, S. 19, Kornmesser 2020).

Nocun und Lamberty (2020, S. 21–24) schlagen vor, zwischen Verschwörungsmythen, Verschwörungserzählungen und Verschwörungsideologien zu differenzieren, anstatt pauschal von „Verschwörungstheorien“ zu sprechen. Während ein Verschwörungsmythos eine tradierte Überlieferung ist, die an den „Glauben der Zuhörer appelliert“ (ebd., S. 22) und nicht auf nachprüfbarer Evidenz basiert (zum Beispiel der Verschwörungsmythos einer jüdischen Weltverschwörung), beinhaltet eine Verschwörungserzählung konkretere Annahmen, die sich aus einem zugrunde liegenden Mythos speisen können (zum Beispiel die Verschwörungserzählung, dass Angela Merkel eine Marionette der Familie Rothschild sei). Verschwörungsideologien werden als eine Art psychische Disposition klassifiziert, solchen Verschwörungsmythen und -erzählungen zugänglich zu sein und diese zu glauben. Vielfach werden sie so von ihren Anhänger*innen als Alternativen zu angeblich absichtsvoll gesteuerten Mainstreamerklärungen gesellschaftlicher Entwicklungen vertreten. Die klassische Wissenschaft wird als ein machtgesteuertes Unternehmen zur Absicherung ökonomischer Ungerechtigkeiten diffamiert. Damit greifen die Anhänger*innen von Verschwörungstheorien auf Kritiken der Machtstrukturen innerhalb der Wissenschaft zurück, wie sie einstmals nicht zuletzt mit einem emanzipatorischen Anspruch formuliert wurden, nicht ohne diese jedoch oftmals mit antisemitischen Narrativen zu verknüpfen. Diese Konglomerate zu entwirren, aufzuzeigen, wo Kritik mit Ressentiment verknüpft wird und was beide voneinander unterscheidet, ist ebenso eine philosophische Aufgabe wie zu verstehen, welche gesellschaftlichen Veränderungen das Aufleben von Verschwörungserzählungen bedingen.

Dieser Schwerpunkt beginnt mit einer eingehenden begrifflichen Analyse des Phänomens „Verschwörungserzählungen“. Aus der oben skizzierten Debatte um den Begriff „Verschwörungserzählung“ beziehungsweise „Verschwörungstheorie“ wird deutlich, dass die Wahl eines angemessenen Begriffs eng mit der explanativen Funktion von wissenschaftlichen Theorien und Verschwörungserzählungen sowie mit der Unterscheidung zwischen Wissenschaftlichkeit und Nicht-Wissenschaftlichkeit zusammenhängt. *Thomas Heichele* analysiert in seinem Beitrag „Verschwörungserzählungen im

Kontext der Wissenschaftsleugnung“ aus wissenschaftstheoretischer Perspektive die der Begriffsdebatte vorausgehende Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Pseudowissenschaft und leitet daraus Strategien der Wissenschaftsleugnung ab, auf deren Grundlage die Begriffe „Verschwörung“, „Verschwörungserzählung“ und „Verschwörungstheorie“ expliziert und bezüglich ihrer Angemessenheit bewertet werden. Auf dieser Grundlage analysiert, klassifiziert und kritisiert Heichele Begründungsstrategien von Verschwörungserzählungen und leitet daraus praktische Herausforderungen für die Bewältigung der aus Verschwörungserzählungen hervorgehenden Gefahren „einer Kultur des Postfaktischen“ ab.

David Heering diskutiert in seinem Beitrag „Alethische und Narrative Modelle von Verschwörungserzählungen“, wie Verschwörungserzählungen überhaupt einzuordnen sind. Während nach wie vor gemeinhin von „Verschwörungstheorien“ gesprochen wird, schlägt er vor, sie als narrative Modelle, als Geschichten zu begreifen, die sich rationalen Regeln explizit verweigern und nicht den Anspruch verfolgen zu erklären, sondern vielmehr darauf abzielen, Menschen etwas glauben zu machen. Damit verfolgen Verschwörungserzählungen immer auch politische Intentionen.

Den von Nocun und Lamberty angesprochenen psychischen Dispositionen spürt *Viêt Anh Nguyen Duc* in seinem Beitrag „Die Verschwörungserzählung als profanisierte Hinterwelt“ nach und versucht, mögliche sozialpsychologische Triebkräfte hinter Verschwörungserzählungen freizulegen, wofür er auf Konzepte aus der Philosophie Friedrich Nietzsches zurückgreift. Das „Ressentiment“, der „Wille zur Wahrheit“ und die „Hinterwelt“ bilden hier den Hintergrund eines Erklärungsversuchs, der deutlich machen möchte, warum Verschwörungserzählungen eine Anziehungskraft auf viele Menschen ausüben.

Verschwörungserzählungen sind keineswegs ein neues Phänomen, sondern haben auch eine historische Dimension. Sie bedürfen gesellschaftlicher „Settings“, um sich entfalten und gesellschaftlich relevant werden zu können. *Lucas von Ramin* diskutiert in seinem Beitrag zwei verbreitete Auseinandersetzungsstränge mit dem Phänomen der Verschwörungserzählung: zum einen die Hypothese, dass Verschwörungserzählungen auf den Zusammenbruch normativer und epistemischer Gewissheiten reagieren, zum anderen die Annahme, dass Verschwörungserzählungen in bloßer Komplexitätsreduktion bestehen. Obwohl beide Stränge die Gründe für das Phänomen diametral entgegengesetzt verorten, sehen sie das Aufkommen dieser Erzählungen doch als Effekt von Entwicklungen innerhalb ausdifferenzier-

ter demokratischer Gesellschaften an. Der Artikel geht der Frage nach, wie ein demokratischer Umgang mit dem Phänomen Verschwörungserzählungen aussehen kann, der die expliziten Gefahren, die von diesen ausgehen, nicht verharmlost.

Der Beitrag von *Stefan Göths* schließlich positioniert sich zu der Frage, auf welcher verbreiteten Haltung der Glauben an Verschwörungserzählungen ruht. Während es ein beliebter Topos ist, dass dieser Glauben links und rechts gleichermaßen verortet sei, prüft der Aufsatz, inwiefern Verschwörungserzählungen mit marxistischen Positionen vereinbar sind. Entgegen oberflächlicher Annahmen, dass die Anhänger*innen von Verschwörungserzählungen keinen spezifischen politischen Hintergrund hätten, macht der Aufsatz deutlich, dass sie vor allem einem rechten Weltbild aufsitzen, und prüft, inwiefern marxistisches Denken dazu beitragen kann, Verschwörungserzählungen zu kritisieren.

In diesem Schwerpunkt der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* beleuchten damit fünf Autoren das Phänomen der Verschwörungserzählungen aus ganz unterschiedlichen philosophischen Perspektiven. Die Beiträge und dieser Schwerpunkt insgesamt sollen dabei nicht als abschließende Antworten auf all die Fragen verstanden werden, die das Phänomen der Verschwörungserzählungen aufwirft. Vielmehr soll der Schwerpunkt dazu dienen, eine Debatte, die an der Zeit zu sein scheint, punktuell zu sortieren, sie vor allem aber *anzuregen*. Denn das Phänomen der Verschwörungserzählungen stellt ebenso vermeintliche politische Konsense infrage, wie es dazu zwingt, etablierte Wissenschaftsverständnisse aufs Neue zu überdenken. Dazu muss sich die Philosophie in all ihrer Vielfältigkeit positionieren, möchte sie ihrer ureigenen Aufgabe, kritisches und durch Gründe gestütztes Denken weiter zu befördern, nachkommen.

Literatur

- Bartsch, Matthias; Röbel, Sven; Wiedmann-Schmidt, Wolf. 2022. „Verhinderter Lauterbach-Entführer plante Staatsstreich mit Kalaschnikows“. <https://www.spiegel.de/panorama/verhinderter-karl-lauterbach-entfuehrer-plant-staatsstreich-mit-kalaschnikows-a-1ce1eda0-e2f9-486d-b4f9-b0971df62075>, abgerufen am 25. Juli 2022.
- Betschka, Julius. 2022. „Die Nasen brechen und einen aufschlitzen“. 34 Berliner Schulen erhalten Drohbriefe von Corona-Leugnern“. <https://www.tagesspiegel.de/berlin/bezirke/die-nasen-brechen-und-einen-aufschlitzen-34-berliner-schulen-erhalten-drohbriefe-von-corona-leugnern-8720593.html>, abgerufen am 10. Oktober 2022.

- Blume, Michael. 2020. *Verschwörungsmmythen. Woher sie kommen, was sie anrichten, wie wir ihnen begegnen können*. Ostfildern: Patmos.
- Butter, Michael. 2018. „Nichts ist, wie es scheint“. *Über Verschwörungstheorien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegmann, Gerhard. 2020. „Er wollte beweisen, dass die Erde eine Scheibe ist“. <https://www.welt.de/wirtschaft/article206075673/Mad-Mike-Hughes-wollte-beweisen-dass-die-Erde-eine-Scheibe-ist.html>, abgerufen am 25. Juli 2022.
- Huesmann, Felix. 2021. „Nach Verschwörungserzählungen. Qanon-Anhänger tötet seine Kinder mit Harpune“. <https://www.rnd.de/politik/usa-qanon-anhaenger-toetet-seine-beiden-kinder-aus-angst-vor-schlangen-dna-FYBI6CRAB-ZE3RNCGXPSGDEJQTQ.html>, abgerufen am 25. Juli 2022.
- Kornmesser, Stephan. 2020. „Verschwörungstheorien. Ein wissenschaftstheoretischer Zugang“. <https://www.philosophie.ch/verschwörungstheorien>, abgerufen am 23. September 2022.
- Kühn, Oliver. 2016. „Mann stürmt Pizzeria wegen Pädophilievorwürfen“. <https://www.faz.net/aktuell/politik/von-trump-zu-biden/fake-news-um-hillary-clinton-fuehrt-zu-schiesserei-in-pizzeria-14559595.html>, abgerufen am 25. Juli 2022.
- Neuerer, Dietmar. 2018. „Im Visier gewaltbereiter ‚Reichsbürger‘“. <https://www.handelsblatt.com/politik/deutschland/staatsfeindliche-bewegung-im-visier-gewaltbereiter-reichsbuerger/20895816.html>, abgerufen am 25. Juli 2022.
- Nocun, Katharina; Lamberty, Pia. 2020. *Fake Facts. Wie Verschwörungstheorien unser Denken bestimmen*. Köln: Quadriga.
- Pfahl-Traughber, Armin. 2002. „Bausteine‘ zu einer Theorie über ‚Verschwörungstheorien‘. Definitionen, Erscheinungsformen, Funktionen und Ursachen“. In: Reinalter, Helmut (Hrsg.): *Verschwörungstheorien. Theorie, Geschichte, Wirkung*. Innsbruck: StudienVerlag, S. 30–44.
- Steinhardt, Thomas. 2021. „Polizisten sollten ‚standesrechtlich‘ erschossen werden. Verschwörungstheoretiker in Psychiatrie eingewiesen“. <https://www.merkur.de/lokales/fuerstenfeldbruck/fuerstenfeldbruck-ort65548/aufforderung-zu-straf-taten-und-massive-beleidigungen-polizei-nimmt-verschwörungstheoretiker-fest-91116789.html>, abgerufen am 25. Juli 2022.
- Sternberg, Jan. 2021. „Die Gesichter des Sturms aufs Kapitol. Wie gefährlich wird der Qanon-Kult noch?“. <https://www.rnd.de/politik/sturm-auf-us-kapitol-wer-waren-diese-leute-und-wie-gefährlich-ist-qanon-KFNDQ347ZBDCXO3IFJKOCK-5B4M.html>, abgerufen am 25. Juli 2022.

Verschörungserzählungen im Kontext der Wissenschaftsleugnung

Merkmale und Kritikverfahren aus wissenschaftstheoretischer Warte

Conspiracy narratives in the context of science denial
Characteristics and methods of criticism viewed from the perspective of philosophy of science

THOMAS HEICHELE, AUGSBURG

Zusammenfassung: Der Aufsatz untersucht aus wissenschaftstheoretischer Warte Verschörungserzählungen im Kontext der Wissenschaftsleugnung und stellt sowohl diesbezügliche Merkmale als auch angemessene Kritikverfahren heraus. Zu diesem Zweck werden zu Beginn die jeweiligen Charakteristika von Wissenschaft und Pseudowissenschaft herausgearbeitet. Daran anschließend wird Wissenschaftsleugnung als eine spezifische Form der Pseudowissenschaft vorgestellt, bei der es sich losgelöst von den Kriterien legitimer Kritik um ein Bestreiten wissenschaftlichen Wissens handelt. In diesem Zusammenhang werden sieben Strategien der Wissenschaftsleugnung erläutert und mit den rational begründeten Methoden zur Erlangung wissenschaftlicher Überzeugungen kontrastiert. Als eine der sieben Taktiken werden Verschörungserzählungen im nächsten Schritt einer gesonderten Analyse unterzogen. Hierbei findet eine Explikation der in diesem Zusammenhang relevanten Begriffe „Verschörung“, „Verschörungserzählung“ und „Verschörungstheorie“ statt, die sich als operationalisierbar für Anwendungen mit Blick auf Verfahren der Wissenschaftsleugnung erweist. Im Anschluss daran werden zehn Begründungsstrategien unplausibler Verschörungserzählungen erarbeitet und mit den Methoden der Wissenschaftsleugnung in Verbindung gesetzt. Den Schluss bildet ein Anriss praktischer Herausforderungen, die eine interdisziplinäre Zusammenarbeit erfordern, wobei noch einmal die besondere Rolle der Philosophie bei der Bewältigung der Gefahren einer Kultur des Postfaktischen betont wird.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Schlagwörter: Verschwörungserzählungen, Verschwörungstheorien, Wissenschaftsleugnung, Wissenschaftstheorie, Pseudowissenschaft

Abstract: The paper examines conspiracy narratives in the context of science denial from the perspective of philosophy of science and highlights, on the one hand, relevant characteristics and, on the other hand, appropriate methods of criticism. For this purpose, the characteristics of science and pseudoscience are elaborated at the beginning. Following this, science denial is identified as a specific form of pseudoscience, which is a rejection of scientific knowledge independent of the criteria of legitimate criticism. In this context, seven strategies of science denial are explained and contrasted with rationally justified methods of obtaining scientific beliefs. Next, as one of the strategies, conspiracy narratives are examined separately. This involves an explication of the terms “conspiracy,” “conspiracy narrative,” and “conspiracy theory” which are significant in this discussion and important for investigations of science denial. This is followed by an illustration of ten justification strategies of implausible conspiracy narratives and their connection to the methods of science denial. The paper concludes with an outline of practical challenges that require interdisciplinary collaboration, emphasizing the specific role of philosophy in managing the dangers of a culture of post-truth.

Keywords: conspiracy narratives, conspiracy theories, science denial, philosophy of science, pseudoscience

o. Einleitung

Nicht zuletzt die COVID-19-Pandemie bzw. der Umgang mit ihr hat in aller Deutlichkeit gezeigt, welche (u.a. gesamtgesellschaftlichen) Gefahren eine weitverbreitete Kultur des Postfaktischen mit sich bringt. Unplausible Verschwörungserzählungen, Fake News und Wissenschaftsleugnung sind nur einige Beispiele für diesbezügliche Herausforderungen, denen auch und gerade die Philosophie als universale Orientierungsdisziplin in vielfältiger Weise begegnet. Der vorliegende Aufsatz widmet sich aus wissenschaftstheoretischer Warte zwei der genannten und eng miteinander verbundenen Phänomene, indem Verschwörungserzählungen im Kontext der Wissenschaftsleugnung untersucht werden. Die Notwendigkeit einer solchen Arbeit ergibt sich nicht nur aus der häufig feststellbaren und in der Forschung anerkannten Verflochtenheit von Verschwörungserzählungen und Wissenschaftsleugnung, sondern insbesondere auch aus dem Umstand, dass das Thema „Verschwörungserzählungen“ – gerade in der deutschsprachigen Literatur – bis jetzt nur selten mit der gebotenen Reflexionstiefe bedacht wurde. Die fol-

genden Ausführungen haben den Anspruch und sind hoffentlich dazu in der Lage, zumindest einen Teil derjenigen Desiderate abzuarbeiten, die für eine rationale Bewertung epistemischer Weltzugänge im Zusammenhang mit Verschwörungserzählungen und Wissenschaftsleugnung unabdingbar sind.

1. Wissenschaft und Pseudowissenschaft

Wenngleich eine detaillierte Explikation des Wissenschaftsbegriffs zu den Kernaufgaben der Wissenschaftstheorie gehört und vielfach durchgeführt wurde, liegt eine solche bis heute nicht in allgemein anerkannter Form vor (vgl. z. B. Hansson 2021). In erster Näherung kann *Wissenschaft* – als Synthese aus Hoyningen-Huene (2013) und Schurz (2014) – als *systematische Suche nach Wahrheit* in einem bestimmten Gegenstandsbereich verstanden werden.¹ Dabei wird klassischerweise unter Wahrheit die (strukturelle) Übereinstimmung von Aussage und Wirklichkeit verstanden, wobei es auch etliche Wahrheitstheorien gibt, die von diesem Ansatz abweichen und Wahrheit primär zum Beispiel mit Kohärenz, Konsens oder Erfolg verbinden. Im Rahmen dieser systematischen gegenstandsbezogenen Wahrheitssuche gelten insbesondere vier *erkenntnistheoretische Leitlinien* [Wissenschaft: Erkenntnistheorie – WE1–WE4]:

- [WE1] *Fallibilismus*: Keine (synthetische) Aussage kann mit Gewissheit als wahr angesehen werden.
- [WE2] *Intersubjektivierbarkeit*: Die Aussagen müssen unabhängig von rein subjektiven Wertungen entstehen und so begründet werden, dass zumindest im Prinzip jede rationale Person die Wahrheit nach Begutachtung der Datenlage anerkennen kann.
- [WE3] *Bedingter Empirismus*: Wenngleich auch über unbeobachtbare Gegenstände gesprochen werden kann, ist die Bezugnahme auf die Empirie ein zentraler Begründungsaspekt für wissenschaftliche Aussagen.

1 Die folgenden Ausführungen zum Wesen der Wissenschaft gelten primär für die (mit Blick auf Verschwörungserzählungen besonders betroffenen) Realwissenschaften als in einem weiten Sinne empirische Wissenschaften (in Abgrenzung zu den Formalwissenschaften wie beispielsweise Logik, Mathematik oder theoretische Informatik). Die hier genannten erkenntnistheoretischen und systematischen Merkmale sind ein leicht modifiziertes Konvolut aus Schurz (2014), der fünf erkenntnistheoretische und vier methodologische Annahmen konstatiert, und Hoyningen-Huene (2013), der für Wissenschaft neun Dimensionen der Systematizität als charakteristisch ausmacht.

[WE4] *Logische Klarheit*: Die Sprache und Begründungen müssen rationalen bzw. (in einem weiten, nicht auf die deduktive Logik beschränkten Sinn) logischen Regeln genügen.

[WE1] soll dogmatische Festlegungen verhindern und eine prinzipielle Offenheit garantieren, [WE2] ist die Grundvoraussetzung für intersubjektiv nachvollziehbare Aussagen. [WE3] fungiert als epistemischer Anker bei Aussagen über eine kontingente Außenwelt, die uns nur qua Wahrnehmung Informationen vermittelt. [WE4] schließlich ist eine notwendige Bedingung zur Formulierung eindeutiger Aussagen und zur (Über-) Prüfung ihres Gehalts und ihrer Konsequenzen.

Wissenschaftliche Überzeugungen bzw. Netze von Überzeugungen unterscheiden sich von anderen – wie zum Beispiel jenen des Alltags – durch einen rational begründeten höheren Grad an Systematizität u. a. in folgenden (häufig unterschiedlich stark ausgeprägten) Bereichen [Wissenschaft: Systematizität – WS1–WS5]:

[WS1] *Entwicklung und Darstellung*: Wissenschaftliche Überzeugungsnetze zeichnen sich in besonderer Weise durch Klassifikationen sowie Beschreibungen in Form von Generalisierungen (Gesetze und Theorien) aus – das Ganze findet aus Präzisionsgründen in einer wissenschaftlichen Fachsprache statt.

[WS2] *Erklärung und Voraussage*: Wissenschaft strebt danach, durch Gesetze und Theorien bekannte Phänomene zu erklären und zukünftige vorauszusagen.

[WS3] *Verteidigung von Wissensansprüchen*: Die Geltung wissenschaftlicher Aussagen basiert maßgeblich auf der systematischen Anbindung an die Empirie.

[WS4] *Kritischer Diskurs*: Spezielle Institutionen wie zum Beispiel Fachzeitschriften oder Konferenzen dienen dem (kritischen) Fachdiskurs und der epistemischen Absicherung.

[WS5] *Ideal der Vollständigkeit und epistemischen Vernetztheit*: Wissenschaft strebt hinsichtlich der empirischen Bestandsaufnahme und explanatorischen bzw. prognostischen Reichweite nach einer möglichst lückenlosen bzw. vollständigen Betrachtung ihres Gegenstandsbereichs sowie nach einer kohärenten Vernetzung mit angrenzenden wissenschaftlichen Disziplinen.

[WS1] und [WS2] sind unter Anerkennung von [WE4] die unmittelbare Konsequenz aus dem Streben nach gegenstandsbezogener Wahrheit, wobei für [WS2] insbesondere auch [WE2] und [WE3] relevant sind. [WS3] stellt

unter besonderer Berücksichtigung von [WE1] eine unmittelbar methodologische Ebene der Irrtumselimination dar, für [WS4] gilt dies auf einer sozialen Ebene. [WS5] resultiert mit einem Fokus auf [WE3] aus dem Ziel der gegenstandsbezogenen Wahrheit. In ihrer Gesamtheit begründen [WE1–WE4] zusammen mit [WS1–WS5] den *herausgehobenen epistemischen Geltungsanspruch* der empirischen Wissenschaften für diejenigen Bereiche der Wirklichkeit, die grundsätzlich einem erfahrungswissenschaftlichen Zugang geöffnet sind.

Die Diskussion darüber, was genau Pseudowissenschaft auszeichnet und welche theoretischen und praktischen Ebenen bei einer Analyse Berücksichtigung finden müssen, wird (mindestens) ebenso kontrovers geführt wie diejenige zur Frage, was exakt Wissenschaft ausmacht (vgl. z.B. Pigliucci und Boudry 2013). Die wissenschaftstheoretischen Bemühungen der Abgrenzung von Wissenschaft und Pseudowissenschaft sind als *Demarkationsproblem* bekannt und in die erkenntnistheoretische Frage eingebettet, welche Überzeugungen epistemisch möglichst gut abgesichert sind. Trotz einer intensiven wissenschaftstheoretischen Beschäftigung mit dem Demarkationsproblem gibt es jedoch bis jetzt *keine allgemein anerkannten Kriterien* für eine generelle Lösung. Während beispielsweise mit Blick auf konkrete Praktiken wie Astrologie, Homöopathie, Intelligent Design oder Prä-Astronautik ein nahezu einhelliger Konsens besteht, dass es sich dabei um Pseudowissenschaften handelt, fehlt ein Kanon allseitig akzeptierter notwendiger und hinreichender Bedingungen für Pseudowissenschaft – und teilweise wird sogar bestritten, dass es einen solchen angesichts der Heterogenität der Wissenschaften überhaupt geben kann.

Im Folgenden wird unter *Pseudowissenschaft* – in Anlehnung an eine von vielen Autorinnen und Autoren betonte Minimalbedingung (vgl. z.B. Hansson 2021, 3.2 Non-science posing as science) – eine Praxis oder Lehre verstanden, die folgende Kriterien [Pseudowissenschaft: Kriterien – PWK] erfüllt:

[PWK1] Es handelt sich nicht um Wissenschaft gemäß den Kriterien [WE1–WE4] und [WS1–WS5].

[PWK2] Es wird von den Protagonisten der Eindruck erweckt, es würde sich um Wissenschaft handeln.

Die Frage, inwiefern beispielsweise wissenschaftlicher Betrug von Pseudowissenschaft abgegrenzt werden muss und eine weitere Konkretisierung erforderlich macht, bleibt an dieser Stelle aus Platzgründen ausgeblendet. [PWK1] legt lediglich fest, dass es sich bei bestimmten Unternehmungen

oder Überzeugungssystemen um Nicht-Wissenschaft handelt. Das betrifft beispielsweise auch das Radfahren oder die individuellen Kriterien der Urlaubsplanung. Pseudo-Wissenschaften sind eine Teilmenge der Nicht-Wissenschaften, die sich mit [PWK2] dadurch auszeichnet, dass dennoch Wissenschaftlichkeit vorgetäuscht wird.

2. Wissenschaftsleugnung und ihre Strategien

Pseudowissenschaft tritt dabei im Wesentlichen in zwei Formen [Pseudowissenschaft: Formen – PWF] auf (vgl. z. B. Hansson 2017, 40):

[PWF1] *Verbreitung von Pseudowissen*: Es werden eigenständig bzw. unabhängig von der Wissenschaft (pseudowissenschaftliche) Gesetze oder Theorien postuliert bzw. verbreitet.

[PWF2] *Wissenschaftsleugnung*: Es findet losgelöst von den Kriterien legitimer wissenschaftlicher Kritik eine Leugnung wissenschaftlichen Wissens statt.

Unter *Wissen* ist dabei zwar entsprechend der sogenannten „Standardanalyse“ eine wahre, gerechtfertigte Überzeugung bzw. eine wahre, gerechtfertigte Meinung zu verstehen, wobei jedoch vor dem Hintergrund der bekannten (insb. Gettier-) Einwände (vgl. z. B. Grundmann 2008, 71–222) und angesichts von [WE1] die Rechtfertigung an [WE2–WE4] und [WS1–WS5] gebunden ist und keine semantische, sondern nur eine epistemische und an die Bestätigtheit gekoppelte Wahrheitsbedingung (vgl. z. B. Schurz 2014, 120 und 223f.) gilt, die auf das epistemische Hintergrundsystem der rational akzeptierten Propositionen der Wissenschaftsgemeinde bezogen ist. Inwiefern ein solcher Wissensbegriff über den der gerechtfertigten Überzeugung hinausgeht, muss an dieser Stelle aus Platzgründen undiskutiert bleiben und ist für die weiteren Ausführungen nicht von Relevanz.

[PWF1] adressiert mit Gesetzen und Theorien ein systematisches Kernelement der Wissenschaft. Die wissenschaftstheoretische Debatte darüber, was genau Gesetze und Theorien auszeichnet, wird bis heute kontrovers geführt – aber stark vereinfacht gilt (vgl. z. B. Kornmesser und Büttemeyer 2020, 121–150, sowie Schurz 2014, 66–221): *Gesetze* in den empirischen Wissenschaften sind gut bestätigte (tendenziell raumzeitlich unbeschränkte) empirische oder theoretische synthetische Allsätze mit relevanten Antecedensbedingungen, die sowohl strikt als auch statistisch sein können und kontrafaktische Konditionale begründen. *Theorien* sind – gemäß dem sogenannten „statement view“, der maßgeblich vom Logischen Empirismus

beeinflusst wurde und eine syntaktische Theorienauffassung darstellt² – (axiomatisierte) Mengen bzw. Systeme von Sätzen, die aus logisch-mathematischen, empirischen und theoretischen Begriffen gebildet sind und unter bestimmten Bedingungen bzw. (Zusatz-) Annahmen die logische Ableitung von Gesetzen erlauben. In [PWF1] werden die wissenschaftlichen Merkmale [WE1–WE4] und [WS1–WS5], die im Detail für hochkomplexe Verfahren bezüglich des Aufstellens, Überprüfens und Bestätigens von Gesetzen und Theorien sorgen, nicht bzw. nur unzureichend beachtet, wodurch der herausgehobene epistemische Geltungsanspruch wissenschaftlichen Wissens nicht eingelöst wird. Beispiele für diese Form der Pseudowissenschaft, die *Verbreitung von Pseudowissen*, sind die Astrologie und die Homöopathie.

Die Kritik an wissenschaftlichen Erkenntnissen, angefangen bei der Zurückweisung einzelner Forschungsergebnisse bis hin zur Ablehnung von etablierten Standardpositionen, ist dem Wesen der Wissenschaft inhärent und gehört zu ihren Qualitätsmerkmalen: Die diesbezüglichen Verfahren sind in [WE1–WE4] und [WS1–WS5] fest verankert. Bei der *Wissenschaftsleugnung* [PWF2] handelt es sich jedoch um das Bestreiten wissenschaftlichen Wissens bzw. typischerweise eines breiten wissenschaftlichen Konsenses, ohne dass die dafür aus rationalen Gesichtspunkten notwendigen wissenschaftlichen Kriterien eingehalten werden. Die Motivation hierfür steht oft mit einem Sollen-Sein-Fehlschluss in engem Zusammenhang, wobei als Ziel häufig eine Vermeidung unerwünschter Konsequenzen konstatiert wird (vgl. z. B. Liu 2012, 129 sowie McLintic 2019, 88). Darüber hinaus spielt zum Beispiel des Öfteren auch intellektuelle Überforderung eine wichtige Rolle: Viele wissenschaftliche Erkenntnisse sind aus einer Alltagswarte heraus kontraintuitiv und insbesondere der über weite Strecken feststellbare

2 Demgegenüber steht als „non-statement view“ die auf den wissenschaftstheoretischen Strukturalismus zurückgehende semantische Theorienauffassung, die entgegen der syntaktischen Theorienauffassung nicht mit der Prädikatenlogik, sondern mit der Mengentheorie arbeitet und Theorien als Mengen von Modellen betrachtet. Dabei werden Theorien als geordnete Paare $\langle M, I \rangle$ aufgefasst, die aus (axiomatisierten) Modellmengen M und intendierten Anwendungsmengen I bestehen, wobei in M die Strukturen der Grundprinzipien der Theorien enthalten sind und in I diejenigen Systeme, auf die diese Strukturen angewendet werden. Das semantische Theorienkonzept hat gegenüber dem syntaktischen insbesondere Vorteile bei der detaillierten Rekonstruktion einzelwissenschaftlicher Theorien und der Analyse ihrer Dynamik, aber Nachteile im Kontext der Analyse von Erklärungen und Voraussagen sowie bei der Realismusdebatte.

hohe Grad an Mathematisierung der heutigen Wissenschaften verlangt in Verbindung mit der methodologischen Komplexität besondere Kompetenzen für das Verständnis (vgl. z. B. Hansson 2017, 43). Klassische Formen der Wissenschaftsleugnung betreffen beispielsweise die Leugnung des anthropogenen Klimawandels oder der Wirksamkeit von Impfungen. [PWF1] und [PWF2] stehen nun nicht etwa in einem kontradiktorischen Gegensatz zueinander. Vielmehr sind in der Praxis Überschneidungen anzutreffen, wie unter anderem das Beispiel Intelligent Design zeigt: Hier werden auf der einen Seite elementare Aspekte evolutionswissenschaftlicher Einsichten geleugnet und auf der anderen Seite wissenschaftsferne Behauptungen ins Feld geführt.

Die zeitgenössische – sowohl akademische als speziell auch populärwissenschaftliche – Auseinandersetzung mit den konkreten Strategien der Wissenschaftsleugnung hat ihren Ursprung zu einem wesentlichen Anteil in den späten 2000er- und frühen 2010er-Jahren, als dieses Phänomen vor allem mit Blick auf Public Health und Klimawandel untersucht wurde (vgl. z. B. Cook 2020 sowie Diethelm und McKee 2009). Für einige der im Kontext der Wissenschaftsleugnung typischen Strategien hat sich schließlich im Englischen das Akronym „FLICC“ durchgesetzt, das sich im Deutschen als „PLURV“ wiederfindet und insbesondere im Zuge der (Leugnung der) COVID-19-Pandemie auch ein relativ großes mediales Interesse erfahren hat (vgl. z. B. klimafakten.de 2020 sowie Rahmstorf 2020). „FLICC“ bzw. „PLURV“ steht dabei für „Fake Experts / Pseudoexperten“, „Logic Fallacies / Logikfehler“, „Impossible Expectations / Unerfüllbare Erwartungen“, „Cherry Picking / Rosinenpickerei“ und „Conspiracy Theories / Verschwörungsmymen“, wobei die Detailtiefe der einzelnen Darstellungen und die exakte Ausgestaltung des Akronyms variieren. Im Folgenden werden – insbesondere mit Blick auf die Stichworte – in starker Anlehnung an „FLICC“ bzw. „PLURV“ unter besonderer Berücksichtigung von Hansson (2017, 40–44) *sieben typische Strategien der Wissenschaftsleugnung* [Wissenschaftsleugnung: Strategien – WLS] präsentiert, die jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit besitzen.³ Auch müssen die Ausführungen aus Platzgründen zwingend in einem sehr kursorischen Rahmen verbleiben:

3 Zu diesen tendenziell eher methodologischen Strategien gesellen sich häufig im weiten Sinne soziologische Charakteristika wie beispielsweise starke politische Verflechtungen (insbesondere im rechten Spektrum) und (über [WLS3] hinausgehende) persönliche Attacken auf Vertreter des geleugneten Standpunktes (vgl. z. B. Hansson 2017, 44).

- [WLS1] *Fakekontroversen*: Es werden wissenschaftliche Kontroversen vorgetäuscht.
- [WLS2] *Pseudoexperten*: Die Hauptprotagonisten sind keine Experten im betreffenden Gebiet.
- [WLS3] *Logikfehler*: Es werden argumentative Fehlschlüsse begangen.
- [WLS4] *Abweichende Kriterien der Zustimmung*: Die wissenschaftlichen Standards für die Anerkennung von Aussagen werden nicht eingehalten.
- [WLS5] *Rosinenpickerei*: Es finden nur solche Informationen Berücksichtigung, die die eigene Position bestärken.
- [WLS6] *Direkte Adressierung der Öffentlichkeit*: Die Überzeugungen durchlaufen nicht die Prozesse wissenschaftlicher Qualitätssicherung, sondern werden direkt an die Öffentlichkeit gerichtet.
- [WLS7] *Verschwörungserzählungen*: Verschwörungen werden als Grund dafür genannt, dass die eigene Position in der Wissenschaft bzw. Öffentlichkeit keine Berücksichtigung findet.

Das rational ungerechtfertigte Bestreiten wissenschaftlich anerkannten Wissens macht den Kern der Wissenschaftsleugnung aus. [WLS1] ist vor diesem Hintergrund ihr zentrales Element: *Fakekontroversen* stehen für eine vorgetäuschte Uneinigkeit bezüglich bestimmter Überzeugungen in der Wissenschaft, die de facto nicht vorhanden ist. Wissenschaftsleugnerinnen und -leugner versuchen den Eindruck zu erwecken, die von ihnen geleugnete Position stünde aus wissenschaftlicher Warte tatsächlich zur Disposition und die eigene Auffassung hätte eine breite Unterstützung in der Wissenschaft, wohingegen tatsächlich eine solche Kontroverse kein Bestandteil wissenschaftlicher Auseinandersetzungen ist und der als wahr behauptete (Gegen-) Ansatz in der Wissenschaft keine – zumindest nennenswerte – Unterstützung findet. Die Lösung bzw. Entgegnungsstrategie des Problems der Fakekontroversen besteht darin, den Blick auf die Scientific Community und ihre Arbeiten zu richten und zu sondieren, was dort tatsächlich (nicht) behandelt wird. Das bedeutet unter anderem, Fachpublikationen zu studieren und die Meldungen von wissenschaftlichen Fachgesellschaften zur Kenntnis zu nehmen.

[WLS1] steht in engem Zusammenhang mit [WLS2] – und bei „FLICC“ bzw. „PLURV“ werden diese beiden Strategien meist in „F“ bzw. „P“ vereint: Die wissenschaftlich abwegigen Debatten, die eine Kontroverse heraufbeschwören, werden für gewöhnlich von *Pseudoexperten* geführt. Bei ihnen herrscht ein Mangel an Kompetenz vor, der eine wissenschaftlich adäquate

Auseinandersetzung mit der Thematik unmöglich macht. Dabei kann es sich um reine „Privatforscherinnen“ bzw. „Privatforscher“ ohne jeglichen akademischen Hintergrund ebenso handeln wie um (sogar durchaus angesehene) Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die außerhalb ihrer eigentlichen Expertise agieren. [WLS1] und [WLS2] stehen unter anderem in explizitem Widerspruch zu [WS3] und [WS4] als systematische methodologische und soziale Ebene der Irrtumselimination. Pseudoexperten lassen sich beispielsweise durch eine Überprüfung des wissenschaftlichen Hintergrunds, die auch die Vernetzung in der Wissenschaftsgemeinde beinhaltet, entlarven. Der (v.a. in populären Debatten oft vorschnell diagnostizierte) Fehlschluss eines Autoritätsarguments liegt nicht vor, wenn es um individuelle heuristische Verfahren der Meinungsbildung in einer für einen einzelnen unmöglich überblickbaren Komplexität geht: Ohne eigene Fachexpertise ist der Rückgriff auf Experten(-wissen) – siehe dazu auch [WLS1] und die dort erwähnte Problemlösung – die einzige rationale Strategie, an wahre Überzeugungen in einem epistemisch fremden Gebiet zu gelangen.

Bei den *Logikfehlern* [WLS3] ist es elementar, dass „Logik“ nicht nur in einem engen Sinne als „formale Logik“ verstanden wird, sondern dass der Fokus darüber hinausgehend auf Argumentationsfehler im Generellen gerichtet wird. Typische Fehler betreffen beispielsweise klassische formallogische Fehlschlüsse (wie z. B. Verneinung des Antecedens oder Fehler bei der Negation komplexer Ausdrücke) ebenso wie induktive Fehlgriffe (wie z. B. unzulässige Analogieschlüsse und Cum-hoc-ergo-propter-hoc-Fehlschlüsse) oder rhetorische Verschleierungstaktiken (wie z. B. Äquivokationen oder nachträgliche Prämissenhinzufügungen). Auch die von Wissenschaftsleugnerinnen und -leugnern oft vollzogenen Ad-hominen-Argumente und False-Balance-Verzerrungen, die beispielsweise zu [WLS1] führen, gehören zu [WLS3]. [WLS3] steht unter anderem in Widerspruch zu [WE4] sowie [WS3] und [WS4]. Den Logikfehlern ist insbesondere durch eine detaillierte Argumentationsanalyse zu begegnen.

Die *abweichenden Kriterien der Zustimmung* [WLS4] beziehen sich auf die für Wissenschaftsleugnung charakteristische Ablehnung der sich aus [WE1–WE4] und [WS1–WS5] ergebenden Bedingungen, unter welchen Umständen bestimmte Aussagen bzw. Aussagenkomplexe als wahr anerkannt und andere als falsch verworfen werden. Dies sind je nach Kontext zum Beispiel Metaanalysen, Laborexperimente oder logische bzw. mathematische Beweisverfahren. Eine wesentliche Rolle spielen dabei die theoretische Plausibilität und praktische Belegbarkeit. Ebenfalls unter [WLS4]

fallen die aus „FLICC/PLURV“ bekannten „Impossible Expectations/unerfüllbaren Erwartungen“ („I“ bzw. „U“), die beispielsweise die Forderung nach unmöglichen Gewissheitsgraden betreffen oder – eng zusammenhängend mit [WLS3] – durch ein Verschieben der Torpfosten ein Versagen der Wissenschaft postulieren, weil eine gegebene Antwort auf eine nachträglich gestellte Frage nicht anwendbar ist. Das Entlarven von [WLS4] läuft über das (teilweise umfangreiche) Aufzeigen der Diskrepanz zwischen den rational begründeten Zustimmungskriterien der Wissenschaft und irrationalen Willkürkriterien der Wissenschaftsleugnung.

Eng mit [WLS4] zusammenhängend bzw. in gewisser Weise ein Sonderfall davon ist die *Rosinenpickerei* [WLS5], die darin besteht, ausschließlich diejenigen Informationen zu berücksichtigen, die die eigene (wissenschaftsleugnende) Position unterstützen. [WLS4] steht unter anderem in einem expliziten Widerspruch zu [WS5]. Beispiele für [WLS4] reichen von der selektiven Berücksichtigung wissenschaftlicher Einzelmeinungen über aus dem Kontext gerissene Studienergebnisse und Diagramme bis hin zu wissenschaftstheoretisch-statistischen Fehlern bezüglich (Carl Gustav Hempels Forderung) der maximalen Bestimmtheit im Kontext von probabilistischen Erklärungen. Mögliche Entgegnungsstrategien sind – je nach Art der Rosinenpickerei – die bereits zu [WLS1], [WLS3] und [WLS4] erwähnten Maßnahmen.

[WLS6] ist eine direkte Konsequenz aus den Verfehlungen [WLS1–WLS5] (und nicht Bestandteil von „FLICC/PLURV“; vgl. demgegenüber aber z. B. Hansson 2017, 44): Die fehlende wissenschaftliche Qualität macht eine Diskussion der wissenschaftsleugnenden Behauptungen im Rahmen regulärer wissenschaftlicher Prozesse unmöglich. Aus diesem Grund findet eine *direkte Adressierung an die Öffentlichkeit* – beispielsweise über Bücher, Webseiten oder Social Media – statt, ohne dass eine Anbindung an wissenschaftliche Qualitätsprüfungsverfahren vorliegt. Die fehlende Verankerung in der Wissenschaft macht sich unter anderem durch das Unvermögen der Wissenschaftsleugnerinnen und -leugner bemerkbar, in wissenschaftlichen Fachzeitschriften zu publizieren, auf wissenschaftlichen Konferenzen zu sprechen oder in der akademischen Lehre Fuß zu fassen. Durch die Gründung eigener Journale oder „Fachgesellschaften“ wird bisweilen versucht, die tatsächliche wissenschaftliche Bedeutungslosigkeit zu kaschieren.

[WLS7] findet in den folgenden Kapiteln eine eigenständige Behandlung.

Während es etliche charakteristische Gemeinsamkeiten zwischen [PWF1] und [PWF2] gibt, die sich im Wesentlichen auch auf [WLS1–WLS7] beziehen, herrschen diesbezüglich doch tendenziell (mindestens) zwei Unterscheidungsmerkmale [Pseudowissenschaft: Unterscheidungsmerkmale – PWUM] vor (vgl. Hansson 2017, 44):

[PWUM1] Anders als die Wissenschaftsleugnerinnen und -leugner suchen die Verbreiter von Pseudowissen für gewöhnlich nicht den Konflikt [WLS1] mit der „Mainstream“-Wissenschaft und vermeiden Kontroversen mit ihr bzw. stellen die eigenen Positionen als kompatibel mit ihr dar.

[PWUM2] Im Gegensatz zur Wissenschaftsleugnung ist die Verbreitung von Pseudowissen oft mit einer spezifischen Form der Autoritätsgläubigkeit verbunden, die einer bestimmten Person (als Gründer einer Bewegung) eine besondere Weisheit zuspricht – Beispiele sind Samuel Hahnemann (Homöopathie) und Erich von Däniken (Prä-Astronautik).

3. Verschwörungen, Verschwörungserzählungen und Verschwörungstheorien

Wie auch schon bei den Debatten um Wissenschaft und Pseudowissenschaft sind die Ergebnisse der Auseinandersetzungen mit Verschwörungen und Verschwörungserzählungen etc. äußerst heterogen. Im Gegensatz zu den beiden ersten Forschungsgebieten ist Letzteres bis auf wenige Ausnahmen – exemplarisch Coady (2018), Hepfer (2021), Keeley (1999) und Popper (2003) – in der Philosophie im Vergleich zu anderen Disziplinen, insbesondere aus den Sozialwissenschaften, unterrepräsentiert. Die Korrektur dieses Umstands ist angesichts der Tatsache, dass beispielsweise die Analyse von Begründungsstrukturen hinsichtlich ihres epistemischen Wertes eine genuin philosophische Aufgabe ist, ein bedeutendes Desiderat.

Unter einer *Verschwörung* wird im Folgenden in Anlehnung an Standardexplikationen (vgl. z.B. Hepfer 2021, 30 und Pfahl-Traughber 2018, 298f.) das Zusammenwirken mehrerer Personen verstanden, das drei Bedingungen [Verschwörung: Bedingungen – VB1–VB3] erfüllt:

[VB1] Das Zusammenwirken findet im Geheimen statt.

[VB2] Das Zusammenwirken hat das Ziel bzw. die Absicht, den Weltverlauf zum eigenen Vorteil bzw. den eigenen Wünschen entsprechend zu verändern.

[VB3] Der eigene Vorteil bzw. die eigenen Wünsche geht mit einem ungerechtfertigten Nachteil anderer Personen(-gruppen) einher.

Von besonderer Bedeutung ist [VB3], da ohne diese Spezifikation beispielsweise auch die Planung einer Überraschungsparty zum Geburtstag als Verschwörung gelten würde. Eine an dieser Stelle nicht weiter ausführbare Problematik betrifft den Zusatz „ungerechtfertigt“, der trotz vieler offensichtlicher Fälle *prima facie* Raum für subjektive Bewertungen zulässt. Hier soll die Anmerkung reichen, dass beispielsweise im Rahmen der Sozialen Marktwirtschaft die geheime Forschung eines Reifenherstellers, die zu einem überlegenen Produkt und dem Untergang eines Konkurrenzunternehmens führt, *per se* keine Verschwörung gegen dieses Unternehmen darstellt. Wenn allerdings die Forschung von ungerechtfertigten Praktiken wie Industriespionage und geheimer staatlicher Unterstützung zur Monopolsicherung begleitet ist, lässt sich von einer Verschwörung gegen das Konkurrenzunternehmen sprechen.

Obschon es auch bei den Explikationen des Verschwörungsbegriffs zu – meist allerdings nuancierten – Unterschieden kommt, finden sich überaus divergierende Explikationen insbesondere bei den Komposita, die „Verschwörung“ als Bestimmungswort verwenden: „Verschwörungserzählung“, „Verschwörungstheorie“, „Verschwörungsmythos“, „Verschwörungshypothese“, „Verschwörungsideologie“, „Verschwörungsglaube“ etc. Aus Platzgründen muss eine allgemeine Bestandsaufnahme dieses semantischen Dickichts übergangen und mit Blick auf [WLS7] der unmittelbare Fokus auf *Verschwörungserzählungen* gerichtet werden. Als eine typische Strategie der Wissenschaftsleugnung wurde die Behauptung ausgemacht, dass die eigene – dem wissenschaftlich anerkannten Wissen widersprechende – Position in der Wissenschaft bzw. Öffentlichkeit aufgrund einer Verschwörung keine Berücksichtigung findet. Eine solche Behauptung wird im Folgenden aus einer allgemeinen sprachwissenschaftlichen Warte als „Erzählung“ – und zwar angesichts des Inhalts konkret als „Verschwörungserzählung“ – bezeichnet. Aus logischer Warte handelt es sich bei diesen Verschwörungserzählungen um Aussagen(-komplexe), die aus mehreren (Teil-) Aussagen bestehen und sich auf Prämisse(n) und Konklusion(en) aufteilen, wobei die Verschwörung notwendiger Gegenstand der Prämisse(n) ist: Die Konklusion – klassischerweise das Explanandum einer Erklärung oder eine potentielle Beobachtungsaussage im Kontext einer Prognose – basiert maßgeblich auf der Annahme einer Verschwörung. Die mitunter vertretene Ansicht, mit dem Erzählungsbegriff ist „von vornherein unterstellt, dass die Erzählung nicht

faktual, sondern fiktional ist“ (Oberhauser 2021, 61), wird dabei im Einklang mit erzähltheoretischen Grundauffassungen (vgl. z. B. Martínez und Scheffel 2019, 11f.) explizit zurückgewiesen: Erzählungen können wahr oder falsch sein und sich auf reale ebenso wie auf fiktive Sachverhalte beziehen.

Mit dem hier zugrunde gelegten weiten Verständnis von „Erzählung“ fallen unter diesen Begriff sämtliche mündlichen oder schriftlichen Beschreibungen von (potentiellen) Vorgängen. Das betrifft alltägliche Berichte über den gestrigen Kinobesuch beispielsweise ebenso wie wissenschaftliche Darstellungen von Laborexperimenten, wobei die jeweiligen Begründungs- und Bewertungskriterien kontextabhängig (stark) variieren. Spezifische Formen der Erzählung sind Erklärung und Voraussage, die für Wissenschaft zentral sind – vgl. [WS2] – und dort speziellen Voraussetzungen genügen müssen. Gerade eine Analyse von Verschwörungserzählungen im Kontext der Wissenschaft(sleugnung) macht deutlich, dass in den gängigen Auseinandersetzungen mit Verschwörungsbehauptungen ein subtiler, aber entscheidender Umstand übersehen wird: Die Annahme oder Behauptung einer Verschwörung ist nicht identisch mit einer Erklärung oder Voraussage, die auf diese Annahme bzw. Behauptung zurückgreift – sie ist vielmehr Bestandteil der jeweiligen Prämisse(nmenge), die zur Konklusion führt. Angesichts der – wenngleich nicht universell, so doch weitgehend gültigen und u. a. von Popper und lange Zeit von Hempel vertretenen – Strukturgleichheitsthese von Erklärung und Voraussage sei dieser Aspekt am Beispiel von Erklärungen erläutert, wobei der Einfachheit wegen als Ausgangspunkt auf das klassische DN-Modell der Ereigniserklärung zurückgegriffen wird, das jedoch so modifiziert werden kann, dass u. a. auch induktiv-statistische Ereigniserklärungen, normisch-rationale Handlungserklärungen oder Gesetzeserklärungen aus Theorien möglich sind (vgl. z. B. Schurz 2009). Eine Erklärung besteht grundsätzlich aus einem Explanandum als dem, was erklärt werden soll, und einem Explanans als dem, was (Glaubens-) Gründe für das Explanandum liefert. Stark vereinfacht gilt für eine DN-Erklärung: Das Explanans als Prämissenmenge besteht aus einer Satzmenge allgemeiner Gesetze $\{G_1, \dots, G_n\}$ und einer Antecedensmenge singulärer Sätze als konkrete Randbedingungen $\{A_1, \dots, A_n\}$, aus denen sich die Ereignisbeschreibung E als Explanandum in Form der Konklusion logisch ableiten lässt. Ein klassisches Beispiel: Das Explanandum, dass diese Vase Strom leitet, lässt sich dadurch erklären, dass aus dem allgemeinen Gesetz „Alle Metalle leiten Strom“ (G) in Verbindung mit der Randbedingung „Diese Vase ist aus Metall“ (A) die Aussage „Diese Vase leitet Strom“ (E) logisch abgeleitet wird – aus den Prämissen G und A folgt, wie

man mit geringem prädikatenlogischem Aufwand leicht sieht, die Konklusion *E*. In ähnlicher Weise folgen als Konklusionen das Ereignisexplanandum bei nicht-deduktiven Erklärungen aus dem Explanans (in diesem Fall allerdings nicht logisch-deduktiv, sondern nur probabilistisch) und Gesetze aus Theorien. Der entscheidende Punkt ist die universelle Zweigliedrigkeit von Erklärungen, die als Argumente aus einem komplexen Explanans als Prämissen einerseits und dem Explanandum als Konklusion andererseits bestehen.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Verschwörungserzählungen in Form von Erklärungen, in der sie für das gesamte Argument, bestehend aus Prämissen und Konklusion, stehen, verschieden sind von denjenigen Prämissen(-teilen), die die expliziten Annahmen über Verschwörungen repräsentieren. Dabei sind diejenigen Aussagen(-komplexe) der Prämisse(n) bzw. des Explanans, die sich unmittelbar auf das Vorhandensein einer Verschwörung beziehen, aus wissenschaftstheoretischer Warte Theorien (und damit eine weitere Sonderform von Erzählungen). Das gilt für die semantische Theorienauffassung (vgl. Fn 2), nach der Theorien Mengen von Modellen sind, ebenso wie für die hier zugrunde gelegte syntaktische: „Verschwörung“ ist angesichts der intentionalen Komponente, die in aller Deutlichkeit in [VB2] offensichtlich wird, ein theoretischer Begriff, wodurch die Sätze und Satzsysteme, in denen er vorkommt, zu theoretischen Sätzen und Satzsystemen und damit bei entsprechender Kombination zu Theorien werden. Die Redeweise von *Verschwörungstheorien* ist also nicht nur legitim, sondern aus dem Blickwinkel der Wissenschaftstheorie geboten. Dabei können Verschwörungstheorien hinsichtlich ihres Gegenstands bzw. bezüglich der Frage, wer die Verschwörer sind und wofür sie alles verantwortlich sind, weiter differenziert werden. So ist es beispielsweise kontextabhängig und mit der Möglichkeit von Mischformen plausibel, Butter (2021, 30–35) folgend bei den Verschwörern die politisch-gesellschaftliche Unterscheidung „oben“ / „unten“ (Machterhalt vs. Machterlangung) sowie mit Blick auf die Gruppenzugehörigkeit die Eigenschaft „innen“ / „außen“ zu berücksichtigen, und Ereignisverschwörungstheorien, die auf ein einzelnes Ereignis abzielen, von Systemverschwörungstheorien zu unterscheiden, die mehrere Ereignisse als Bestandteil ein und derselben Verschwörung adressieren (bis hin zur Option, im Rahmen von Superverschwörungstheorien unterschiedliche Verschwörungstheorien zusammenzufügen).

Die Verwendung des sprachlichen Ausdrucks „Verschwörungstheorie(n)“ wird in der Literatur mitunter abgelehnt bzw. kontrovers diskutiert.

Insbesondere in deutschsprachigen Ausführungen (Butter 2021, 52) finden sich häufig Behauptungen, der Terminus „Theorie“ in „Verschwörungstheorie“ würde eine unzulässige Nähe zur Wissenschaft und zu ihrer Theoriebildung implizieren, weshalb man den Verschwörungstheoriebegriff meiden und stattdessen beispielsweise generell – allerdings anders, als hier expliziert – von „Verschwörungserzählungen“ (Nocun und Lamberty 2020, 21), von „Verschwörungsmythen“ (Blume 2020, 19) oder zusätzlich dazu, je nach Kontext, von „Verschwörungshypothesen“ und „Verschwörungsideologien“ (Pfahl-Traugher 2002, 31–33) sprechen solle. Diese Kritik am Ausdruck „Verschwörungstheorie“ ist jedoch aus drei Gründen zurückzuweisen.

Erstens wurde bereits gezeigt, dass aus wissenschaftstheoretischer Warte die Redeweise von „Verschwörungstheorien“ für eine spezifische Form von Verschwörungserzählungen angesichts der theoretischen Natur von „Verschwörung“ und der Struktur von Erklärungen geboten ist. Damit ist noch nichts über die wissenschaftliche Güte der jeweiligen Verschwörungstheorien gesagt und es hängt von der Art der Begründungsverfahren ab, inwieweit es sich um wissenschaftliche Theorien handelt und ob „Verschwörung“ als theoretischer Begriff im weiten oder engen (vgl. Schurz 2014, 73) Sinn fungiert.

Zweitens geht diese Kritik (meist) mit einer aus wissenschaftstheoretischer Warte unzulässigen Vereinfachung bzw. Idealisierung wissenschaftlicher Theorien einher, wodurch die Abgrenzung wissenschaftlicher Theorien von Verschwörungstheorien ihre Begründung verliert. So ist es rein exemplarisch nicht einfach der Fall, dass „[e]ine Theorie [...] eine wissenschaftlich nachprüfbare Annahme über die Welt“ ist, die „auch wieder verworfen wird“, „[w]enn sich diese als falsch herausstellt“, wohingegen eine „Verschwörungserzählung sich aber eben genau dadurch aus[zeichnet], dass sie sich der Nachprüfbarkeit entzieht“ (Nocun und Lamberty 2020, 21). Unter anderem die bedeutenden wissenschaftstheoretischen Themen der empirischen Unterbestimmtheit von Theorien, der Unmöglichkeit der logischen Falsifikation von Theorien durch Empirie (Duhem-Quine-These), der Ad-hoc-Modifikationen von Theorien bei widerspenstigen Daten und der Komplexität der Theoriendynamik finden dort kaum Berücksichtigung. Auf derartige Schwierigkeiten gehen – zumindest im Ansatz und wissenschaftstheoretisch ausbaufähig – beispielsweise Butter (2021) und Hepfer (2021) ein, die beide für die Verwendung des Terminus „Verschwörungstheorie“ plädieren und korrekterweise auch bestimmte Gemeinsamkeiten zwischen dem, was landläufig und ohne wissenschaftstheoretische Analyse als „Ver-

schwörungstheorie“ bezeichnet wird, und wissenschaftlichen Theorien betonen. Besonders hervorzuheben ist hierbei die Rolle von (Verschwörungs-) Theorien im Kontext der Weltdeutung mit ihrer Funktion, Erklärungen und Prognosen zu ermöglichen. Grundlegende wissenschaftstheoretische (bzw. oft auch allgemein philosophische) Konfusionen gibt es allerdings auch oft auf Seiten derer, die für die Verwendung des Ausdrucks „Verschwörungstheorie“ eintreten. So hält beispielsweise Butter (2021, 54) an der empirischen Falsifizierbarkeit wissenschaftlicher Theorien fest (und konstatiert diese äquivalent immerhin auch für Verschwörungstheorien; korrekt wäre in beiden Fällen die Eigenschaft der Schwächbarkeit) und Harder (2020, 47) schreibt: „Die Sprachschöpfung ‚wahre Verschwörungstheorie‘ ist eigentlich ein Oxymoron, denn zwischen ‚wahr‘ und ‚Verschwörungstheorie‘ besteht eine Antonymie. Eine ‚wahre Verschwörungstheorie‘ wäre nichts anderes als eine Verschwörung.“ Hier liegt ein fundamentaler Kategorienfehler vor, indem nicht die unterschiedlichen Ebenen „Rede über Ereignisse“ und „Ereignisse“ beachtet werden. Zudem wird hier etwas angesprochen, das zum dritten Kritikpunkt an der Zurückweisung des Terminus „Verschwörungstheorie“ überleitet und über weite Strecken ein generelles Kennzeichen der deutschsprachigen Auseinandersetzung mit Verschwörungskomposita jeglicher Art ist.

Drittens: Durch die strikte Abgrenzung von „Verschwörungstheorien“ von „wissenschaftlichen Theorien“, die bereits aus anderen Gründen als fehlerhaft ausgewiesen wurde, wird vor dem Hintergrund der jeweiligen Argumentationen die potentielle Wahrheit der Alternativkomposita ausgeschlossen. Dieser Kritikpunkt lässt sich dahingehend erweitern, dass für gewöhnlich auch die Befürworter des Gebrauchs von „Verschwörungstheorie“ – eine Ausnahme ist beispielsweise Hepfer (2021) – deren Falschheit bereits von vornherein unterstellen. Exemplarisch dazu Butter (2021, 36f.), der schreibt, „dass ich es, wie die große Mehrheit der Wissenschaftler, für ein weiteres wichtiges Charakteristikum von Verschwörungstheorien halte, dass diese falsch sind.“ Diese a-priori-Setzung steht jedoch in eklatantem Widerspruch zum wissenschaftstheoretischen Prinzip des Fallibilismus [WE1] und der im wissenschaftlichen Kontext gebotenen Offenheit. Natürlich leugnen beispielsweise weder Butter (2021) noch Harder (2020) die Existenz von Verschwörungen, möchten aber in diesem Fall nicht den Terminus „Verschwörungstheorie“ verwenden. Warum diese Ansicht zurückgewiesen werden sollte, wurde ausführlich erläutert. Die insbesondere, aber nicht nur in deutschsprachigen Diskussionen de facto vorherrschende Delegitimi-

onsfunktion des sprachlichen Ausdrucks „Verschwörungstheorie“ (vgl. z. B. Butter 2021, 44–52) ist vor diesem Hintergrund nicht rational aufrechtzuhalten. In der englischsprachigen Debatte wird die Auseinandersetzung mit der epistemischen Rechtmäßigkeit der pejorativen Konnotationen des Verschwörungstheoriebegriffs ausführlicher geführt (vgl. z. B. Räikkä und Ritola 2021, 56–58).

Mit der im vorliegenden Aufsatz vertretenen und begründeten Position ist – vermutlich entgegen intuitiven Sprechweisen – beispielweise eindeutig: Sämtliche mehr oder weniger gängigen Erklärungsansätze der Terroranschläge vom 11. September 2001 bauen auf einer Verschwörungstheorie auf und sind Verschwörungserzählungen. Dies betrifft nicht nur diejenigen Versionen, die fernab des offiziellen und von der Wissenschaft mehrheitlich gestützten Narrativs zum Beispiel die amerikanische Regierung, ihre Geheimdienste oder die Juden dafür verantwortlich machen, und gemeinhin mit „Verschwörungstheorien“ in Verbindung gebracht werden, sondern explizit auch die Standarderklärung, die Osama bin Laden als Anführer des Terrornetzwerks Al-Quaida als Drahtzieher einer im Geheimen geplanten Verschwörung einer „islamische[n] Verschwörungsorganisation“ (Wippermann 2018, 73) sieht [VB1], bei der 19 Al-Quaida-Mitglieder zur Umsetzung politisch-religiöser Ziele [VB2] knapp 3000 unschuldige Menschen töteten, indem durch Flugzeugentführungen in Verbindung mit Selbstmordattentaten symbolträchtige Gebäude in den USA zerstört wurden [VB3]. Neben vielen (teilweise kontingenten) Randbedingungen spielt das Vorliegen einer Verschwörung, die (u. a.) angesichts der intentionalen Komponente zwingend in Form einer Theorie beschrieben werden muss, wodurch es sich bei diesem Teil des Explanans um eine Verschwörungstheorie handelt, die entscheidende Rolle bei der Erklärung dieses gleichermaßen tragischen und geschichtsträchtigen Ereignisses. Die verschiedenen Zugangsweisen zum 11. September 2001 unterscheiden sich nicht darin, ob zur Erklärung der Geschehnisse auf eine Verschwörungstheorie zurückgegriffen wird und die gesamte Erklärung eine Verschwörungserzählung darstellt, sondern darin, wie gut die Kriterien eines berechtigten epistemischen Geltungsanspruchs eingelöst werden. Die vorangegangenen Explikationen der Begriffe „Verschwörungserzählungen“ und „Verschwörungstheorien“ waren ebenso wie die – nur punktuell angeführte – Kritik an der Zurückweisung des Verschwörungstheoriebegriffs notwendig, um eine fundierte Analyse von Begründungsstrategien verschiedener Verschwörungserzählungen – auch im Kontext der Wissenschaftsleugnung – durchführen zu können.

4. Begründungsstrategien von Verschwörungserzählungen und ihre Kritik

Verschwörungserzählungen können in verschiedenen Kontexten erscheinen. Mit Blick auf die Wissenschaft sind u. a. – nicht exhaustiv – folgende Fälle [Verschwörungserzählungen: Wissenschaft – VEW] denkbar:

- [VEW1] Die Verschwörungserzählung ist eine (in dem Fall typischerweise sozial-) wissenschaftliche Theorie oder wissenschaftliche Erklärung für ein(e) Ereignis(menge). Beispiele sind die Standarderklärung der Terroranschläge vom 11. September und die offizielle Darstellung der Iran Contra-Affäre.
- [VEW2] Die Verschwörungserzählung stellt gemäß [PWF1] Pseudowissen dar. Beispiele sind diverse Ausführungen zu Chemtrails als Mittel der Bevölkerungsreduktion und die Annahme des „Erfindenen Mittelalters“, durch das bestimmte Personen z. B. offiziell im Jahr 1000 leben konnten.
- [VEW3] Die Verschwörungserzählung dient im Rahmen der Wissenschaftsleugnung [PWF2] der Zurückweisung wissenschaftlich anerkannten Wissens [WLS7]. Beispiele sind die Leugnung des menschengemachten Klimawandels mit der Behauptung, die den Klimawandel bestätigenden Forscher würden ihre Aussagen aus finanziellem Interesse tätigen, und die Annahme, die COVID-19-Pandemie sei erfunden, um Gesundheitsschäden der 5G-Mobilfunkstrahlung zu vertuschen.

Der vorliegende Aufsatz befasst sich ausschließlich mit [VEW3]. Das rational unbegründete Zurückweisen wissenschaftlichen Wissens in Form der Wissenschaftsleugnung kann dabei unterschiedliche (auch miteinander kombinierbare) Ziele [Wissenschaftsleugnung: Ziele – WLZ] verfolgen:

- [WLZ1] Es werden im Rahmen der Wissenschaft getätigte Beschreibungen von Sachverhalten bzw. Ereignissen und Erklärungen für dieselben zurückgewiesen, wobei die Existenz der Sachverhalte bzw. Ereignisse selbst nicht angezweifelt wird.
- [WLZ2] Es werden Existenzannahmen bzw. -behauptungen über Sachverhalte bzw. Ereignisse zurückgewiesen, die im Kontext des wissenschaftlichen Wissens bestehen.

Stark vereinfacht bedeutet dies: Im ersten Fall trifft die Leugnung primär Aspekte einer epistemischen Kategorie des wissenschaftlichen Wissens und im zweiten Fall primär Aspekte einer ontologischen Kategorie des wissenschaftlichen Wissens. Verschwörungserzählungen können diese Ziele bei der

Zurückweisung für wahr gehaltener Überzeugungen sowohl generell (vgl. Hepfer 2021, 47) als auch im Zusammenhang der Wissenschaftsleugnung verfolgen. Mit Blick auf die Beispiele in [VEW3] lässt sich anmerken: [WLZ1] gilt bei der Behauptung einer Vertuschung der „wahren“ Ursachen von anerkannten Gesundheitsschäden, für die die COVID-19-Pandemie anstelle der 5G-Strahlung herangezogen wird, [WLZ2] gilt bei der Behauptung, es gäbe gar keinen Klimawandel.

Wissenschaftsleugnung zeichnet sich durch eine Wissenschaftlichkeit vortäuschende Ablehnung wissenschaftlichen Wissens aus, die nicht den rational begründeten Kriterien wissenschaftlicher Kritik bzw. allgemein den wissenschaftlichen Merkmalen [WE1–WE4] und [WS1–WS5] genügt. Dies gilt folglich auch für Verschwörungserzählungen im Kontext der Wissenschaftsleugnung. Die fehlerhaften Begründungsstrategien solcher Verschwörungserzählungen decken sich *prima facie* größtenteils mit jenen, die in der einschlägigen Literatur für unplausible Verschwörungserzählungen genannt werden – Beispiele für weitgehend solide Ausführungen hierzu sind Butter (2021), Hepfer (2021) und Jaster und Lanius (2019). Eine Auswahl solcher Begründungsstrategien unplausibler Verschwörungserzählungen [Begründungsstrategien: unplausible Verschwörungserzählungen – BSVE] ist:

- [BSVE1] *Pseudoexperten*: Protagonisten und Gewährsmänner sind keine Experten für das betreffende Gebiet.
- [BSVE2] *Logikfehler*: Es finden argumentative Fehlschlüsse statt.
- [BSVE3] *Rosinenpickerei*: Es finden nur solche Informationen Berücksichtigung, die die eigene Position bestärken.
- [BSVE4] *Immunisierungen*: Das eigene Gedankengebäude wird bei widersprechenden Daten an den Rändern so modifiziert, dass der Kern unverändert bleiben kann.
- [BSVE5] *Dogmen*: Die eigenen Überzeugungen werden als Dogma vorausgesetzt.
- [BSVE6] *Bezugnahme auf private Quellen*: Die Quellen zur Untermauerung der eigenen Position sind nicht öffentlich zugänglich.
- [BSVE7] *Erfinden von Belegen*: Bestätigungen für die eigenen Thesen werden erfunden.
- [BSVE8] *Aufgabe des Prinzips der Einfachheit*: Es wird gegen das Prinzip der Sparsamkeit verstoßen.
- [BSVE9] *Leugnung des Zufalls*: Zufällige Vorkommnisse werden als geplante Ereignisse interpretiert.

[BSVE10] *Zurückweisung von Expertenwissen*: Der „gesunde Menschenverstand“ ersetzt klassische Vorstellungen des Expertenwissens. Diese fehlerhaften Begründungsstrategien unplausibler Verschwörungserzählungen tauchen oft im Mantel der Wissenschaftlichkeit auf, der u. a. durch eine Fülle von Fußnoten und (Quer-) Verweisen in den Ausführungen repräsentiert wird (vgl. z. B. Butter 2021, 61 und Hepfer 2021, 87). Die Auswahl [BSVE1–BSVE10] ist dabei weder exhaustiv noch erlaubt sie keine Über-/Unterordnungen. Gleichwohl eignet sie sich für eine erste Bestandsaufnahme.

[BSVE1–BSVE3] finden ihre Entsprechung eins zu eins in [WLS2], [WLS3] und [WLS5]. Besondere Aufmerksamkeit im Sinne einer im Kontext unplausibler Verschwörungserzählungen überproportional vorkommenden Begründungsinsuffizienz verdient ein Aspekt aus [BSVE2] bzw. [WLS3] – der fehlerhafte Analogieschluss. Wenngleich es sich dabei um einen typischen Argumentationsfehler handelt, spielt er in diesem Zusammenhang oftmals eine herausragende Rolle. Analogieargumente haben vereinfacht folgende Form: „a hat die Eigenschaft F und a und b sind sich hinreichend ähnlich, also hat auch b die Eigenschaft F“. Ein Argumentationsfehler liegt (u. a.) dann vor, wenn die hinreichende Ähnlichkeit zwischen a und b zwar behauptet, aber nicht ausreichend begründet wird. Derartige Unzulänglichkeiten finden sich u. a. beim vorschnellen Schließen von epistemisch unstrittigen Verschwörungen in der Vergangenheit auf postulierte Verschwörungen in der Gegenwart.

[BSVE4] ist ein Fall von [WLS4]. Immunisierungsstrategien in toto sind dabei kein exklusives Merkmal von Pseudowissenschaften, sondern treten, wie insbesondere Lakatos (1978) prägnant zeigte, auch und gerade in den Wissenschaften auf. Der entscheidende Punkt ist, dass bei Pseudowissenschaften – und damit auch bei unplausiblen Verschwörungserzählungen (vgl. z. B. Clarke 2018, 81f.) – diese Immunisierungen mit einem, in der Terminologie Lakatos‘, „degenerierten Forschungsprogramm“ einhergehen: Die Immunisierungen führen insgesamt zu einer Verringerung der Erklärungs- bzw. Prognosekraft. Eng zusammenhängend mit [BSVE4] ist [BSVE5]. Dogmatische Voraussetzungen von Verschwörungsannahmen, die sich durch keine Gegenbelege korrigieren lassen, stehen u. a. in explizitem Widerspruch zu [WE1] und stellen mit der *Petitio Principii* einen klassischen Fehler aus [WLS3] dar. Ein Resultat solcher unkorrigierbarer Voraussetzungen sind untereinander konkurrierende Verschwörungserzählungen, die

nicht nur dem allgemein anerkannten Konsens, sondern auch einander widersprechen (Hepfer 2021, 83).

Die eng miteinander verbundenen fehlerhaften Begründungsstrategien [BSVE6] und [BSVE7] sind aus offensichtlichen Gründen u. a. ein Verstoß gegen [WE2]. Während beispielsweise erwiesenermaßen erfundene Überläufer als Gewährsmänner für Verschwörungen leicht als Beleg zurückgewiesen werden können, ist der Umgang mit Privatheit im Kontext von Verschwörungserzählungen erkenntnistheoretisch schwieriger. Ein epistemischer Gegenstand, der qua Verschwörung automatisch einen wesentlichen Geheimnissaspekt in sich trägt, kann nicht dieselben Grade der intersubjektivierbarkeit wie beispielsweise der Verlauf der Planetenbahnen haben. Gleichwohl dürfen vor dem Hintergrund eines Begründungsanspruchs bestimmte Kriterien der Nachvollziehbarkeit nicht außer Kraft gesetzt werden, die u. a. in Form von spezifischen indirekten Belegen und Plausibilitätsannahmen erfüllt sein können.

Verstöße gegen Plausibilitätsannahmen im Kontext von [WLS4] spielen auch eine entscheidende Rolle bei [BSVE8]. Ohne die wissenschaftstheoretisch intensiv geführte Debatte über (u. a.) wissenschaftsinterne, wissenschaftsexterne und superempirische Werte in den Wissenschaften (vgl. z. B. Schurz und Carrier 2013), in deren Zuge auch das Thema Einfachheit einer Rechtfertigungsprüfung unterzogen wird, im vorliegenden Aufsatz nachzeichnen zu können, lässt sich für unsere Zwecke festhalten: Eine Aufgabe des Prinzips der Einfachheit bzw. Sparsamkeit widerspricht u. a. der Generalisierungen [WS1] innewohnenden Vereinheitlichungseigenschaft, die wiederum für Erklärungen und Voraussagen [WS2] eine wichtige Rolle spielt. Eine diesbezügliche Kritik kann theoretische Überlegungen ebenso betreffen wie unmittelbare Existenzannahmen. Die theoretische Komponente taucht exemplarisch bei den bereits angesprochenen (und zusammenhängenden) Problemen der empirischen Unterbestimmtheit von Theorien, die bedeutet, dass sich zu jeder Theorie T eine unendliche Anzahl empirisch äquivalenter Theorien T^* kreieren lässt, und der Immunisierungsmöglichkeit von Theorien auf. Eine Kritik mit Blick auf unmittelbare Existenzannahmen kann zum Beispiel auf eine unnötige oder gar widersprüchliche Menge existierender Entitäten abzielen, die durch Verschwörungserzählungen vorausgesetzt bzw. impliziert wird – bis hin zu Konflikten mit anderen als wahr angenommen Existenzaussagen und dadurch notwendigen Modifikationen bestehender Überzeugungssysteme. Plausibilitätsargumente – maßgeblich getragen von Annahmen der epistemischen Einfachheit – stützen auch einen Groß-

teil klassischer Standardentgegnungen zu Verschwörungsbehauptungen, die insbesondere System- und Superverschwörungstheorien betreffen: Dazu gehören u. a. Verweise auf entsprechende Probleme, die sich aus dem zeitlichen Umfang, der Anzahl der Mitwisser, der intentionalen Konkurrenz und einem überholten Geschichtsbild ergeben (vgl. z. B. Butter 2021, 36–44).

Auch [BSVE9] betrifft (u. a.) [WLS4] sowie Plausibilitätsannahmen. Die für unplausible Verschwörungserzählungen typische Leugnung zufälliger Ereignisse widerspricht allgemein anerkannten Entwicklungsmöglichkeiten komplexer Systeme, wie es beispielsweise Gesellschaften oder politische Entwicklungsräume sind. Daraus resultieren zum Beispiel von der Wissenschaft unmöglich zu erfüllende Forderungen nach vollständigen Erklärungen, die durch pseudowissenschaftliche Konstrukte mit der Verschwörung ersetzt werden, die „Übererfüller“ (Hepfer 2021, 87) sind, da nun auch jene Daten berücksichtigt werden, die im Rahmen wissenschaftlicher Ausführungen unberücksichtigt bleiben. Im Anschluss an Keeley (1999) hat sich für solche Daten in der einschlägigen Literatur der Terminus „errant data“ etabliert, wobei damit nicht nur jene Informationen gemeint sind, die in den offiziellen Darstellungen außer Acht gelassen werden, sondern auch solche, die diesen Ausführungen widersprechen. In diesem Zusammenhang findet sich in der entsprechenden Literatur häufig ein fundamentaler Logikfehler – pars pro toto exemplifiziert am Beispiel von Butter (2021, 78), der schreibt: „Derlei Verschwörungstheorien erheben den Anspruch, der offiziellen Version überlegen zu sein, da sie Widersprüche auflösen können, welche die offizielle Version hinnehmen muss, weil sie keine Erklärung dafür bieten kann außer der Widerborstigkeit der Realität. [...] Für Verschwörungstheoretiker werden aber gerade ‚errant data‘ zum Ausgangspunkt ihrer Argumentation. Weil in ihrem Weltbild kein Platz für Zufälle und Widersprüche ist, muss etwas anderes hinter den Inkongruenzen stecken.“ Eine „Widerborstigkeit der Realität“ im metaphorischen Sinne einer Störrischkeit gegenüber einem einfachen epistemischen Zugriff mag man vor dem Hintergrund ihrer Komplexität zurecht attestieren, doch dies ist etwas anderes als eine „Widersprüchlichkeit der Realität“, die (praktisch) keine Expertin und kein Experte aus Logik, Metaphysik, Naturphilosophie oder auch Wissenschaftstheorie annimmt – man könnte sie aus logischen Gründen auch nicht konsistent begründen. Es mutet seltsam an, wenn basalste wissenschaftstheoretische bzw. logische Grundlagen ausgeblendet werden: Wenn ein Aussagenkomplex mit (anerkannten) Widersprüchen konfrontiert ist, gibt es an irgendeiner Stelle eine falsche Aussage, wodurch das Gesamtkonstrukt (allein aus logischen

Gründen) falsifiziert ist. Wenngleich – gerade angesichts von logischen und theoretischen Konflikten mit anderen etablierten Überzeugungen des Hintergrundwissens – daraus keineswegs folgt, dass die Alternativerzählung korrekt ist, zeigen Widersprüche Fehler auf. Den Ausgangspunkt des Aufzeigens von Widersprüchen in Form eines Slippery-Slope-Fehlschlusses zu kritisieren, ist wissenschaftlich unredlich.

[BSVE10] schließlich fällt ebenfalls unter [WLS4] (sowie u. a. [WLS2]) und ist ein weitläufig anzutreffender Topos der Wissenschaftsleugnung, der auch bei der Verbreitung unplausibler Verschwörungserzählungen eine wesentliche Rolle spielt. Die Begründungsstrategien basieren auf einer kompletten Zurückweisung derjenigen Institutionen und Prozesse, die sich auf [WE1–WE4] und [WS1–WS5] gründen und einzelne darin tätige und diese Kriterien akzeptierende Personen sowie Gruppierungen zu (fehlbaren) Expertinnen und Experten machen. Stattdessen wird auf ein Laienwissen gesetzt, das auf dem oft strapazierten „gesunden Menschenverstand“ (Butter 2021, 64) aufbaut. Die epistemische Unterlegenheit dieses Weltzugangs ist vor dem Hintergrund der Tatsache, dass [WE1–WE4] und [WS1–WS5] eine notwendige Folge rationaler Überlegungen der gegenstandsbezogenen Wahrheitssuche sind, offensichtlich.

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass die häufig als fehlerhaft deklarierte und in engem Zusammenhang mit [BSVE9] stehende „Cui bono“-Begründungsstrategie (vgl. z. B. Butter 2021, 59) nicht generell als unzulässig angesehen werden kann. Es gibt Ereignisse und Entwicklungen, die (angesichts komplexer Wechselwirkungen häufig nicht nur, aber dennoch auch) von menschlichen Intentionen und daraus resultierenden Handlungen bestimmt sind. Das ist u. a. trivialer Alltag (in bestimmten Kontexten) der Sozialwissenschaften und nicht zuletzt eine Implikation einer elementaren Grunderkenntnis und eines basalen Selbstverständnisses des Menschen: Hätten Intentionen und Handlungen niemals gewünschte Konsequenzen, wäre jegliches zielgerichtete Agieren obsolet, doch dies ist evidentermaßen nicht der Fall. „Cui bono“-Erklärungen, die Ereignisse auf zielgerichtete Handlungen von Menschen zurückführen, sind abduktiv gewonnene Begründungen im Sinne eines Schlusses auf die beste Erklärung, die als Spezialfall induktiv-statistischer Ereigniserklärungen (vgl. z. B. Schurz 2009, 73–81) rekonstruiert werden können. Ein entscheidender und bei unplausiblen Verschwörungserzählungen oft nicht beachteter Punkt ist, dass für die Gültigkeit des Arguments die auf (Hempel 1968) zurückgehende Bedingung der „maximalen Bestimmtheit“ der Antecedensbedingungen erfüllt sein muss, die

die Berücksichtigung aller relevanten Informationen verlangt und u.a. auf die bereits erwähnten Plausibilitätsannahmen verweist. Derartige Schlüsse sind aufgrund ihrer Nicht-Deduktivität nichtmonoton. Das bedeutet, dass sich bei einer Änderung der Prämissenmenge auch die Konklusion ändern kann. Dabei handelt es sich jedoch nicht um ein Argument gegen „Cui bono“-Erklärungen, sondern es betont vielmehr die epistemische Pflicht einer systematischen Untersuchung der Korrektheit der Explanansprämissen.

5. Praktische Herausforderungen der Verschwörungserzählungszurückweisung

Der Fokus des vorliegenden Aufsatzes lag auf Verschwörungserzählungen im Kontext der Wissenschaftsleugnung und auf diesbezüglichen Kritikverfahren aus wissenschaftstheoretischer Warte. Damit wurden in einem weiten Sinne formale Entgegnungsstrategien angesprochen. Diese Untersuchungen uneingelöster Geltungsansprüche sind ein genuines Aufgabenfeld der Philosophie. Eine besondere Herausforderung ist allerdings die praktische Umsetzung, die angesichts der Tatsache, dass der Mensch kein rein rationales Wesen ist und gerade wissenschaftsleugnende Vertreter unplausibler Verschwörungserzählungen durch ausschließlich vernunftadressierende Entgegnungen nicht überzeugt werden können, von Erkenntnissen der empirischen (v.a. Kultur-) Wissenschaften, hier insbesondere der (Sozial-) Psychologie, flankiert werden muss. An dieser Stelle mag als Querverweis ein Blick auf die Rhetorik sinnvoll sein: Diese kennt seit der Antike als Trias der Überzeugungsmittel Logos, Ethos und Pathos. Stark vereinfacht geht es dabei um argumentationstheoretische Korrektheit, Glaubwürdigkeit und emotionale Vereinnahmung – und für die empirischen Aspekte der Fragen nach der Glaubwürdigkeit und Möglichkeiten der emotionalen Vereinnahmung hat die Philosophie keine Kompetenz. Aus diesem Grund verlangt eine Strategie der praktischen Zurückweisung von Verschwörungserzählungen im Kontext der Wissenschaftsleugnung eine interdisziplinäre Zusammenarbeit, der sich die Philosophie nicht verschließen darf, sondern die sie als universale Orientierungsdisziplin (vgl. z. B. Heichele 2020) im Gegensatz aktiv befördern muss. Eine Konsultation der in diesem Zusammenhang relevanten Wissenschaften offenbart, dass die Bandbreite dort identifizierter Probleme und vorgeschlagener Lösungen ebenso groß ist wie sie – zumindest in manchen Punkten – auch kontrovers diskutiert wird.

Sowohl die Entstehung als auch die erfolgreiche Bekämpfung unplausibler Verschwörungserzählungen sind vielschichtige Phänomene, die u.a.

von (häufig miteinander verbundenen) psychischen, sozialen und politischen Faktoren abhängen. Rein exemplarisch seien an dieser Stelle Dispositionen der menschlichen Aufmerksamkeitsökonomie, Marginalisierungserfahrungen und -befürchtungen, Sinn- und Perspektivitätsverluste, Identifikationsfunktionen, Konformitätskaskaden und Einteilungen der Welt in ein unreflektiertes Gut-Böse-Schema genannt. Bei alledem muss zwischen Gründen, unplausible Verschwörungserzählungen zu verbreiten, und Gründen, diese zu glauben, unterschieden werden. Eine suffiziente Zurückdrängung der von Verschwörungserzählungen getragenen Wissenschaftsleugnung ist für den Fortbestand von Demokratien – gerade in Zeiten u. a. pandemischer und global-ökologischer Bedrohungen – elementar, da eine salonfähige epistemische Abkehr von Fakten notwendige gesamtgesellschaftliche Anstrengungen (mindestens) zur Aufrechterhaltung zivilisatorischer Errungenschaften erschwert oder gar verunmöglicht (vgl. z. B. Götz-Votteler und Hespers 2020).

Zum Schluss sei noch einmal direkt die Wissenschaftstheorie erwähnt. Zurecht wird in der Literatur, durch Studien untermauert, als ein Baustein einer mittel- und langfristigen Lösung – dadurch können dogmatische Wissenschaftsleugner nicht bekehrt, sondern nur zukünftige Entwicklungen beeinflusst werden – u. a. auf die Notwendigkeit der wesentlich breiteren Vermittlung von Wissen über Wesen und Funktionsweise der Wissenschaft (vgl. z. B. Götz-Votteler und Hespers 2020, 306) und die Befähigung zum kritischen und analytischen Denken hingewiesen (vgl. z. B. Jaster und Lanius 2019, 106). Hier kann und muss die Philosophie, gerade mit ihren Teildisziplinen der Wissenschaftstheorie, Erkenntnistheorie und Logik, eine führende Rolle spielen. Dazu gehört in einem ersten Schritt die selbstbewusste und öffentlichkeitswirksame Präsentation ihrer Kompetenzen, die im Dienste des öffentlichen Wohls auch das Korrigieren derjenigen „Aufklärer“ beinhaltet, die – wenn auch mit besten Absichten – reichweitenstark reflexionsdefizitäre und auf lange Sicht kontraproduktive Ausführungen zur Wissenschaft als der Weisheit letzter Schluss verbreiten. Von zentraler Bedeutung für eine systemische Verbesserung der Lage ist jedoch eine grundlegende Reform des Bildungswesens, die elementare – in einem weiten Sinne philosophische – Fähigkeiten zur Überprüfung von Geltungsansprüchen schon in den Fokus des schulischen Unterrichts rückt und Disziplinen wie Logik und Wissenschaftstheorie unabhängig von der konkreten Ausbildungs- oder Studienwahl in den Lehrplänen verankert.

Literatur

- Blume, Michael. 2020. *Verschwörungsmymthen – woher sie kommen, was sie anrichten, wie wir ihnen begegnen können*. 2. Aufl. Ostfildern: Patmos.
- Butter, Michael. 2021. „Nichts ist, wie es scheint.“ *Über Verschwörungstheorien*. 5. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Clarke, Steve. 2018. „Conspiracy Theories and Conspiracy Theorizing.“ *Conspiracy Theories. The Philosophical Debate*, herausgegeben von David Coady, 77–92. London, New York: Routledge.
- Coady, David, Hrsg. 2018. *Conspiracy Theories. The Philosophical Debate*. London, New York: Routledge.
- Cook, John. 2020. „A history of FLICC: the 5 techniques of science denial.“ *Skeptical Science. Getting skeptical about global warming skepticism*. 31. März, 2020. <https://skepticalscience.com/history-FLICC-5-techniques-science-denial.html>
- Diethelm, Pascal, und McKee, Martin. 2009. „Denialism: what is it and how should scientists respond?“ *European Journal of Public Health* 19 (1): 2–4. <https://doi.org/10.1093/eurpub/ckn139>
- Götz-Votteler, Katrin, und Hespers, Simone. 2020. „Wissenschaft und postfaktisches Denken.“ In *Wissenschaftsreflexion: Interdisziplinäre Perspektiven zwischen Theorie und Praxis*, herausgegeben von Michael Jungert, Andreas Frewer und Erasmus Mayr, 1. Aufl., 291–314. Paderborn: Mentis.
- Grundmann, Thomas. 2008. *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*. 1. Aufl. Berlin, New York: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110211849>
- Hansson, Sven Ove. 2021. Science and Pseudoscience. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), herausgegeben von Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/pseudo-science/>
- Hansson, Sven Ove. 2017. „Science Denial as a form of pseudoscience.“ *Studies in History and Philosophy of Science* 63: 39–47. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2017.05.002>
- Harder, Bernd. 2020. *Verschwörungstheorien: Ursachen – Gefahren – Strategien*. 2. Aufl. Aschaffenburg: Alibri.
- Heichele, Thomas. 2020. „Philosophie im 21. Jahrhundert.“ In *Mensch – Natur – Technik: Philosophie für das Anthropozän*, herausgegeben von Thomas Heichele, 1. Aufl., 9–24. Münster: Aschendorff. <https://doi.org/10.17438/978-3-402-11848-1>
- Hempel, Carl Gusav. 1968. „Maximal Specificity and Lawlikeness in Probabilistic Explanation.“ *Philosophy of Science* 35 (2): 116–133.
- Hepfer, Karl. 2021. *Verschwörungstheorien. Eine philosophische Kritik der Unvernunft*. 3. Aufl. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839459317>
- Hoyningen-Huene, Paul. 2013. *Systematicity: The Nature of Science*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199985050.001.0001>

- Jaster, Romy, und Lanius, David. 2019. *Die Wahrheit schafft sich ab. Wie Fake News Politik machen*. 5. Aufl. Ditzingen: Reclam.
- Keeley, Brian L. 1999. „Of Conspiracy Theories.“ *The Journal of Philosophy* 96 (3): 109–126. <https://doi.org/10.2307/2564659>
- klimafakten.de. 2020. „P-L-U-R-V – das sind die häufigsten Methoden der Desinformation. Neue Infografik im Posterformat.“ 28. April, 2020. <https://www.klimafakten.de/meldung/p-l-u-r-v-das-sind-die-haeufigsten-methoden-der-desinformation-neue-infografik-im>
- Kornmesser, Stephan, und Büttemeyer, Wilhelm. 2020. *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*. Berlin: J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04743-4>
- Lakatos, Imre. 1978. *Die Methodologie der wissenschaftlichen Forschungsprogramme*. Braunschweig: Vieweg.
- Liu, Dennis W. C. 2012. „Science Denial and the Science Classroom“. *CBE – Life Sciences Education* 11: 129–134. <https://doi.org/10.1187/cbe.12-03-0029>
- Martínez, Matías, und Scheffel, Michael. 2019. *Einführung in die Erzähltheorie*. 11. Aufl. München: C.H. Beck.
- McLintic, Alan. 2019. „The motivations behind science denial.“ *The New Zealand Medical Journal* 132 (1504): 88–94. <https://www.nzma.org.nz/journal-articles/the-motivations-behind-science-denial>
- Nocun, Katharina, und Lamberty, Pia. 2020. *Fake Facts: Wie Verschwörungstheorien unser Denken bestimmen*. Quadriga: Köln.
- Oberhauser, Claus. 2021. „‘Verschwörungstheorie’. Genealogie eines problematischen Begriffs“. In *Zwischen Wahn & Wahrheit: Wie Verschwörungstheorien und Fake News die Gesellschaft spalten*, herausgegeben von Michael C. Bauer und Laura Deinzer, 1. Aufl., 57–79. Berlin: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-63641-1>
- Pfahl-Traughber, Armin. 2002. „‘Bausteine’ zu einer Theorie über ‚Verschwörungstheorien‘: Definitionen, Erscheinungsformen, Funktionen und Ursachen.“ In *Verschwörungstheorien: Theorie – Geschichte – Wirkung*, herausgegeben von Helmut Reinalter, 1. Aufl., 30–44. Innsbruck: StudienVerlag.
- Pfahl-Traughber, Armin. 2018. „Verschwörung / Verschwörungshypothese“. In *Handbuch der Verschwörungstheorien*, herausgegeben von Helmut Reinalter, 1. Aufl., 298–300. Leipzig: Salier.
- Pigliucci, Massimo, und Boudry, Maarten, Hrsg. 2013. *Philosophy of Pseudoscience. Reconsidering the Demarcation Problem*. 1. Aufl. Chicago: Chicago University Press. <https://doi.org/10.7208/9780226051826>
- Popper, Karl. 2003. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band II: Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rahmstorf, Stefan. 2020. „Klima- und Coronakrise: Fünf Desinformations-Tricks, die jeder kennen sollte.“ *Spiegel.de*, 5. Juni 2020. <https://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/corona-krise-und-klimawandel-fuenf-desinformations-tricks-die-jeder-kennen-sollte-a-6892ff9b-fb28-43ae-8438-55b49d607e57>

- Räikä, Juha, und Ritola, Juho. 2020. „Philosophy and Conspiracy Theories“. In *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, herausgegeben von Michael Butter und Peter Knight, 1. Aufl., 56–66. Abington, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429452734>
- Schurz, Gerhard. 2009. „Wissenschaftliche Erklärung“. In *Wissenschaftstheorie. Ein Studienbuch*, herausgegeben von Andreas Bartels und Manfred Stöckler, 2. Aufl., 69–88. Paderborn: Mentis.
- Schurz, Gerhard. 2014. *Einführung in die Wissenschaftstheorie*. 4. Aufl. Darmstadt: WBG.
- Schurz, Gerhard, und Carrier, Martin, Hrsg. 2013. *Werte in den Wissenschaften. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Wippermann, Wolfgang. 2018. *Verschwörungen. Von Catilina bis al-Kaida*. 1. Aufl. Berlin: Metropol.

Alethische und Narrative Modelle von Verschwörungstheorien

Alethic and Narrative Models of Conspiracy Theories

DAVID HEERING, POTSDAM

Zusammenfassung: Das Ziel dieses Aufsatzes ist es, dialektischen Raum für eine bisher mindestens zu wenig diskutierte Theorieoption hinsichtlich des Nachdenkens über Verschwörungstheorien zu schaffen. Die bestehende Literatur geht fast ausschließlich davon aus, dass Verschwörungstheorien Erklärungen sind. Die typische mentale Einstellung gegenüber den Inhalten von Verschwörungstheorien ist demnach die der Überzeugung – eine Einstellung also, die durch ihre repräsentationale und propositionale Struktur gekennzeichnet ist und folglich als wahr oder falsch, gut oder schlecht gerechtfertigt bewertet werden kann. Ich nenne Modelle, die dieser Annahme folgen, alethische Modelle. Alethische Modelle können Verschwörungstheorien nicht als distinkte Klasse begreifen, ohne sie als epistemisch defizitär zu kennzeichnen. Die bestehende Literatur befindet sich deshalb in einer misslichen Pattsituation: Sie muss entweder Verschwörungstheorien als Klasse Irrationalität (oder andere epistemische Defizite) unterstellen (Generalismus). Oder sie muss verneinen, dass Verschwörungstheorien eine distinkte Klasse mentaler Einstellungen darstellen. Verschwörungstheorien sind dann lediglich eine weitere Form von Theorie, Theorien über Verschwörungen, und sollten einzeln auf ihre etwaigen Mängel oder Tugenden geprüft werden (Partikularismus).

Dagegen motiviert dieser Aufsatz das Forschungsprogramm der narrativen Modelle. Laut narrativen Modellen sind Verschwörungstheorien in erster Linie Geschichten – also strukturierte Fiktionen. Die für sie relevanten mentalen Einstellungen sind demnach auch Einstellungen der Fiktionalität – Spiele (make-believe) und Imagination. Fiktionen und fiktionale Einstellungen wiederum sind nicht den Normen der Vernunft unterworfen. Sie sind weder rational noch irrational. Narrative Modelle können deshalb Verschwörungstheorien als distinkte Klasse fassen, ohne sie über defizitäre Merkmale herauszugreifen. Darüber hinaus erklären sie bestimmte Merkmale des verschwörungstheoretischen Diskurses besonders gut und sie bieten eine

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



neue Perspektive auf die Popularität von Verschwörungstheorien und die Interventionsmöglichkeiten, die uns zur Verfügung stehen.

Schlagwörter: Verschwörungstheorien, Verschwörungserzählungen, narrative Modelle, Generalismus, Partikularismus

Abstract: The aim of this paper is to create dialectical space for a hitherto underdiscussed option in the philosophy of conspiracy theories. The extant literature on the topic almost exclusively assumes that conspiracy theories are a type of explanation. The typical mental attitude towards explanations is belief, a representational attitude that can be assessed as true, false, warranted or unwarranted. I call models based on this assumption alethic models. Alethic models can't pick out conspiracy theories as a distinct class of mental attitudes without latching onto their negative epistemic properties. The extant literature therefore finds itself in an unfortunate situation. It either has to presume that conspiracy theories are epistemically defective in general (generalism). Or it has to deny that conspiracy theories are a distinct class of mental attitudes. Conspiracy theories are then nothing more than theories, theories about conspiracies, and should be assessed on a case-by-case basis (particularism).

Instead, this paper motivates the research program of narrative models. According to narrative models, conspiracy theories are first and foremost stories – structured fictions. And their relevant mental attitudes are the attitudes of fiction – make-believe and imagination. Fictions are not subjects to epistemic norms. They are neither rational nor irrational. Narrative models can therefore pick out conspiracy theories as a distinct class of mental attitudes without labelling them as defective in general. In addition, they are able to explain certain features of conspiracy discourse particularly well, and they offer new perspectives on the popularity of conspiracy theories and the means of intervention we have at our disposal.

Keywords: Conspiracy theories, conspiracy narratives, narrative models, generalism, particularism

1. Einleitung

Am 15.11.2021 wurde Alex Jones, ein bekannter Radiomoderator und Verschwörungstheoretiker der „alternativen Medien“, in vier Verleumdungsfällen für schuldig befunden. Jones hatte in seiner Sendung behauptet, der Amoklauf in einer Grundschule in Sandy Hook im Jahre 2012 sei nie passiert, die in den Medien zirkulierten Bilder weinender Eltern zeigten bezahlte Schauspieler.¹

1 <https://www.reuters.com/world/us/conspiracy-theorist-jones-found-guilty-by-default-us-school-shooting-defamation-2021-11-15/>

Dem Urteil geht eine ungewöhnliche Verteidigungsstrategie voraus. Jones Anwälte hatten zu argumentieren versucht, dass „keine vernünftige Person glauben würde, was Mr. Jones behauptet“.² Alex Jones Auftreten und Behauptungen in seiner Sendung seien nicht wörtlich zu nehmen, so die Stoßrichtung der Argumente. Vielmehr müsse man sie als Teil einer großangelegten Performance betrachten, in deren Zentrum die Persona Alex Jones stehe. Jones' Behauptungen haben so den Status von Geschichten, Jones den Status ihres Erzählers. Geschichten wiederum werden vom Verleumdungsrecht nicht erfasst, da sie keinen Anspruch auf Wahrheit erheben. Diese Strategie gewinnt an Plausibilität, je mehr man die Diskrepanz zwischen Jones' Sendung und seinem Alltagsleben bemerkt, die seit Jahren für Spekulationen darüber sorgt, ob er „wirklich“ glaubt, was er in seiner Sendung zu behaupten scheint – ein Problem für Jones' auf Authentizität fußendes Geschäftsmodell.³

Doch die Plausibilität der Annahme, dass Alex Jones die Dinge, die er behauptet, nicht wirklich glaubt, sollte nicht nur Alex Jones vor Probleme stellen, sondern auch das akademische Nachdenken über Menschen wie ihn, d.i. das philosophische (sowie sozial- und kulturwissenschaftliche) Nachdenken über Verschwörungstheoretiker und Verschwörungstheorien.

Die bestehende philosophische Literatur konzentriert sich hauptsächlich auf die Frage, ob Verschwörungstheorien als epistemisch defizitäre Klasse von Erklärungen verstanden werden sollten. Fast ausnahmslose Einigkeit besteht allerdings darüber, dass es sich bei Verschwörungstheorien auch wirklich um Erklärungen handelt, die Verschwörungstheoretiker glauben. Erklärungen sind repräsentationale Artefakte, die einen Anspruch auf Wahrheit erheben. Zu glauben, dass eine Erklärung richtig ist, bedeutet laut dieser Annahme, eine entsprechende Überzeugung zu haben – einen mentalen Zustand, dessen Funktion es ist, die Welt korrekt zu repräsentieren. Die Debatte darüber, ob Verschwörungstheorien als Klasse epistemisch defizitär sind, ergibt nur unter dieser Annahme Sinn, i.e. unter der Annahme, dass Verschwörungstheorien und Verschwörungsglaube epistemisch evaluierbar sind. Ich nenne Modelle, die auf diese Annahme verpflichtet sind, *alethische Modelle*, weil Normen der Wahrheit in ihnen eine entscheidende Rolle spielen.

2 <https://www.texasmonthly.com/news-politics/alex-joness-attorneys-defamation-suit-argue-no-reasonable-person-believe-says/>

3 <https://www.texasmonthly.com/articles/alex-jones-show/>

Wenn aber eine verallgemeinerte Version der Behauptung von Alex Jones' Anwälten richtig ist, dann sind alethische Modelle falsch. Wir sollten stattdessen die in den Sozialwissenschaften bereits gängige Bezeichnung „Verschwörungsnarrativ“ ernst nehmen und Verschwörungstheorien als eben dies verstehen: als Narrative. Narrative sind sequenziell geordnete, sinnzusammenhangsstiftende Fiktionen. Sie erheben, anders als Erklärungen, keinen Anspruch auf Wahrheit (außerhalb der Fiktion). Und die mentalen Einstellungen, die ihnen gegenüber angebracht sind, sind Einstellungen der Fiktionalität – Imagination, sog. Einstellungen des „make-believe“. Diese Einstellungen sind nicht alethischen Normen unterworfen. Sie sind sozusagen nicht unter der Obhut der Vernunft. Deshalb sind sie auch nicht epistemisch evaluierbar. Modelle dieser Art nenne ich *narrative Modelle*.

Dieser Aufsatz verfolgt das programmatische Ziel, dialektischen Raum für narrative Modelle zu schaffen. Ich möchte kein spezifisches narratives Modell verteidigen, noch möchte ich alethische Modelle widerlegen (obwohl ich einige Einwände gegen sie erheben werde). Ich werde lediglich für narrative Modelle als Forschungsprogramm argumentieren. Zu diesem Zweck werde ich im ersten Teil des Aufsatzes zwei initiale Motivationen in Anschlag bringen, die für die Entwicklung eines narrativen Modells sprechen: Erstens sind die Umrisse eines narrativen Modells in den Fehlern der bestehenden philosophischen Debatte vorgezeichnet (Abschnitt 2). Zweitens besitzen narrative Modelle an sich viel Anfangsplausibilität (Abschnitt 3). Im zweiten Teil des Aufsatzes werde ich ein mögliches narratives Modell skizzieren, um die theoretischen Vorteile dieser Theoriegattung zu demonstrieren (Abschnitt 4). Schließlich werde ich gesondert darauf eingehen, wie alethische und narrative Modelle unterschiedliche Analysen für die Popularität von Verschwörungstheorien und entsprechende Interventionsmöglichkeiten anbieten (Abschnitt 5).

2. Zur alethischen Hypothese

2.1 Generalismus vs. Partikularismus

Ein ordentlicher philosophischer Aufsatz beginnt meistens mit mindestens einer Charakterisierung des Phänomens, mit dem er sich auseinandersetzt. Schon diese Aufgabe gestaltet sich jedoch bei dem Begriff einer Verschwörungstheorie als schwierig. Meinungsverschiedenheiten bestehen nämlich bereits über den Phänomenbereich, den eine philosophische Theorie der

Verschwörungstheorien abdecken sollte. Sind beispielsweise wahre, gut gerechtfertigte Theorien über Verschwörungen auch Verschwörungstheorien? Sind ihre Vertreter:innen – Journalisten, Wissenschaftler:innen – Verschwörungstheoretiker? Ich werde diesen Fragen weiter unten nachgehen. Zunächst lässt sich vielleicht zumindest folgende minimale neutrale Charakterisierung geben: Der Begriff der Verschwörungstheorie bezeichnet einerseits eine mentale Einstellung und andererseits den Inhalt jener Einstellung. Der relevante Inhalt sagt aus, dass ein – typischerweise bedeutendes historisches – Ereignis das Ergebnis einer Verschwörung ist. Eine Verschwörung besteht dann, wenn eine Gruppe Menschen mit einem gemeinsamen Ziel zusammenarbeitet und diese Zusammenarbeit und ihre Spuren geheim hält (siehe Keeley 1999, 116; Dentith 2016, 577). Ein wichtiges Kriterium, nämlich, dass die Verschwörungstheorie typischerweise der herrschenden Meinung widerspricht, ist in dieser Charakterisierung nicht enthalten, weil es Gegenstand der folgenden Diskussion sein wird.

Eine aussagekräftigere Definition ist deshalb schwierig, weil definitive Fragestellungen Gegenstand der im Moment prominentesten Diskussion über Verschwörungstheorien sind. Diese Diskussion betrifft die Frage, ob Verschwörungstheorien qua Verschwörungstheorien als epistemisch defizitär verstanden werden sollten oder nicht.

Generalistische Ansätze verstehen Verschwörungstheorien sehr grob zusammengefasst als intrinsisch defizitäre Versuche der Wirklichkeitserfassung. Sie begreifen Verschwörungstheorien gemeinhin als pathologische oder als intrinsisch irrationale Klasse von Einstellungen, als notwendigerweise unbegründete Klasse von Inhalten, oder als Kombination dieser drei Elemente.⁴ Laut Generalismus ist es – in anderen Worten – Teil dessen, was

4 Eine Auswahl: Hofstadter (1965): Analogie zu paranoidem Denken; Pipes (1998) und Arnold (2008, pp 1–2): Angst vor nicht vorhandenen Verschwörungen; Bale (2007, pp. 54–56): komplexe Einbildungen; Groh (1999): klinische Paranoia; Pfahl-Traugruber (2012): „Verschwörungsmentalität“; Goertzel (1994) und Abalakina-Paap et al (1999): Misstrauen, Angst und Ohnmacht; Heins (2007, p. 796): politische Entfremdung; Maaz (2001): Störung in der frühkindlichen Eltern-Kind-Beziehung; Popper (1992): Hypothese der absoluten Kontrollierbarkeit der sozialen Welt; Keeley (1999): Zu großes Augenmerk auf „abweichende Daten“; Clarke (2002): „entgleiste Forschungsprogramme“ im Sinne von Lakatos (1989); Mandik (2007): Ausschluss von Zufälligkeit; Levy (2007): exzessives Misstrauen gegenüber den Mechanismen liberaler Gesellschaften; Sunstein und Vermeule (2009): „crippled epistemology“, größtenteils falsche und nicht gerechtfertigte Überzeugungsnetzwerke; Harris

eine Verschwörungstheorie ausmacht, dass sie eine epistemisch defizitäre Einstellung darstellt (oder zwingend mit einer solchen einhergeht).

Insbesondere in der philosophischen Literatur (aber auch Anton, Schetsche & Walter 2014) hat sich in jüngerer Zeit eine breite Opposition gegen die Auffassung gebildet, dass Verschwörungstheorien als Klasse defizitär sind (Basham 2001; Coady 2007; Dentith 2014, 2016, 2019; Hagen 2018; Pigden 1995; Stokes 2018, 25). Vielmehr sollte, so der Konsens dieser Autoren, jede Verschwörungstheorie einzeln auf ihre etwaigen Mängel (oder Tugenden) hin untersucht werden. Und dies wiederum bedeutet, dass man Verschwörungstheorien – außer vielleicht einigen wenigen – zunächst als Erklärungen eines Ereignisses ernstnehmen sollte. Diese Position wird als *Partikularismus* bezeichnet.

Ich bin nicht primär daran interessiert, mich auf eine der beiden Seiten zu schlagen. Vielmehr liegt mir daran, aufzuzeigen, dass der Konflikt zwischen Generalismus und Partikularismus andere legitime Theorieoptionen verdeckt, und dass sich die Konturen dieser Optionen in den Fehlern der Partikularismus-vs.-Generalismus-Debatte abzeichnen. Um dies zu zeigen, wird es nötig sein, die Dialektik zwischen den beiden Positionen nachzuzeichnen. Ich werde mich dabei insbesondere auf drei Kernargumente konzentrieren, die von Partikularisten gegen den Generalismus vorgebracht worden sind. An diesen Argumenten lässt sich am besten diskutieren, inwiefern in der philosophischen Debatte Theorieoptionen übersehen werden. Der primäre Zweck des folgenden Abschnitts ist deshalb auch nicht, zwingende Argumente gegen den Generalismus (oder gegen den Partikularismus) vorzustellen, sondern darauf hinzuweisen, dass die Opposition zwischen diesen beiden Positionen eine falsche Dichotomie darstellt. Sowohl der Generalismus als auch der Partikularismus weisen auf wichtige Aspekte hin. Ich werde in Abschnitt 2.3 zeigen, dass diese Aspekte am besten durch ein narratives Modell eingefangen werden können.

2.2 Argumente für den Partikularismus

Die folgenden drei Argumente des Partikularismus gegen den Generalismus sind für meine Zwecke besonders instruktiv (gleichzeitig sind dies auch drei der „großen“ Argumente in der Debatte):

(2018): Fehlschluss des probabilistischen *modus tollens*, unkritisches Vertrauen gegenüber heterodoxen Quellen.

- A1: Verschwörungstheorien sind lediglich Theorien über Verschwörungen. Und es hat, wie die Geschichte zeigt, viele einflussreiche Verschwörungen gegeben. Einige Verschwörungstheorien, wie die Watergate- „Verschwörungstheorie“, sind also schlichtweg wahr.
- A2: In der Analyse des Begriffs der Verschwörungstheorie sollten Verschwörungstheoretiker wie Alex Jones nicht als paradigmatische Fälle gewertet werden. Es ist also nicht legitim, sie in der Bestimmung des abzudeckenden Phänomenbereiches heranzuziehen.
- A3: Verschwörungstheorien sind ein wichtiger gesellschaftlicher Bestandteil des Diskurses um die Deutungshoheit über die soziale Wirklichkeit. Sie stellen wichtige heterodoxe Alternativerklärungen von bedeutenden Ereignissen dar. Pejorative Definitionen können diesem Stellenwert von Verschwörungstheorien innerhalb des gesellschaftlichen Diskurses nicht Rechnung tragen, da sie sie von vornherein aus diesem Diskurs ausschließen.

A1:

Das erste Argument zielt für gewöhnlich die Einleitungen partikularistischer Aufsätze, um etwaige initiale Verdachtsmomente gegenüber Verschwörungstheorien aus dem Weg zu räumen (siehe Z. B. Basham 2018, 40). Das Argument behauptet (i), dass Verschwörungstheorien Theorien über Verschwörungen sind (Dentith 2019, 2244), und (ii), dass sich einige dieser Theorien als wahr herausgestellt haben. Da es also in diesem Sinne wahre Verschwörungstheorien gibt, muss ein Generalverdacht gegenüber dieser Theorieklasse aufgegeben werden. Als Beispiel wird die Watergate-Verschwörung genannt – eine Reihe von Machtmissbräuchen seitens der Republikanischen Partei und ihres Präsidenten Richard Nixon, die schließlich von einem Team der *Washington Post* aufgedeckt wurden.

Dieses Argument ist nicht überzeugend. Zu (ii): Keine plausible Form des Generalismus behauptet, dass Verschwörungstheorien deshalb defizitär sind, weil sie notwendigerweise falsch sind. Die Wahrheit oder Falschheit einer Überzeugung sagt allgemein wenig über ihren epistemischen Status aus. Es ist eine basale epistemologische Einsicht, dass wahre Überzeugungen nicht gerechtfertigt und falsche Überzeugungen gut gerechtfertigt sein können. Plausible bestehende Formen des Generalismus zielen deshalb auf Defizite hinsichtlich des Rechtfertigungsstatus von Verschwörungstheorien. Dieser ist davon unabhängig, ob sich manche Verschwörungstheorien zufällig auch als richtig herausgestellt haben. In Richard Donners *Fletcher's Visio-*

nen (engl. *Conspiracy Theory*) publiziert der paranoide Jerry Fletcher einen Newsletter voller abstruser Theorien über dunkle Machenschaften. Eines Tages wird Fletcher entführt, und die wenigen Leser seines Newsletter versterben in mysteriösen Unfällen. Eine von Jerrys Theorien hat sich als wahr herausgestellt, nur weiß er nicht, welche. Wir würden – und sollten – nun aber unsere Meinung über Jerrys Geisteszustand nicht ändern, weil eine seiner Theorien zufällig wahr ist. Und es scheint zunächst legitim, diesen Geisteszustand abkürzend zu beschreiben, indem wir Jerry Fletcher einen Verschwörungstheoretiker nennen.

Diese Einsicht – nämlich, dass Verschwörungstheorien durchaus zufällig wahr sein können, aber damit noch nicht als Klasse entlastet sind – ermöglicht auch einen differenzierten Blick auf das Watergate-Beispiel. Bob Woodward und Carl Bernstein – die leitenden Journalisten in der Recherche, die den Watergate-Skandal aufdeckte – hatten gute Gründe, an eine Verschwörung zu glauben, noch bevor zweifelsfrei feststand, dass ihre Vermutungen wahr waren. Ihre epistemische Position unterschied sich damit grundsätzlich von der eines Jerry Fletcher. Es ist deshalb keine Tugend einer Analyse des Begriffes der Verschwörungstheorie, wenn Woodward und Bernstein laut ihr als Verschwörungstheoretiker gelten. Wir sollten es vermeiden, Woodward und Figuren wie Fletcher in einen begrifflichen Topf zu werfen, es sei denn, es gäbe gute unabhängige Gründe für eine stark revisionistische Begriffsanalyse. Vielmehr markiert der Unterschied zwischen Fletcher und Woodward die Linie zwischen verschwörungstheoretischem und nicht-verschwörungstheoretischem Diskurs, die ein gutes Modell einfangen sollte. Es scheint also so, als wäre es plausibler zu behaupten, dass Woodward und Bernstein eine Theorie über eine Verschwörung hatten, aber eben keine Verschwörungstheorie.

Dass wir Woodward und Bernstein nicht als Verschwörungstheoretiker einordnen würden, weist darauf hin, dass auch Behauptung (i) in A1 problematisch ist. Diese Behauptung zinkt nämlich auf noch grundsätzlichere Weise die Würfel zu Ungunsten der Generalist:in. Denn (i) nimmt ohne Begründung an, dass sich der Begriff „Verschwörungstheorie“ kompositional verstehen lässt – als eine Theorie über Verschwörung.

Wenn dies der Phänomenbereich ist, den wir einfangen wollen – Theorien über Verschwörungen –, dann findet sich Woodward zusammen mit Alex Jones in einem großen, heterogenen Topf wieder, der vielleicht nur eine disjunktive Analyse zulässt, deren Disjunkte kaum Gemeinsamkeiten aufweisen. Mir scheint aber der Begriff einer Verschwörungstheorie einen

engeren Phänomenbereich herauszugreifen, nämlich diejenige Klasse von mentalen Einstellungen, die wir paradigmatisch in Figuren wie Fletcher oder Menschen wie Jones erkennen. Dieser Eindruck – nämlich, dass Verschwörungstheorien nicht einfach Theorien sind – lässt sich durch eine ganze Reihe von diesem Argument unabhängiger Überlegungen unterfüttern: (a) Verschwörungstheorien sind kognitiv vernetzt – eine Verschwörungstheorie zu glauben erhöht die Wahrscheinlichkeit, andere Verschwörungstheorien zu glauben (Goertzel 1994; Wood, Douglas and Sutton 2012); (b) Verschwörungstheorien sind auch kulturell mit anderen Randphänomenen verknüpft. Mehrere prominente Randgemeinschaften, wie zum Beispiel die sog. Incel-Szene, oder die Gemeinschaft rund um sog. urbane Legenden, wären zwar mit der Bezeichnung Verschwörungstheoretiker falsch beschrieben, sind der Verschwörungsszene aber nahe und teilweise von ihr durchdrungen (Drinkwater, Dagnall, and Parker 2012). Sie grenzen an und überschneiden sich mit Verschwörungsdenken, aber nicht mit wissenschaftlicher Theoriegenese. (c) In der Forschung und in der öffentlichen Debatte sind zudem klare Verbindungswege, sog. „Pipelines“, zwischen diesen Randphänomenen identifiziert worden. Wer an bestimmte Formen der Esoterik glaubt, findet sich beispielsweise schnell in der Impfgegnerszene wieder (die ich als verschwörungstheoretischen Diskurs einstufe) (siehe Ward and Voas 2011). Es führen wiederum Wege des kognitiven Verfalls von der Impfgegnerschaft in die rechte Szene, und so weiter (Winter, Gerster, Helmer & Baaken 2021). Es ist zunächst unklar, wie die Hypothese, dass Verschwörungstheorien einfach Theorien über Verschwörungen sind, diese Verbindungen erklären kann. Denn das Aufstellen von Theorien allein scheint nicht mit den obigen Randphänomenen in Verbindung zu stehen.

Die Annahme, dass Verschwörungstheorien Theorien über Verschwörungen sind, ist aus dieser Warte ein kompositionaler Fehlschluss. Was auch immer die mentalen Einstellungen von Alex Jones ausmacht, sie sind keine Theorien in einem wissenschaftlichen Sinne, sondern stehen dem kognitiven Modus der oben beschriebenen Phänomene nahe. Der Begriff einer Verschwörungstheorie bezeichnet also genauso wenig eine Art von Theorie wie der Begriff einer Gummiente eine Art von Ente bezeichnet.

A2:

Die oben entwickelte Perspektive ist von Partikularisten auch deshalb bestritten worden, weil sie „typischen“ Verschwörungstheoretikern wie Alex Jones und David Icke eine zentrale Rolle in der Theoriegenese einräumt.

Diese Rolle sollten sie laut partikularistischer Sicht nicht spielen. So vermutet beispielsweise Dentith (2014, 36), dass Figuren wie Alex Jones zwar hervorstechende, „signifikante“, aber keine typischen Vertreter:innen ihrer Gattung sind.

Worin für Dentith dieser Unterschied besteht, bleibt allerdings unklar. Wenn es sich, wie Dentith angibt (37), um eine empirische Unterscheidung handelt, dann ist der Gedanke, dass Jones nicht paradigmatisch ist, nicht aufrechtzuerhalten. Dünkel über den Ursprung der Corona-Pandemie und den Zweck der Impfungen, oder die Annahme, Joe Biden hätte seinen Wahlsieg gefälscht, sind keine Meinungen einer epistemischen Randgemeinschaft. Sie sind zumindest in Amerika und Europa weit verbreitet. Sie sind kulturell fest verankert und demographisch weit gestreut. Sie stehen im Kern einflussreicher politischer Bewegungen – die Impfgegner, die Zweifler an Joe Bidens Wahlsieg, die „Truther“ um Barack Obamas Geburtsurkunde. Etwa ein Fünftel bis ein Viertel der Amerikaner glaubt an eine Form von Verschwörungstheorie.⁵ Laut Public Religion Research Institute glauben bis zu 15% aller Amerikaner, dass die Regierung der USA von pädophilen Satanisten kontrolliert wird (die Kernthese der QAnon-Verschwörungstheorie).

Laut einem zweiten Verständnis paradigmatischer Vertreter:innen sind diese *typische* Exemplare ihrer Gattung – unabhängig davon, ob sie statistisch häufig auftreten. Aber auch unter diesem Verständnis von Paradigmen sollten wir Alex Jones als paradigmatischen Verschwörungstheoretiker betrachten. Denn er vertritt genau den Typus von Verschwörungstheorie, den wir als Idealform einer solchen identifizieren würden, zum Beispiel die Idee das J. F. Kennedy nicht von einem Einzeltäter, sondern im Zuge eines Komplotts ermordet wurde.

Eine Analyse des Begriffes der Verschwörungstheorie, die diese weit verbreiteten und teilweise in das kulturelle Bewusstsein eingegangenen Verschwörungstheorien als nicht typisch einordnet, riskiert eine signifikante begriffliche Verzerrung. Abermals: Solange es keine unabhängigen Gründe für eine revisionistische Analyse gibt, sollten wir eine Analyse vorziehen, für die die oben genannten Theorien – und ihre Vertreter:innen – im Zentrum des aufzufangenden Phänomenbereichs stehen.⁶

5 <https://www.publicpolicypolling.com/polls/democrats-and-republicans-differ-on-conspiracy-theory-beliefs/>

6 Eine Gutachterin wendet an dieser Stelle ein, dass es andere, sozusagen „moderate“ Verschwörungstheoretiker gibt, beispielsweise Andreas von Bulow,

A3:

Aber vielleicht gibt es Gründe für eine revisionistische Herangehensweise. Eine für den Partikularismus zentrale Sorge ist, dass eine pejorative Definition von Verschwörungstheorien einer Stigmatisierung von Theorien über Verschwörungen in die Hände spielen könnte. Diese Sorge ruft ein Kriterium in der Definition von Verschwörungstheorien auf den Plan, das ich bisher ausgespart habe. Typisch für eine Verschwörungstheorie ist nämlich, dass sie der „offiziellen Erklärung“ für ein Ereignis widerspricht (Coady 2006, 2; Keeley 1999, 51). Verschwörungstheorien stellen also heterodoxe Erklärungsmodelle dar. Als solche spielen Verschwörungstheorien zumindest eine wichtige diskursive Rolle in der Auslotung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Sie stellen allgemein akzeptierte Deutungsformen infrage und präsentieren alternative Optionen für die Interpretation gesellschaftlich relevanter Ereignisse und Zustände. Zweifelsohne kann eine pejorative Definition in diesem Zusammenhang zu einer a priori-Stigmatisierung führen, die Verschwörungstheorien von vornherein aus dem diskursiven Raum ausschließt. Statt einer solchen Machtausübung seitens der Orthodoxie in die Hände zu spielen, so der partikularistische Gedanke, sollte eine philosophische Definition neutral bleiben, sodass die individuellen Tugenden jeder einzelnen Theorie in der öffentlichen Debatte untersucht werden können.

Dieses sozialepistemologische Argument ist deutlich stärker als A1 und A2, insbesondere wenn man bedenkt, wie die Bezeichnungen „Verschwörungstheorie“ und „Verschwörungstheoretiker“ in der Vergangenheit verwendet worden sind. Dentith (2014, 33) weist darauf hin, dass Journalisten, die an den Behauptungen über die Gründe für die Invasion des Irak im Jahre 2003 zweifelten, von offizieller Seite gerne als Verschwörungstheoretiker bezeichnet wurden. Zwei Jahrzehnte später fehlt von Massenvernich-

Daniele Ganser, oder Allan Francovich. Was diese Autoren gemeinsam haben, ist, dass sie zunächst orthodox anerkannte (wenn auch kontroverse) Theorien über Verschwörung angeboten haben, dann aber langsam in den verschwörungstheoretischen Diskurs abgewandert sind. Ich sehe zwischen den jetzigen Meinungen dieser Autoren und den Meinungen von Alex Jones keinen kategorialen Unterschied (Ganser zum Beispiel ist Mitunterzeichner des tief im verschwörungstheoretischen Diskurs verankerten Neues Krefelder Apells). Selbstverständlich haben Verschwörungstheorien eine komplexe diachrone Dimension. Und darüber hinaus können entsprechende Publikationen sowohl verschwörungstheoretischen als auch rationalen Diskurs enthalten. Mir geht es an dieser Stelle um eine initiale Begriffsbestimmung, in der solche Komplexitäten noch keine Rolle spielen sollten.

tungswaffen im Irak noch immer jede Spur; die skeptischen Journalisten hatten offenbar Recht. In diesem Fall, und in vielen anderen Fällen, ist die orthodoxe Deutung eines Ereignisses einer politischen Agenda zuträglich. Eine pejorative Definition des Begriffes der Verschwörungstheorie würde orthodoxen Deutungen *begrifflich* Vorrang gewähren.

Sollte uns A3 dazu bewegen, den generalistischen Gedanken aufzugeben? Ich glaube nicht. Vielmehr weist die dialektische Lage auf eine notwendige begriffliche Schärfung des generalistischen Gedankens hin. Ich werde diese Idee im nächsten Abschnitt erläutern.

2.3 Die alethische Hypothese

Das Resultat der Diskussion von A1 – A3 sollte als Dilemma verstanden werden. Die Replik auf A1 verdeutlicht, dass Verschwörungstheorien nicht einfach eine Art von Theorie sind. Begriff einer Verschwörungstheorie bezeichnet vielmehr einen distinkten kognitiven Modus, dessen paradigmatische Ausprägungen wir mit hoher Treffgenauigkeit als solche erkennen können. Weil wir als paradigmatische Vertreter:innen dieses Modus eben Menschen wie Alex Jones identifizieren, sollte der von A2 erhobene Anspruch, diese Charaktere aus der Theoriegenese auszuschließen, weil sie zu radikal oder „versponnen“ seien, zurückgewiesen werden. Es gibt also gute Gründe dafür, einen generalistischen Ansatz gegenüber Verschwörungstheorien zu wählen.

Allerdings ist es, A3 folgend, richtig, dass durch eine pejorative Definition das heterodoxe Potential von Verschwörungstheorien nicht ausgeschöpft werden kann. Verschwörungstheorien widersprechen mindestens typischerweise der herrschenden Meinung, d.i. der Version eines Ereignisses, die wesentlich durch diejenigen in unserer Gesellschaft geprägt wird, die Macht haben und ausüben. Unter dieser Beschreibung erfüllen Verschwörungstheorien eine wichtige sozialepistemologische Funktion, die nur eingelöst sein kann, wenn wir sie nicht a priori als defizitär aus dem Diskurs ausschließen. Diese Überlegung stützt klar den Kern des partikularistischen Gedankens: Jede Verschwörungstheorie sollte individuell geprüft werden.

Diese Resultate weisen in zwei entgegengesetzte Richtungen. Aber wir müssen uns nicht für eine dieser Richtungen entscheiden. Vielmehr sollten wir die dialektische Lage als Indiz dafür sehen, dass der generalistische Gedanke einer begrifflichen Schärfung bedarf. Unter genauer Betrachtung besteht dieser nämlich aus zwei separaten Teilen.

Der erste Teil besteht in der Idee, dass Verschwörungstheorien eine distinkte und analytisch separierbare Klasse von Einstellungen bilden, dass

sie also nicht, wie der Partikularismus annimmt, einfach eine weitere Art von Theorie sind. Der zweite Teil des generalistischen Gedankens besteht in der Idee, dass wir Verschwörungstheorien als *defizitäre* Klasse herausgreifen sollten. Die Debatte zwischen Partikularismus und Generalismus ruht auf der enthymematischen Engführung dieser beiden Gedanken, oder anders ausgedrückt, auf der Annahme, *dass wir Verschwörungstheorien nur dann als Klasse herausgreifen können, wenn wir ihre defizitären Merkmale identifizieren.*

Die Herausforderung, vor die uns die bisherige Diskussion stellt, besteht also darin, eine Form des *neutralen Generalismus* zu entwerfen, eine Position, die Verschwörungstheorien als distinkte separierbare Klasse mentaler Einstellungen versteht, aber *nicht*, indem sie ihre epistemischen Defizite als definitorisch festhält.

Eine zentrale Hypothese steht aber der Entwicklung eines solchen neutralen Generalismus im Wege. Es ist nämlich so lange natürlich, die beiden generalistischen Gedanken engzuführen, wie wir annehmen, dass Verschwörungstheorien epistemisch evaluierbar sind. Wenn wir annehmen, dass Verschwörungstheorien eine epistemisch evaluierbare Klasse mentaler Einstellungen sind, dann liegt es nahe, sie als Klasse über ihre epistemischen Eigenschaften herauszugreifen. Sofern wir Verschwörungstheorien nicht per Definition positiv klassifizieren wollen, bleibt uns nur eine pejorative Definition über ihre negativen epistemischen Eigenschaften.

Was einem neutralen Generalismus im Wege steht, ist also die folgende Hypothese, die ich in zwei Annahmen, einerseits über Verschwörungstheorien als mentale Einstellung, andererseits über Verschwörungstheorien als Inhalte, zergliedere.

Alethische Hypothese:

Doxastische Annahme: Verschwörungstheorien sind eine Klasse epistemisch evaluierbarer mentaler Einstellungen.

Alethische Annahme: Verschwörungstheorien sind eine Klasse epistemisch evaluierbarer Inhalte.

Ich bezeichne Modelle von Verschwörungstheorien, die auf diesen beiden⁷ Zwillingsannahmen ruhen, als alethische Modelle. Alethische Modelle machen den überwiegenden Teil der bestehenden philosophischen Literatur

7 Es ist vielleicht logisch möglich, aber unplausibel, nur eine der beiden Annahmen zu vertreten.

aus. Die allermeisten Autor:innen sprechen im Kontext von Verschwörungstheorien von „beliefs“, also Überzeugungen, und von „theories“ oder „explanations“, also repräsentationalen Inhalten, die hinsichtlich ihrer Wahrheit bewertet werden können.⁸ Das oben ausgebreitete Dilemma zeigt aber: Wir sollten diese Annahmen nicht ohne Weiteres akzeptieren.

Ohne die alethische Hypothese ist ein neutraler Generalismus möglich. Wenn Verschwörungstheorien nicht epistemisch evaluierbar sind, dann ist es unsinnig, sie durch ihre negativen epistemischen Eigenschaften herauszugreifen. Dies eröffnet einen neuen Raum an Optionen für eine nicht-alethische Bestimmung des Begriffes einer Verschwörungstheorie. Ich werde mich im Folgenden auf narrative Modelle konzentrieren. Es sollte aber klar sein, dass uns eine Ablehnung der alethischen Hypothese keineswegs auf ein narratives Modell festlegt. Anna Ichino (2020, 2021), die nahezu einzige Vertreterin des nicht-alethischen Forschungsprogramms in der bestehenden philosophischen Literatur, versteht Verschwörungstheorien beispielsweise als Ausdruck von Hoffnung und als kommunikative Akte, die Unterstützung innerhalb einer Gemeinschaft signalisieren. Welches nicht-alethische Modell sich am besten für eine Analyse eignet und inwieweit überhaupt Opposition zwischen diesen Modellen besteht, muss in einer Binnendiskussion geklärt werden, auf die ich hier nicht eingehen werde.

Im folgenden Abschnitt möchte ich stattdessen zeigen, dass ein narratives Modell ohnehin eine gewisse Anfangsplaussibilität besitzt.

3. Die Ästhetik von Verschwörungstheorien

Alex Jones ist noch in einem anderen Sinne ein typischer Verschwörungstheoretiker. Er präsentiert seine Gedanken mit einem gewissen Flair. Seine Monologe sind dramatisch strukturiert: Sie ähneln in ihrer Performanz Sermonen, die sich langsam aufbauen, bis zu einem emotionalen Ausbruch steigern und dann langsam abebben. Andere Segmente gleichen Kriminalgeschichten. Ein mysteriöser Vorfall führt zu einer gefahrenreichen Suche, die von Drohungen seitens einer unbekannten, mächtigen Partei begleitet wird und in einer schrecklichen Erkenntnis mündet, in der sich mehrere harmlose und scheinbar voneinander unabhängige Informationen plötzlich zu einem Gesamtbild zusammensetzen.⁹

8 Siehe Ichino (2021, 1) für eine Sammlung.

9 Instruktiv ist hier beispielsweise Jones' Charakterisierung seiner Recherche

Es fällt Jones leicht, diese Strukturen in seine Sendung zu flechten, weil sie den Inhalten der Sendung selbst innewohnen. Verschwörungstheorien sind auch deshalb kulturell so gut erkennbar, weil sie eine bestimmte Ästhetik besitzen. Sie enthalten wiedererkennbare Charaktere und Handlungsstränge (Seidler 2016, Anton et al. 2020).

Es ist zudem beachtenswert, dass typische Verschwörungstheorien in ihrer Darstellung nur teilweise der Struktur echter Verschwörungen folgen. Echte Verschwörungen sind eine langweilige, ulkige und oft unsystematische Angelegenheit. In der VW-Abgas-Affäre gab es, wie es scheint, nie ein Treffen einer diabolisch lachenden Verschwörergruppe.¹⁰ Stattdessen haben systemische Faktoren innerhalb der komplexen Firmenstruktur – zum Beispiel ein firmenweiter Drang zum „schnellen“ Lösen von Problemen – dazu geführt, dass Nachlässigkeiten (und Fehler in der Abgassoftware) lange nicht als solche erkannt und schließlich nicht aufgedeckt werden konnten.¹¹ Echte Verschwörungen sind also viel mehr das Resultat struktureller Einflüsse als individueller, zielgerichteter Akteurschaft. Verschwörungstheorien bilden diese Aspekte aber typischerweise nicht ab. Sie bauen eine Art ästhetische Distanz zu tatsächlichen Verschwörungen auf.

Verschwörungstheorien sind also auch Geschichten mit wiederkehrenden strukturellen Merkmalen, Topoi, Motiven und Charakteren. Vor dem Hintergrund dieser Perspektive lohnt es sich auch noch einmal genauer darauf zu achten, wie Verschwörungstheoretiker in Diskurse eingebunden sind. Hier möchte ich auf zwei Aspekte des verschwörungstheoretischen Diskurses hinweisen:

Erstens sind Verschwörungstheoretiker angesichts der von ihnen behaupteten Verschwörungen oftmals überraschend unaufgeregt. Wenn wir wirklich glaubten, dass eine Elite reptiloider Wesen die Geschicke der Welt lenkt oder grundsätzliche Annahmen über die Geometrie unseres Planeten ganz falsch sind, würden wir wirklich unser Leben genauso weiterleben wie zuvor? Wäre eine angemessenere Reaktion auf solche Unfassbarkeiten nicht vielmehr bewaffneter Widerstand oder der Nervenzusammenbruch? Diese

über Jeffrey Epstein: <https://www.infowars.com/posts/elites-meet-to-plan-your-health-the-role-of-the-council-on-foreign-relations/>

10 <https://www.newyorker.com/business/currency/an-engineering-theory-of-the-volkswagen-scandal>

11 <https://www.reuters.com/business/autos-transportation/vw-culture-blame-silence-over-emissions-scandal-ex-manager-says-trial-2021-09-23/>

Reaktionen sind in der Verschwörungstheoretikerszene aber höchstens die Ausnahme. Wenn die Einstellungen von Verschwörungstheoretikern ästhetischer Natur sind, dann ist diese Datenlage wenig überraschend. Geschichten vom Weltuntergang sind wesentlich weniger beunruhigend als der Weltuntergang selbst.

Zweitens: In der Literatur wird zuweilen angemerkt, dass Verschwörungstheoretiker rationale Ideale besonders gut erfüllen, weil sie explizit kritisch nachfragen, Evidenzen bewerten und orthodoxe Theorien genau auf ihre Vorteile/Nachteile prüfen (Clarke 2002, 81). Ich werde zu dieser geradezu zur Schau gestellten Form von Rationalität weiter unten noch mehr zu sagen haben (siehe Abschnitt 3 und 4). Hier möchte ich darauf hinweisen, dass Gesprächen mit Verschwörungstheoretikern oft eine Dynamik inneohnt, die diesen (Selbst)Zuschreibungen entgegenläuft: Ein Aushandeln von Stärken und Schwächen bestimmter Erklärungsformen läuft oft auf eine Diskussion der Details dieser Erklärungen hinaus. Verschwörungstheorien behaupten eine Verschwörung, also ergeben sich Fragen zur Natur dieser Erklärung: Wer genau war involviert? Wie konnte die Verschwörung geheim gehalten werden? Wie genau wurde der Plan umgesetzt – wie genau das Auslösen einer Pandemie oder das Attentat auf einen Präsidenten ausgeführt?

Verschwörungstheoretiker zeigen meist eine spezielle Form von Ungeduld gegenüber solcherlei Nachfragen. Diese Nachfragen scheinen ihnen irrelevant oder übertrieben detailverliebt. Vor dem Hintergrund der Ästhetik von Verschwörungstheorien steht uns eine aufschlussreiche Erklärung dieses Phänomens zur Verfügung. Narrative (aber nicht Erklärungen) dürfen Lücken enthalten. Es darf in der Fiktion schlicht unbestimmt bleiben – also keine intrafiktionale Tatsache darüber geben –, wie James Bond so schnell von Cuba nach Barbados gekommen ist. Es genügt, wenn die Geschichte aussagt, *dass* er nach Barbados gekommen ist.¹²

Wir zeigen gemeinhin berechtigterweise eine spezifische Form von Ungeduld gegenüber Besserwissern, die sich über solche irrelevanten Lücken in der Erzählung beschweren. Wer auf Seerouten zwischen Cuba und Barbados pocht, ist ein Erbsenzähler und hat die Natur der James-Bond-Er-

12 Verschwörungstheoretiker reagieren gleichzeitig auch auf eine andere Form von Lückenhaftigkeit. Ihre Annahmen sind oft von dem Eindruck geleitet, dass die herrschende Meinung bestimmte saliente Datenpunkte – Keeleys (1999) sog. „errant Data“ – nicht erklären kann. Verschwörungserzählungen füllen diese empfundenen Lücken. Vielen Dank an Myriam Stihl, die mich auf diesen Punkt hingewiesen hat.

zählung, und vermutlich von Erzählungen schlechthin, nicht verstanden. Mir scheinen nun diese Ungeduld und die Ungeduld von Verschwörungstheoretikern, wenn wir sie nach den Details ihrer Erklärungen befragen, identisch zu sein. Sie empfinden solche Nachfragen als kleinlich, genauso wie wir Detailfragen über Geschichten als kleinlich empfinden.

Diese Daten über die Ästhetik von Verschwörungstheorien und den ästhetischen Charakter der Interaktion mit ihren Vertreter:innen sprechen dafür, ein spezifisch *ästhetisches*, nicht-alethisches Modell von Verschwörungstheorien anzusteuern, ein Modell also, das die Tatsache in den Blick nimmt, dass Verschwörungstheorien in erster Linie Geschichten sind – und ihre Vertreter:innen daher Rezipient:innen dieser Geschichten.

4. Grundzüge eines Narrativen Modells

4.1 Als-Ob

Ein narratives Modell bietet eine vereinheitlichende Theorie des Inhalts und der mentalen Einstellung einer Verschwörungstheorie. Die Inhalte von Verschwörungstheorien sind laut narrativen Modellen Geschichten – Fiktionen – und die entsprechenden Einstellungen sind Einstellungen der Fiktionalität. Im Folgenden möchte ich ein an Kendall Waltons einflussreiche Theorie der Fiktionalität angelehntes Modell skizzieren.

Der Kern des Modells lässt sich (zusammen mit einigen übersetzungstechnischen Stipulationen) wie folgt zusammenfassen: Wenn Verschwörungstheoretiker „glauben“, dass John F. Kennedy einer Verschwörung zum Opfer fiel, dann befinden sie sich in einem komplexen Spiel, in dem es ist, *als ob* (make-believe) sie glaubten, dass John F. Kennedy einer Verschwörung zum Opfer fiel, und sich eine Verschwörungswelt vorstellen (imagine), in der John F. Kennedy wirklich einer Verschwörung zum Opfer fiel. Ihre relevanten mentalen Einstellungen, aber auch ihre Äußerungen und Reaktionen, sind als Teil dieses komplexen Spieles zu verstehen, laut dem sie selbst der Verschwörungswelt angehören.

Ich beginne auf der Seite der mentalen Einstellung mit der Idee einer als-ob-Überzeugung (quasi-belief). Zu diesem Zweck ist es hilfreich, zunächst eine typische mentale Einstellung in der Rezeption von Fiktionen zu betrachten. Stellen wir uns – Walton (1978, 1990) folgend – vor, dass Razvan den Meilenstein der jüngeren Horrorfilmgeschichte *It Follows* ansieht. Als das Wesen, das in *It Follows* einer Gruppe Teenagern auf den Fersen ist, in

Gestalt eines bedrohlichen Mannes in ein Zimmer kommt, fängt Razvan an zu schwitzen. Sein Herz schlägt schneller, er gibt Laute von sich. Vielleicht wird er der Protagonistin unwillkürlich lautstark dazu raten, den Raum zu verlassen. Hat Razvan Angst vor dem Wesen in *It Follows*? Walton weist daraufhin, dass sich Razvans mentaler Zustand in einigen wichtigen Merkmalen von echter Angst unterscheidet. Razvan würde zum Beispiel nicht aus dem Zimmer fliehen oder die Polizei verständigen. Sein Zustand ist inferentiell von seinen restlichen Zuständen – seinen restlichen Überzeugungen und Wünschen – abgeschnitten. Trotzdem weist er einige der typischen Charakteristika von Angst auf – das pochende Herz, das Schwitzen, das Gefühl in der Magengegend. Es ist, als simuliere Razvans Zustand Angst oder, wie ich es ausdrücken möchte: Es ist, *als ob Razvan Angst hätte*, obwohl er tatsächlich keine Angst hat. Razvan empfindet als-ob-Angst, oder „quasi-Angst“, wie Walton diesen Zustand nennt.

Als-ob-Angst lässt sich noch auf eine weitere wichtige Weise charakterisieren: Wenn Razvan als-ob-Angst empfindet, dann ist es, als ob er Teil der fiktionalen Welt wäre. In der Fiktion ist es wahr, dass er von einem unheimlichen Wesen bedroht wird und Angst hat. Diese Charakterisierung macht deutlich, wie eng Razvans Zustand an die Rezeption des Filmes geknüpft ist. Razvan verwendet den Film als Requisite (prop) in dem Spiel, laut dem er Teil der Filmwelt ist, genau wie Kinder in einem Spiel Stöcke als Requisiten für Schwerter verwenden. Diese Einsicht bildet den Kern von Waltons Fiktionalitätstheorie: Repräsentationen wie Bilder, Buchinhalte, oder Filme gelten uns als Requisiten für ein komplexes Spiel des Als-Ob, innerhalb dessen wir uns als Teil der relevanten fiktionalen Welt verstehen.

Der Operator „Als-Ob“ ist dabei durch seine ästhetisch verfremdende Wirkung zu verstehen: Genau wie Perspektive in der Malerei Linien nicht so reproduziert wie sie verlaufen würden, wenn sich das gezeichnete Objekt in einem dreidimensionalen Raum befände, sondern so, wie sie im zweidimensionalen Raum verlaufen müssen, um die Illusion von Perspektive zu erzielen, so bilden auch als-ob-Zustände ihre „Originale“ auf eine Weise ab, die die Illusion des originalen Zustandes evoziert. Nur so lässt sich auch Razvans Verhalten erklären: Wenn Razvan Laute von sich gibt, der Protagonistin zuruft, dann verhält er sich nicht so, wie er sich verhalten würde, wenn er wirklich mit ihr in einem Raum wäre. Dann nämlich würde er flüchten, sich zum Kampf bereit machen, aber nicht fluchen und rufen: „Mann, das ist so gruselig!“ (siehe Walton 1978, 19). Vielmehr sind auch sein Verhalten und seine Aussagen von einer genuin fiktionalen Qualität. Er verhält sich, als ob

er sich in der fiktionalen Welt befände. Er *spielt* Angstverhalten, anstatt es einfach zu reproduzieren.

Ich schlage nun vor, auch die mentalen Zustände einer Verschwörungstheorie auf diese Weise zu verstehen. Razvan hat als-ob-Angst. Verschwörungstheoretiker haben als-ob-Überzeugungen. Razvans Zustand verhält sich so, als ob Razvan Angst hätte. Die Zustände von Verschwörungstheoretikern verhalten sich so, als ob sie der Überzeugung wären, dass eine Verschwörungshypothese wahr ist. Verschwörungstheoretiker sind Teil eines komplexen Spiels, dessen Requisite die repräsentationalen Inhalte der relevanten Theorie sind. Dieses Spiel schließt ihre Äußerungen hinsichtlich der Verschwörungstheorie mit ein. Indem sie an dem Spiel teilhaben, verstehen sie sich als Teil der Verschwörungswelt. Sie handeln und sprechen hinsichtlich dieser Welt, als ob sie Akteure in ihr wären und sind so Spieler eines Charakters in einer fiktionalen Welt – obwohl diese Idee anhand der Rolle von Kindern in Spielen und weniger anhand von Schauspielern verstanden werden sollte (Walton 1978, 17).

Was bedeutet es, eine als-ob-Überzeugung zu haben? Überzeugungen sind üblicherweise kein phänomenal besonders stark ausgeprägter Zustand. Anders als Angst gehen sie auch nicht mit körperlichen Symptomen einher. Aber sie haben andere Merkmale. Sie sind damit verknüpft, was wir zu äußern bereit sind. Sie sind Einstellungen, die wir verteidigen, und sie bergen typischerweise Potential für Identifikation. Sie treten außerdem in Gruppen auf: Wer *p* glaubt, glaubt in der Regel auch andere mit *p* unmittelbar verbundene Inhalte. Eine als-ob-Überzeugung zu haben bedeutet also, diese Eigenschaften von Überzeugungen zu simulieren. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass die als-ob-Überzeugung die Eigenschaften einer echten Überzeugung wie oben beschrieben perspektivisch verzerrt. Wie wir sehen werden, liegt in dieser Annahme eine der großen Tugenden eines narrativen Modells.

An dieser Stelle ist eine Präzisierung des Modells wichtig. Die Inhalte der vermeintlichen Überzeugungen von Verschwörungstheoretikern sind explanatorischer Natur, d.i. sie sagen aus, dass ein Ereignis *wegen* einer Verschwörung zustande gekommen ist. Ein narratives Modell sollte nicht behaupten, dass Verschwörungstheoretiker ein echtes Ereignis durch eine Fiktion zu erklären versuchen. Vielmehr ist die Erklärungsrelation selbst Teil der Fiktion. Die Verschwörung erklärt das Ereignis *im Spiel*, oder anders ausgedrückt: Auch die Erklärungsrelation verhält sich nur so, als ob die Verschwörung das Ereignis erklärte. Diese Präzisierung wird sich in der

Erklärung der Eigenschaften des verschwörungstheoretischen Diskurses als hilfreich erweisen.

Bevor ich auf die Vorteile narrativer Modelle eingehe, muss diesen jetzt noch ihre Narrativität hinzugefügt werden. Anders als natürliche Objekte (Stöcke, die im Spiel zu Schwertern werden) sind die Artefakte unserer Praxis des Geschichtenerzählens – wie Razvans Horrorfilm – explizit dafür gedacht, als Requisiten verwendet zu werden. Ihre Funktion ist es, die Rezipient:innen zum Mitspielen einzuladen. Narrative lassen sich über diese Funktion näher bestimmen.

Das Wort „Narrativ“ hat einen inflationären Gebrauch, laut dem all jenes ein Narrativ ausmacht, was in irgendeiner Form einen „roten Faden“ einfügt, einen Text also gemäß gewisser topischer Hervorhebungen ordnet. Ein narratives Modell sollte einen engeren Begriff eines Narrativs wählen, nämlich einen, der das spezifisch Fiktive an Narrativen hervorhebt. Zu diesem Zwecke sollte sich ein narratives Modell der in der Narratologie erarbeiteten Mittel bedienen. Ich werde dieser Aufgabe hier nur in ihren größten Zügen nachkommen: Narrative im engeren Sinne sind, grob gesagt, durch narrative Distanz gekennzeichnet, also durch den durch das Erzählen selbst entstehenden Abstand zwischen erzähltem Inhalt und Mittel der Erzählung, zwischen *was* erzählt wird und *wie* erzählt wird. Dieser Abstand lässt sich in drei Kategorien teilen (Martinez & Scheffel 2020): Zeit, Modus, und Stimme. Die Kategorie der Zeit beschreibt Effekte, die im Verhältnis zwischen Zeit der Erzählung und Zeit des Geschehens auftreten (Zeitraffer, Rückblicke, Verlangsamungen). Die Kategorie des Modus beschreibt Effekte der perspektivischen Mittelbarkeit zwischen Erzählinstanz und erzählter Welt (Ich-Erzähler, „auktorialer“ Erzähler). Die Kategorie der Stimme beschreibt schließlich die Effekte, die sich aus dem Verhältnis zwischen Erzählinstanz und erzählter Welt ergeben (wann wird erzählt, wo wird erzählt, inwieweit ist der Erzähler im Erzählten involviert). Die meisten Narrative in dem eben beschriebenen Sinn sind natürlich zusätzlich dadurch gekennzeichnet, dass eine Autor:in die Erzählinstanz mit einer eindeutigen Intention freisetzt. Verschwörungstheorien gleichen eher kulturell überlieferten (also nicht von einem einzelnen Autor:innen erschaffenen) Artefakten wie Märchen oder Mythen. Aber auch diese Artefakte lassen sich in die obigen Kategorien gliedern.

Ich möchte anhand dieser Skizze nun einige der Vorteile eines solchen Modells diskutieren.

4.2 Theoretische Vorteile eines narrativen Modells

Fangen wir mit dem Offensichtlichen an. Im ersten Teil dieses Aufsatzes habe ich an der bestehenden Debatte bemängelt, dass die Verpflichtung auf die alethische Hypothese sie in eine Art Dilemma führt. Partikularisten wollen jede Verschwörungstheorie individuell bewerten, aber die dazu benötigte minimale Definition einer Verschwörungstheorie hindert sie daran, Verschwörungstheorien als distinkte, zusammenhängende Klasse zu erfassen. Generalisten können Verschwörungstheorien als zusammenhängende Klasse bestimmter mentaler Zustände herausgreifen, aber nur über ihre defizitären Merkmale. Diese Herangehensweise verhindert eine Würdigung des heterodoxen Potentials von Verschwörungstheorien. Das narrative Modell lehnt die alethische Hypothese ab. Es vermag deshalb diese beiden Richtungen zu vereinen.

Laut dem narrativen Modell sind Verschwörungstheorien eine klar umgrenzbare Klasse mentaler Einstellungen – sie sind als-ob-Überzeugungen (und die zum Spiel gehörenden Emotionen und Reaktionen). Es ergibt aber wenig Sinn, davon zu sprechen, dass als-ob-Überzeugungen epistemisch defizitär sind. Einstellungen der Fiktion sind weder irrational noch rational. Es ist nicht ihre Funktion, am Geben und Verhandeln von Gründen teilzunehmen. Ein narratives Modell ermöglicht also einen neutralen Generalismus.

Gleichzeitig kann ein narratives Modell dem heterodoxen Potential von Verschwörungsnarrativen Rechnung tragen. Um einen Gegenpol zu orthodoxen Erklärungen bedeutender Ereignisse darstellen zu können, muss ein Verschwörungsnarrativ nämlich nicht eine gleichwertige Gegenhypothese aufstellen. Diese Annahme ist ein Artefakt alethischer Modelle. Wichtig für Heterodoxie ist vielmehr, dass die Topoi von Verschwörungsnarrativen – der Missbrauch von Macht, der undemokratische Einfluss von Interessensgruppen – in der Gesellschaft Gehör finden. Es geht nicht darum, dass *wirklich* eine kleine Minderheit mächtiger Menschen (oder Wesen) die Fäden in der Hand hält, sondern darum, dass wir in demokratischen Gesellschaften unsere Wachsamkeit gegenüber Elementen pflegen, die diese Gesellschaften von innen heraus aufzulösen versuchen. Für die Verbreitung der rebellischen Haltung und der Werte, die für eine solche Pflege notwendig sind, eignen sich Narrative vermutlich viel besser als tatsächliche Hypothesen über diese oder jene Verschwörung. Echte Verschwörungshypothesen sind meist schlechter belegt (und schlechter belegbar) als ihre orthodoxen Konkurrenten und damit in einer Diskussion schnell beiseite gewischt. Ihre subversive

Kraft entfalten Verschwörungsnarrative daher nicht im individuellen Vergleich mit anderen Erklärungen, sondern indem sie *allgemein* revolutionäres Gedankengut verbreiten, Geschichten vom Widerstand gegen Gewalten erzählen. Aus dieser Warte lässt sich die unter Partikularisten verbreitete wertschätzende Haltung gegenüber Verschwörungsnarrativen einnehmen, ohne ihre erhebliche Wirkkraft zu unterschätzen oder sie stattdessen als unbeholfene Versuche der Wirklichkeitserfassung darzustellen.

Narrative Modelle können darüber hinaus besonders gut die Art und Weise erklären, wie Verschwörungstheoretiker typischerweise denken und sprechen. Zusammenfassend könnte man die Daten, die ich über die Diskussionsform von Verschwörungstheoretikern genannt habe, wie folgt ordnen: Einerseits scheinen die „Überzeugungen“ von Verschwörungstheoretikern inferentiell von ihrem Alltagsleben abgetrennt. Wenn wirklich eine internationale Elite die Welt kontrollierte und den Untergang der Menschheit plante, dann dürfte man nicht erwarten, dass Eingeweihte weiterhin ihrer Arbeit nachgehen, einkaufen und Familien gründen. Verschwörungstheoretiker gelten des Weiteren in Diskussionen als besonders resistent gegen Gegenevidenzen. Wie ich in Abschnitt 3 beschrieben habe, wird man, wenn man logische Lücken oder Ungereimtheiten im Verschwörungsnarrativ aufzuzeigen versucht, zudem gerne mit einer Art Ungeduld behandelt. Andererseits werden Verschwörungstheorien gerne als explizite Manifestationen besonders stark ausgeprägter epistemischer Tugenden präsentiert. Verschwörungstheoretiker tragen ihre eigene Rationalität in fast übersteigerter Manier zur Schau. Immer wieder pochen sie auf Wahrheit, Evidenzen, kritisches Denken (siehe Meyer 2018, 82ff.) Wenn Verschwörungstheoretiker wirklich an ihre Verschwörungshypothese glauben, dann erscheint dieses Verhalten bestenfalls grotesk und schlimmstenfalls heuchlerisch oder widersprüchlich. Ein narratives Modell aber sagt spezifisch diese Kombination aus zur Schau gestellter Rationalität und starker Abgrenzung von echten Rationalitätsnormen voraus. Denn laut einem narrativen Modell sollten wir das Verhalten von Verschwörungstheoretikern als *Rationalität im Spiel* betrachten. Wenn zwei Kinder Ritter spielen, die ein Duell ausfechten, dann weist dieses Spiel ebenfalls zwei Tendenzen auf, die wir als gegenläufig empfinden würden, wenn sie nicht im Spiel stattfänden. Einerseits werden die Kinder bestimmten Gesten des Kampfes übertreiben. Sie werden sich beim Treffern winden, schreien, oder gar ausrufen, sie seien tödlich getroffen. Echte Ritter, deren Leben auf dem Spiel steht, würden diese Tatsache nicht auf theatrale Weise zur Schau tragen. Hier weichen abermals die Merkmale fiktio-

nalen (als-ob-) Kampfes perspektivisch verzerrt von den Merkmalen echten Kampfes ab. Andererseits werden sie ihr Spiel nur bis zu gewissen Grenzen treiben. Schlägt einer der beiden zu fest zu, sind die Schwerter plötzlich wieder nur Stöcke. Und die Verlierer:in des Kampfes wird nach Ende des Spiels nicht den Krankenwagen rufen, ganz gleich, wie viele Gliedmaßen sie im Spiel eingebüßt hat. Wir finden also in Spielen genau jene scheinbare Gegensätzlichkeit vor, die auch im Verhalten von Verschwörungstheoretikern zum Vorschein kommt. Rationalität im Spiel ist ohne defizitär oder grotesk zu sein zur Schau getragene – eben gespielte – Rationalität. Wie Razvans Angst oder die Einstellungen des Kinderspiels ist sie vom Alltagsleben und dem Rest der mentalen Einstellungen des Akteurs zu großen Teilen inferentiell abgetrennt. Sie gebärdet sich, als ob sie echte Rationalität sei, weil die relevanten Zustände sich verhalten, als ob sie Überzeugungen wären, für die es Gründe gibt und die andere Einstellungen mit sich ziehen. Aber Gründe und Folgeeinstellungen gibt es für als-ob-Überzeugungen eben nur im Spiel. Sobald die Grenzen des Spiels erreicht sind, sind auch die Grenzen der als-ob-Einstellungen erreicht.

Wichtig an dieser Analyse ist auch, dass Diskutanten von Verschwörungstheoretikern zunächst als Mitspieler behandelt werden, die in die Regeln der Fiktion eingeweiht sind. Der Ärger und die Ungeduld gegenüber insistentem Verweisen auf Ungereimtheiten sind aus dieser Perspektive sehr verständlich. Für Verschwörungstheoretiker ist ein Verharren auf Detailfragen ein Regelbruch. Diskutanten, die zu lange auf bestimmten kleinteiligen Nachteilen der Verschwörungshypothese bestehen, sind wortwörtlich Spielverderber. Wie oben bereits angemerkt, geht es Verschwörungstheoretikern nicht um eine präzise Erklärung eines Ereignisses, sondern um die präzise Erklärung eines Ereignisses *im Spiel*. Für diesen Zweck ist es unnötig und oft hinderlich, eine zu detaillierte Hypothese zu formulieren. Genau wie Hacker in einem Film nicht wirklich einen Computer hacken müssen, müssen Verschwörungstheoretiker nicht wirklich eine wissenschaftlichen Standards genügende Theorie generieren. Die Theorie muss funktionieren, als ob sie diesen Standards genüge. Aber eine Requisite ist eben nicht echt. Und wer sich darüber echauffiert, dass in einem Gangsterfilm keine echten Waffen gefeuert werden, hat die Kategorie der Fiktion missverstanden. Dieser Aspekt hat Konsequenzen für unseren Umgang mit Verschwörungstheorien. Ich werde ihn weiter unten wieder aufgreifen (Abschnitt 5).

Bisher hat sich gezeigt: Ein narratives Modell kann sowohl die Fehler der bestehenden Debatte elegant auffangen als auch einige der speziel-

len Eigenschaften des verschwörungstheoretischen Diskurses besonders gut erklären. Bevor ich auf die Frage nach unserem gesellschaftlichen Umgang mit Verschwörungstheorien zu sprechen komme, möchte ich noch auf eine besondere Ergänzung des narrativen Modells eingehen.

4.3 Safewords und Metakognitiver Irrtum

Ein Verdacht, der gegenüber narrativen Modellen bestehen könnte, ist, dass sie die Selbstzuschreibungen von Verschwörungstheoretikern falsch darstellen. Denn wenn man Menschen, die an Verschwörungstheorien glauben, fragt, ob sie die relevanten Inhalte wirklich glauben, würden sie diese Frage vermutlich bejahen. Und auch wenn wir mehrmals nachhaken, würde sich an dieser Selbstzuschreibung wohl nichts ändern. Zumindest Verschwörungstheoretiker selbst scheinen also anzunehmen, dass ihre Einstellungen Überzeugungen, nicht als-ob-Überzeugungen sind.

Man könnte eine solche Insistenz seitens eines Verschwörungstheoretikers nun wieder als Insistenz im Spiel betrachten. Jedoch sind Spiele meist mit Hintertüren ausgestattet, die Übergang zu einer Metaebene erlauben. Wenn der Ritter zu überzeugend gekrümmt am Boden liegt, muss es möglich sein zu fragen: „Spielst du jetzt?“ oder „bist du jetzt wirklich wütend?“. Diese Fragen und ihre Antworten werden dann nicht wieder als Teil des Spiels verstanden. Es ist aber fraglich, ob derlei „Safewords“ im Verschwörungsdiskurs existieren. Dass der Verschwörungsdiskurs nicht klar festlegt, wo die Grenzen des Spiels verlaufen, liegt in einer offensichtlichen Weise begründet, in der er sich von Spiel und Rezeption von Fiktionen unterscheidet: Spieler:innen und Rezipient:innen von Fiktionen wissen in der Regel, dass sie sich in einer Fiktion befinden. Verschwörungstheoretiker scheinen dies in der Regel nicht zu wissen. Wie erklärt das narrative Modell diesen Unterschied?

Es wäre eine unbeholfene und defizitäre Definitionen nahe Lösung, Verschwörungstheoretikern zu unterstellen, sie könnten nicht zwischen Fiktion und Wirklichkeit unterscheiden (cf. Groh 2001, 37). Diese Lösung widerspricht zudem dem Grundgedanken eines narrativen Modells. Denn wer nicht zwischen Fiktion und Wirklichkeit unterscheiden kann, der *glaubt*, dass fiktionale Inhalte real sind. Die Grundidee narrativer Modelle ist aber genau, dass Verschwörungstheoretiker keine Überzeugungen über Verschwörungshypothesen haben. Narrativen Modellen steht eine weitaus elegantere Lösung zur Verfügung: Wenn Verschwörungstheoretiker darauf beharren, dass sie wirklich der Überzeugung sind, eine Verschwörung erkläre ein Ereignis, dann unterläuft ihnen ein *metakognitiver Irrtum*, d.i. sie irren

sich über ihre eigenen mentalen Zustände. Sie halten ihre als-ob-Überzeugung fälschlicherweise für eine echte Überzeugung.

Dieser Vorschlag passt ohnehin gut zum Grundgedanken narrativer Modelle. Metakognitive Fehler unterlaufen uns häufig. Wir halten Bedürfnisse für Wünsche und Hoffnungen für Überzeugungen. Dabei spielt oft eine Form von Spiel eine Rolle. Wenn ich meine allgemeine Aufregung fälschlicherweise für große Verliebtheit halte, dann habe ich mich in etwas „hineingesteigert“. Ich habe meine Gefühle auf theatralische Weise behandelt und so ihre wahre Natur verkannt. Ich habe, in anderen Worten, eine Art Spiel betrieben, in dem ich stärkere oder andere Emotionen hatte, und mich so über die wahre Natur meiner Gefühle geirrt. Spiel und metakognitiver Irrtum gehen also typischerweise einher.

Einen zumindest typischen Irrtum unterstellt ein narratives Modell Verschwörungstheoretikern also doch. Wichtig ist dabei allerdings, dass dieser metakognitive Irrtum nicht in die Definition einer Verschwörungstheorie eingebaut werden muss. Eine Binnendiskussion wird zeigen müssen, ob es vorteilhaft ist, den metakognitiven Irrtum definitorisch festzuhalten, oder ihn als separates Modul an die Theorie anzubinden. Ein Grund, Verschwörungstheorien als metakognitiv fehlidentifizierte fiktionale Einstellungen zu definieren ist extensional: Wir können so eine klare Grenze zwischen Rezipient:innen von Fiktionen über Verschwörungen – z. B. den Büchern von Dan Brown – und Verschwörungstheoretikern ziehen. Mir scheint andererseits gerade ein Vorteil eines narrativen Modells darin zu liegen, dass es eine Kontinuität zwischen diesen beiden Phänomenen aufzeigen kann.

5. Popularität und Intervention

Verschwörungsnarrative sind im letzten Jahrzehnt zunehmend ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit gerückt, weil sie an Popularität zu gewinnen scheinen. Ein narratives Modell erklärt die Anziehung, die Verschwörungsnarrative auf uns ausüben, über ihre Erzählbarkeit. Als *homo narrans* (Fisher 1984, Boesch 2009) sind wir dem Geschichtenerzählen als Spezies allgemein zugeneigt. Verschwörungsnarrative erzählen von Themen, die in einer zunehmend ungerechten Welt proportional an Wichtigkeit gewinnen: Widerstand, Zusammenhalt, Machtmissbrauch.

Mit dem Aufstieg großflächiger sozialer Oppositionsbewegungen, die zu eheblichen Teilen aus verschwörungstheoretischem Diskurs schöpfen, wie es zum Beispiel die „Querdenker“-Bewegung tut, ist auch in der Literatur die Frage nach gesellschaftlichen Interventionsmöglichkeiten lauter

geworden. Man kommt nicht umhin zu bemerken, dass besonders die philosophische Debatte, mit ihrer Konzentration auf Generalismus und Partikularismus, einer gewissen allgemeinen Hilflosigkeit hinsichtlich dieser Frage gar nichts hinzuzufügen hat.

Partikularisten schlagen vor, jede Verschwörungstheorie einzeln zu prüfen, sie sozusagen vor das Tribunal der öffentlichen Vernunft zu stellen. Aber dieser Vorschlag scheint maximal naiv. Er bürdet unserer zerbrechlichen öffentlichen Debatte ein epistemisch ungerechtes Arbeitspensum auf und läuft damit auch Gefahr, Minderheiten ungerechtfertigt Repressalien auszusetzen. Müssen jüdische Mitbürger wirklich alle Jahre wieder die These über eine jüdische Weltverschwörung widerlegen? Partikularisten behaupten, man könne einmal widerlegte Verschwörungstheorien auf dem Friedhof der Geschichte begraben lassen. Doch sie schulden uns eine Erklärung darüber, wie dies funktionieren soll, wenn Verschwörungstheorien als Reaktion auf ihre Falsifizierung immer wieder Hilfhypothesen anpassen können („Die NASA widerlegt meine Behauptung? Dann stecken sie eben mit den Verschwörern unter einer Decke!“).¹³

Der Generalismus schneidet nicht besser ab. Verschwörungstheorien sind in der Öffentlichkeit immer noch generalistisch stigmatisiert. Sie werden nicht ernst genommen, ihre Vertreter:innen und deren Belange gerne mit dem Unwort „Schwurbler“ abgetan. Diese Tendenz, heterodoxe Ansätze von vornherein aus dem Diskurs auszuschließen, hat in den letzten Jahren zu einer deutlichen Polarisierung geführt – zu einer sichtlichen Radikalisierung heterodox gesonnener Mitbürger und zu einer politisch geradezu unangenehmen Verhärtung der orthodoxen Meinungen darüber, was gut und richtig ist.

Es wiederholt sich also hinsichtlich des gesellschaftlichen Umgangs mit Verschwörungsnarrativen das in diesem Aufsatz mehrfach zutage getretene Bild der Unzulänglichkeit beider in der bestehenden philosophischen Literatur gängiger Theorieformate.

13 Eine Gutachter:in weist richtigerweise darauf hin, dass Dentith (2018, 218 ff.) einen auf Forschungsgemeinschaften basierenden Lösungsvorschlag für das Problem des Arbeitspensums vorschlägt. Laut Dentith sollten wir Verschwörungstheorien in demokratisch organisierten Forschungsgruppen auf den Zahn fühlen. Der Vorschlag löst aber nicht das Problem, dass Verschwörungstheorien immer wieder Hilfhypothesen anpassen und somit auch Forschungsgemeinschaften langfristig blockieren können.

Ein narratives Modell, so scheint mir, ist nicht ganz so hilflos. Zualererst verortet es Verschwörungsnarrative anders im gesellschaftlichen Diskurs. Es nimmt nicht an, dass Verschwörungsnarrative innerhalb der Praxis des Verhandelns von Gründen erzählt werden. Damit vermögen es narrative Modelle, die naive Vorstellung abzulegen, man könne Verschwörungstheoretikern ihre Geschichten mit rationalen Argumenten gleichsam aus dem Geiste diskutieren.

Wie oben erwähnt, ist es aus der Perspektive narrativer Modelle plausibler, Verschwörungsnarrative als kulturelle Artefakte anzusehen, die allgemein Motive der Heterodoxie aufrufen. Als Geschichten transportieren sie so oft wichtige Informationen über die Belange systematisch vernachlässigter Teile der Bevölkerung. Wir können diese Motive aufnehmen, ohne ihre Vehikel als rational oder irrational charakterisieren zu müssen. Wenn wir das Pochen von Verschwörungstheoretikern auf Gründe und Beweise als spielimmanent verstehen, können wir zudem Polarisierung vermeiden, indem wir nicht mit einer echten, nicht-spielimmanenten Replik reagieren. Solche Repliken verärgern Verschwörungstheoretiker, verhärten die Fronten (und verhindern, dass ein Spiel als solches (an)erkannt wird). Der primäre Zweck eines narrativen Sprechaktes ist es, Gehör zu finden. Der Zweck eines Narratives ist es, seine Motive zu transportieren. Wir sollten Verschwörungstheoretiker ihre Geschichten also auserzählen lassen. Der Partikularismus muss dies als Akt epistemischer Evaluierung verstehen und bürdet damit Minderheiten Aufgaben auf, die sie nicht verrichten sollten. Narrative Modelle verstehen den Akt des Zuhörens nicht im Raum der Gründe, und zwingen damit niemandem ermüdende Diskussionen auf.

Intervention besteht laut narrativen Modellen nicht in der Widerlegung von Verschwörungsnarrativen. In der Tat erklären narrative Modelle, warum der Versuch, Verschwörungsnarrative zu entkräften bisher so erfolglos gewesen ist: Ein Narrativ entkräften zu wollen, ist schlicht ein Kategorienfehler. Geschichten gehorchen nicht den Normen der Vernunft. Stattdessen sollten wir aktiv in den Kulturprozess der Erzählung eingreifen, und zwar überall dort, wo sich Motive oder „Subplots“ eingeschlichen haben, die menschenverachtendes oder reaktionäres Gedankengut transportieren. Ein in mehreren Bereichen der Gesellschaft zunehmend sichtbares Problem ist, dass reaktionäre und ultrakonservative Positionen unbemerkt heterodoxe Weltbilder infiltriert haben und nun als parasitäre Trittbrettfahrer das Momentum berechtigter heterodoxer Bewegungen ausnutzen, um breitere gesellschaftliche Zustimmung zu finden. Die Heterodoxie wird so ein Inku-

bator für radikale, einer freien und gerechten Gesellschaft entgegenstehende Ideen. Die Engführung dieser Ideen und gerechtfertigter Zweifel an orthodoxen Vorstellungen kann aber nicht durch rationalen Diskurs aufgetrennt werden. Denn die Infiltration findet auf narrativer Ebene statt, indem Motive und Symbole verknüpft, Erzählstränge mit Subnarrativen aufgeladen werden – indem heterodoxe und reaktionäre Elemente also förmlich zu einer Sinneinheit verschmelzen. Diesen Tendenzen kann folgerichtig auch nur auf narrativer Ebene begegnet werden. Einerseits bedeutet dies, die traditionellen Geschichten über Verschwörung(en) neu zu erzählen, indem man ihr heterodoxes Potential beibehält, aber etwaige negative Motive und Erzählstränge entfernt. Andererseits bedeutet es, in bestehende Erzählungen einzugreifen und sie in Richtungen zu lenken, in denen sie weniger Schaden anrichten.

Diese Vorschläge sind freilich generisch. Ihre konkrete Ausgestaltung wird unter die Aufgaben des hier motivierten Forschungsprogramms fallen. Ein solches Forschungsprogramm wird sich interdisziplinärer Ressourcen bedienen müssen – zu nennen sind hier insbesondere Ansätze aus der Literaturwissenschaft und der Soziologie, aber auch bereits bestehende Forschung aus der Linguistik, zum Beispiel die Analyse verschwörungstheoretischen Diskurses in Römer (2021), Belosevic (2020), Hannken-Illjes (2019), Stumpf/Römer (2018) und Breil/Römer/Stumpf (2018). Erst so wird sich ein vollständiges narratives Modell von Verschwörungstheorien entwerfen lassen.¹⁴

Literatur

- Abalakina-Paap, Marina, Stephan, Walter G., Craig, Traci, und Gregory, Larry. 1999. „Beliefs in Conspiracies“. *Political Psychology* 20 (3): 637–47B. <https://doi.org/10.1111/0162-895X.00160>
- Arnold, Gordon B. 2008. *Conspiracy Theory in Film, Television and Politics*. Westport, Connecticut: Praeger.
- Anton, Andreas, Schetsche, Michael, und Walter, Michael K. 2014. „Wirklichkeitskonstruktion zwischen Orthodoxie und Heterodoxie – zur Wissenssoziologie von Verschwörungstheorien“. In *Konspiration*, herausgegeben von Andreas Anton, Michael Schetsche und Michael K. Walter, 9–25. Wiesbaden: VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-19324-3>

¹⁴ Vielen Dank an Myriam Stihl und zwei anonyme Gutachter:innen, deren Kommentare unabdingbar für die Verbesserung dieses Aufsatzes gewesen sind.

- Anton, Andreas & Amlinger, Carolin & Pause, Johannes & Spiegel, Simon & Nitzke, Solvejg. (2020). Forum Verschwörungstheorien als narratives Phänomen. *Zeitschrift für Fantastikforschung*. <http://dx.doi.org/10.16995/zff.3415>
- Bale, Jeffrey M. 2007. „Political paranoia v. political realism: on distinguishing between bogus conspiracy theories and genuine conspiratorial politics“. *Patterns of Prejudice* 41(1): 45–60. <https://doi.org/10.1080/00313220601118751>
- Basham, Lee. 2018. „Conspiracy Theory Particularism, Both Moral and Epistemic, Versus Generalism“. In *Taking Conspiracy Theories Seriously*, herausgegeben von Matthew Dentith, 39–58. London: Rowman and Littlefield.
- Basham, Lee. 2001. „Living with the Conspiracy“. *The Philosophical Forum* XXXII (3): 265–280. <https://doi.org/10.1111/0031-806X.00065>
- Belosevic, Milena. 2020. „Was steckt denn nun wirklich hinter diesem Impfbzwang? Sprachliche Konstruktion der Impfverschörung in der Debatte über die Masernimpfpflicht in Deutschland“. *tekst i diskurs – text und diskurs* 13: 149–169. <https://doi.org/10.7311/tid.13.2020.10>
- Boesch, Ernst E. 2009. „Homo Narrator – der erzählende Mensch. Erzählen– Was, Wem, Wozu?“ In *Wissen/Nichtwissen*, herausgegeben von Hugo Schmale, Marianne Schuller, und Günther Ortman, 273 – 306. Unter Mitwirkung von Dr. Reingard Kess. München: Wilhelm Fink
- Breil, Laura, Römer, David und Stumpf, Sören. 2018. „Das weltweite Wetter-Projekt Chemtrails ist, und darüber herrschen wohl kaum Zweifel, ein Multimilliarden-Dollar-Unternehmen. Argumentationsmuster innerhalb der Chemtrail-Verschörungstheorie“. *Aptum. Zeitschrift für Sprachkritik und Sprachkultur* 14: 239–258. https://doi.org/10.46771/9783967691603_4
- Clarke, Steve. 2002. „Conspiracy Theories and Conspiracy Theorizing“. *Philosophy of the Social Sciences* 32(2): 131–150. <https://doi.org/10.1177/0049310320020>
- Coady, David. 2007. „Are Conspiracy Theorists Irrational?“ *Episteme* 4(2): 193–204. <https://doi.org/10.3366/epi.2007.4.2.193>
- Coady, David. 2006. „An Introduction to the Philosophical Debate about Conspiracy Theories“. In *Conspiracy Theories: The Philosophical Debate*, herausgegeben von David Coady, 1–11. Ashgate. <https://doi.org/10.4324/9781315259574>
- Dentith, Matthew. 2019. „Conspiracy theories on the basis of the evidence“. *Synthese* 196 (6): 2243–2261. <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1532-7>
- Dentith, Matthew. 2016. „When Inferring to a Conspiracy Might be the Best Explanation“. *Social Epistemology*: 1–20. <https://doi.org/10.1080/02691728.2016.1172362>
- Dentith, Matthew R. X. 2014. *The Philosophy of Conspiracy Theories*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137363169>
- Drinkwater, Ken, Dagnall, Neil, und Parker, Andrew. 2012. „Reality testing, conspiracy theories and paranormal beliefs“. *Journal of Parapsychology* 76(1): 57–77. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.00942>

- Fisher, Walter R. 1984. „Narration as a Human Communication paradigm: The Case of Public Moral Argument“. *Communication Monographs* 51: 1–20 <https://doi.org/10.1080/03637758409390180>
- Goertzel, Ted. 1994. „Belief in Conspiracy Theories“. *Political Psychology* Vol. 15, No. 4: 731–742. <https://doi.org/10.2307/3791630>
- Groh, Dieter. 1999. „Die verschwörungstheoretische Versuchung oder: Why do bad things happen to good people?“ In *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*, herausgegeben von Dieter Groh, 267–305. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Groh, Ruth. 2001. „Verschwörungstheorien und Weltdeutungsmuster. Eine anthropologische Perspektive“. In *Verschwörungstheorien: anthropologische Konstanten historische Varianten*, herausgegeben von Ute Caumanns und Mathias Niendorf, 37–45. Osnabrück: Fibre.
- Hagen, Kurtis. 2018. „Conspiracy theorists and monological belief systems“. *Argumenta* 3(2): 303–326. <https://doi.org/10.23811/57.arg2017.hag>.
- Hannken-Illjes, Kati. 2019. „Und siehe da, es gab Ermessensspielräume. Argumentatives Erzählen – Erzählendes Argumentieren“. *LiLi. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 49: 29–49. <https://doi.org/10.1007/s41244-019-00122-6>
- Harris, Keith. 2018. „What’s Epistemically Wrong with Conspiracy Theorising?“ *Royal Institute of Philosophy Supplement* 84: 235–257. <https://doi.org/10.1017/S1358246118000619>
- Heins, Volker. 2005. „Nachdenken über Verschwörungstheorien“. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 2. Jg., Heft 2: 135–144.
- Hofstadter, Richard. 1965. *The Paranoid Style in American Politics, and Other Essays*. New York: Knopf.
- Ichino, Anna & Räikkä, Juha. 2021. „Non-Doxastic Conspiracy Theories“. *Argumenta* 7, 1: 247–263. <https://doi.org/10.14275/2465-2334/20200.ich>
- Ichino, Anna. 2020. „Superstitious Confabulations“. *Topoi* 39 (1): 203–217. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9620-y>
- Jensen, Tom. „Democrats and Republicans differ on conspiracy theory beliefs“, 2. April 2013. <https://www.publicpolicypolling.com/polls/democrats-and-republicans-differ-on-conspiracy-theory-beliefs/>
- Keeley, Brian L. 1999. „Of Conspiracy Theories“. *The Journal of Philosophy* 96(3): 109–126. <https://doi.org/10.2307/2564659>
- Kendrosky, Paul. 2015. „An Engineering Theory of the Volkswagen Scandal“. *The New Yorker*, 16. Oktober 2015. <https://www.newyorker.com/business/currency/an-engineering-theory-of-the-volkswagen-scandal>
- Lakatos, Imre. 1989. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621123>
- Levy, Neil. 2007. „Radically Socialized Knowledge and Conspiracy Theories“. *Episteme* 4(2): 181–192. <https://doi.org/10.3366/epi.2007.4.2.181>

- Maaz, Hans 2001. „Zur Psychodynamik von Verschwörungstheorien. Das Beispiel der deutschen Vereinigung“. In *Verschwörungstheorien. Anthropologische Konstanten, historische Varianten*, herausgegeben von Ute Caumanns und Mathias Niendorf, 31–45. Osnabrück: Fibre.
- Mandik, Pete. 2007. „Shit Happens“. In *Episteme* 4(2): 205–218. <https://doi.org/10.3366/epi.2007.4.2.205>
- Martínez, Matías und Michael Scheffel. 2020. *Einführung in die Erzähltheorie*. 11. erweiterte und aktualisierte Auflage. München: Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406705243>
- Meyer, Kim. 2018. *Das konspirologische Denken. Zur gesellschaftlichen Dekonstruktion der Wirklichkeit*. Weilerswist: Velbrück. <https://doi.org/10.5771/9783845292434>
- Pfahl-Traughber, Armin. 2002. „Bausteine zu einer Theorie über Verschwörungstheorien“. In *Verschwörungen. Theorie – Geschichte – Wirkung*, herausgegeben von Helmut Reinalter, 30–44. Innsbruck: Studien-Verlag.
- Pigden, Carl. 1995. „Popper Revisited, or What Is Wrong With Conspiracy Theories?“ In *Philosophy of the Social Sciences* 25(1): 3–34. <https://doi.org/10.1177/004839319502500>
- Pipes, Daniel. 1998. *Verschwörung. Faszination und Macht des Geheimen*. München: Gerling-Akademie-Verlag.
- Popper, Karl. 1992. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band 2. 7. Aufl. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Römer, David. 2021. „Verschwörungstheorien als argumentative Narrative“. *Zeitschrift fuer Literaturwissenschaft und Linguistik* 51: 281–298. <https://doi.org/10.1007/s41244-021-00202-6>
- Seidler, John David. 2016. *Die Verschwörung der Massenmedien. Eine Kulturgeschichte vom Buchhändler-Komplotz bis zur Lügenpresse*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839434062>
- Solomon, Dan. 2018. „Alex Jones Lawyers Argue That No Reasonable Person Would Believe What He Says“. *Texas Monthly*, 31. Juli 2018. <https://www.texasmonthly.com/news-politics/alex-joness-attorneys-defamation-suit-argue-no-reasonable-person-believe-says/>
- Solomon, Dan. 2017. „The Alex Jones Show“. *Texas Monthly*, 18. Juni 2017. <https://www.texasmonthly.com/articles/alex-jones-show/>
- Stokes, Patrick. 2018. „Conspiracy theory and the perils of pure particularism“. In *Taking Conspiracy Theories Seriously*, herausgegeben von Matthew Dentith, 25–37. London: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Stumpf, Sören/Römer, David. 2018. „Sprachliche Konstruktion von Verschwörungstheorien. Eine Projektskizze“. *Muttersprache* 128: *Gesellschaft für deutsche Sprache*: 394–402.

- Sunstein, Cass R. & Vermeule, Adrian. 2009. „Conspiracy Theories: Causes and Cures“. In *Journal of Political Philosophy* 17(2): 202–227. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2008.00325.x>
- Szekely Peter & Singh Kanishka. 2021. „Connecticut judge finds Jones liable in lawsuit over school shooting denial“. *Reuters*. 16. November 2021. <https://www.reuters.com/world/us/conspiracy-theorist-jones-found-guilty-by-default-us-school-shooting-defamation-2021-11-15/>
- Waldersee, Victoria. 2021. „VW culture to blame for silence over emissions scandal, ex-manager says in trial“. *Reuters*. 23. September 2021. <https://www.reuters.com/business/autos-transportation/vw-culture-blame-silence-over-emissions-scandal-ex-manager-says-trial-2021-09-23/>
- Walton, Kendall L. 1990. *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Harvard University Press.
- Walton, Kendall L. 1978. „Fearing fictions“ In *Journal of Philosophy* 75 (1):5–27. <https://doi.org/10.2307/2025831>
- Ward, Charlotte & Voas, David. 2011. „The Emergence of Conspiratority.“ In *Journal of Contemporary Religion* 26.1: 103–121. <https://doi.org/10.1080/13537903.2011.539846>
- Winter, Hannah, Gerster, Lea Helmer, Joschua und Baaken, Till. 2021. „Disinformation Overdose: A study of the Crisis of Trust among Vaccine Sceptics and Anti-Vaxxers“ Institute for Strategic Dialogue. <https://www.isdglobal.org/wp-content/uploads/2021/07/Disinformation-Overdose3.pdf>
- Wood, Michael J., Douglas, Karen M. und Sutton, Robbie M. 2012. „Dead and Alive: Beliefs in Contradictory Conspiracy Theories“. In *Social Psychology and Personality Science* 3.6: 767–773. <https://doi.org/10.1177/1948550611434786>

Die Verschwörungserzählung als profanisierete Hinterwelt

The Conspiracy Narrative as a Profaned Backworld

VIET ANH NGUYEN DUC, DARMSTADT

Zusammenfassung: Geht es um die Frage, welche Faktoren zur Akzeptanz und Verbreitung von Verschwörungserzählungen beitragen, so verweist die Forschungsliteratur zur Erklärung oft auf sehr allgemeine Bedürfnisse, die in der Regel als anthropologische Gegebenheiten aufgefasst werden, wie etwa das Bedürfnis nach Sinngebung und Orientierung. Der vorliegende Artikel weist auf die möglichen Probleme einer anthropologischen Verkürzung der Sachlage bei solchen Erklärungsansätzen hin und formuliert einen genealogischen Ansatz, der es erlaubt, jene Bedürfnisse, die den Verschwörungsglauben begünstigen, als Resultat eines historisch voraussetzungsreichen Subjektivierungsprozesses zu begreifen. Zur Beschreibung jenes Prozesses werden in Auseinandersetzung mit Nietzsches *Genealogie der Moral* insbesondere die Motive des Ressentiments und der Schuld als Triebkräfte herangezogen, die insbesondere unter säkularen Bedingungen Projektionsweisen befördern, auf denen Verschwörungserzählungen beruhen.

Schlagwörter: Genealogie, Ressentiment, Schuld, Verschwörungserzählung, Christentum.

Abstract: When it comes to the question of what factors contribute to the acceptance and spread of conspiracy narratives, the research literature often refers to very general needs for explanation, which are usually conceived as anthropological conditions, such as the need for meaning and orientation. This article points out the possible problems of an anthropological reduction of the facts in such explanatory approaches and formulates a genealogical approach that allows us to understand those needs that foster conspiracy belief as the result of a historically preconditioned process of subjectivation. In order to describe this process, Nietzsche's *Genealogy of Morality* is used as the driving force behind the motifs of resentment and guilt, which, espe-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



cially under secular conditions, promote the modes of projection on which conspiracy narratives are based.

Keywords: genealogy, resentment, guilt, conspiracy narrative, Christianity.

Einleitung

Die neuere Literatur zum Thema der Verschwörungstheorien bzw. -erzählungen¹ hat sich inzwischen wiederholt von der vermutlich auch heute noch recht verbreiteten Vorstellung abgewandt, dass vorwiegend Personen mit einer psychischen Erkrankung an Verschwörungserzählungen glauben würden, wozu etwa in den 60er Jahren Richard Hofstadter in seinem einflussreichen Aufsatz *The paranoid style in American politics* angeregt hatte, und weist stattdessen oft auf allgemeine geteilte Dispositionen hin, die uns für solche Erzählungen anfällig machen (vgl. Butter 2018, 103; Micher 2019, 14). Zwar kann mit einem solchen entpathologisierenden Ansatz nun überhaupt der Tatsache Rechnung getragen werden, dass Verschwörungserzählungen ja nicht nur von Menschen mit psychischen Störungen, sondern auch sehr häufig von gewöhnlichen Leuten geteilt werden. Gleichwohl können sich hierbei wiederum andere Probleme stellen, etwa wenn man jene Dispositionen, von denen die neuere Forschung ausgeht, in eine anthropologische Richtung hin interpretiert, als wären sie Teil der menschlichen Natur. Damit läge nämlich der Schluss nahe, Verschwörungserzählungen seien immer schon Teil der menschlichen Geschichte gewesen. Dieses Problem einer anthropologischen Verkürzung der Sachlage hat in der „frühen Forschung“ bestanden, wie Michael Butter (2018, 140) in seiner Studie zum Thema Verschwörungserzählungen bemerkt, und besteht, wie es scheint, auch in neueren Auseinandersetzungen mit dem Thema, wenn beispielsweise der „Mensch“ aus evolutionsbiologischer Sicht als „Verschwörungswesen“ (Bartoschek 2019) bestimmt wird, um die Bereitschaft für Verschwörungserzählungen zu erklären, oder, um ein anderes Beispiel anzugeben, wenn davon die Rede ist, dass wir „alle“ „in uns Eigenschaften“ „tragen“ würden, „die den

1 Ich verwende im Folgenden beide Ausdrücke synonym. Eine detaillierte Aufarbeitung und Analyse der in der Forschung verwendeten Ausdrücke, zu denen neben den genannten auch Ausdrücke wie „Verschwörungsideologie“ oder „Verschwörungsmythos“ etc. gehören, findet sich in dem Beitrag von Luy et al. (2020).

Glauben an Verschwörungserzählungen begünstigen – auch wenn wir dies oft nicht wahrhaben wollen“ (Nocun 2020, 32).

Das mag nun entweder damit zu tun haben, dass auch in der aktuellen Debatte weiterhin anthropologische Überzeugungen vertreten werden, oder dass den jeweiligen Autor*innen die anthropologischen Implikationen ihrer Sprache nicht bewusst sind; eine explizite Distanzierung von solchen anthropologischen Theoremen bleibt jedenfalls in aller Regel aus. Das scheint mir unter anderem einen sachlichen Grund zu haben: Würde man beispielsweise die These vertreten, dass jene „Eigenschaften“, die eben „den Glauben an Verschwörungserzählungen begünstigen“, *nicht* zu allen Zeiten die Gleichen wären – was eine klare Abgrenzung von einem anthropologischen Verständnis bedeuten würde –, so müsste man im Umkehrschluss die These vertreten, dass eben jene „Eigenschaften“ historisch erwachsen sind, also im Zusammenspiel mit jeweiligen historischen und kulturellen Umständen. Gerade eine solche Perspektive kann allerdings aus konzeptionellen Gründen nicht eingenommen werden, wenn die verwendeten Begriffe an experimentell überprüfbaren Theoremen orientiert sind, wie es etwa in der psychologischen Forschung oft der Fall ist oder auch bei geisteswissenschaftlichen Beiträgen, die sich auf die psychologische Forschung beziehen. Besonders prägnant lässt sich dies an dem Begriff der Verschwörungsmentalität demonstrieren, welcher in der psychologischen Forschung so konzeptualisiert ist, dass man den Grad der Verschwörungsmentalität bei Personen auch empirisch über Fragebögen auswerten kann (vgl. Baier 2020; Imhoff 2014). So bezeichnet der Begriff lediglich die Disposition, oder wie Roland Imhoff erläutert, „eine bestimmte Geisteshaltung“ einer Person, an Verschwörungserzählungen zu glauben, die mehr oder weniger stark ausgeprägt sein kann (Imhoff 2020, 97). Eine historisch-kulturelle Dimension, wie man es beim Begriff der Mentalität vermuten könnte, weist er aber nicht auf, schließlich würde es dann darum gehen müssen, historisch erwachsene Phänomene, die jenseits des unmittelbar empirisch Messbaren liegen, zu deuten.

Im Folgenden wird es mir darum gehen, eine an Nietzsche orientierte, genealogische Perspektive auf das Phänomen des Verschwörungsglaubens² zu formulieren, die die spezifischen Bedürfnisse bzw. die psychologische Disposition, die uns für den Verschwörungsglauben anfällig machen, nicht als gegeben annimmt, sondern diese als Resultat eines historisch vorausset-

2 Unter „Verschwörungsglauben“ verstehe ich, wie auch der Wortsinn bereits nahelegt, lediglich den Glauben an Verschwörungserzählungen.

zungsreichen Subjektivierungsprozesses begreift. Ich werde mich hierzu auf Nietzsches Beschreibung eines auf Ressentiment und Schuldgefühlen beruhenden Subjektivierungsprozesses beziehen und zeigen, wie diese spezifische Form von Subjektivität, die nach Nietzsche vormals im Christentum ihren besonderen Ausdruck gefunden hatte, unter nihilistischen Bedingungen besonders anfällig für Verschwörungserzählungen ist.

Die Grundzüge der hier verfolgten genealogischen Perspektive auf die Thematik der Verschwörungserzählung entfalte ich in vier Abschnitten. Im ersten Abschnitt gehe ich zunächst in methodischer Absicht der Frage nach, welche Bedingungen eine Erklärung des Verschwörungsglaubens mindestens erfüllen muss, damit sie der Spezifik des Phänomens hinreichend gerecht werden kann. Diese Klärung soll dazu dienen, die Zielsetzung des hier verfolgten genealogischen Ansatzes genauer zu präzisieren und von ähnlichen Ansätzen, die ebenfalls historische bzw. kulturelle Voraussetzungen thematisieren, abzugrenzen. Dabei werde ich genauer ausführen, inwiefern anthropologische Erklärungen zu kurz greifen. Im zweiten Abschnitt warne ich vor möglichen Fehldeutungen der von Nietzsche verwendeten Begriffe, die oft eine an menschlichen Intentionen orientierte Lesart nahelegen, wie ich etwa an dem von ihm verwendeten Begriff der Verschwörung demonstriere. Um solche möglichen Fehldeutungen zu vermeiden, schlage ich vor, den von Nietzsche gebrauchten Begriff der Triebkräfte als Leitfaden zur Rekonstruktion des von Nietzsche beschriebenen Subjektivierungsprozesses zu nehmen, da er eine dynamische Komponente aufweist und auf eine strukturelle Ebene abzielt, die unseren Intentionen vorausgeht. In dem dritten Abschnitt wird es darum gehen, diese „Triebkräfte“ genauer zu bestimmen. Ich werde hierbei auf diverse Motive – insbesondere auf das des Ressentiments und das der Schuld – eingehen, die nach Nietzsche wesentlich zur Entstehung von Religionen beigetragen haben. Dabei werde ich zeigen, inwiefern die Denkfiguren bzw. Projektionsweisen, auf denen Verschwörungserzählungen beruhen, durch diese etwa auf Ressentiment und Schuld beruhenden Subjektivierungsweisen vorbereitet werden. In dem vierten Abschnitt werden sodann noch weitere kulturelle Voraussetzungen in Betracht gezogen, die ich in Auseinandersetzung mit Nietzsches Diagnose eines heranahenden Nihilismus herausarbeiten werde. Hiervon ausgehend werde ich abschließend zeigen, inwiefern der Verschwörungsglauben unter säkularen Voraussetzungen besonders attraktiv ist.

1. Zur Frage nach den Ursachen und Funktionen von Verschwörungserzählungen

Angesichts der verbreiteten, mehr oder weniger bewusst vertretenen anthropologischen Erklärungsansätze in der Forschungsliteratur – hierzu werde ich noch einige Beispiele anführen – empfiehlt es sich, zunächst die grundlegende Frage zu stellen, welche Anforderungen eine Erklärung mindestens erfüllen sollte, damit sie dem Phänomen des Verschwörungsglaubens gerecht werden kann. Dazu werde ich einige Probleme thematisieren, die Erklärungsansätze bezüglich des Verschwörungsglaubens haben können.

Ich beginne hierzu mit einer Beschreibung der Art und Weise, wie geschlussfolgert wird, wenn es darum geht, eine mögliche Erklärung für die Akzeptanz bzw. Verbreitung des Verschwörungsglaubens zu finden. In aller Regel benennt man eine Ursache bzw. mehrere „Ursachen“ – z. B. spezifische Bedürfnisse – und bringt sie in einen Zusammenhang mit bestimmten „Funktionen“ von Verschwörungserzählungen, die diesen Bedürfnissen entgegenkommen (siehe Anton 2011, 63 ff.). So spricht beispielsweise Karl Hepfer davon, dass „Verschwörungstheorien“ „ein menschliches Grundbedürfnis“ „bedienen“ würden, insofern „Verschwörungstheorien“ die Funktion erfüllen, „einfache und umfassende ‚Erklärungen‘“ zu „liefern“ und „die Welt klar in Gut und Böse“ zu „teilen“ (Hepfer 2021, 97). Hier wird eine Funktion, die die Verschwörungserzählung erfüllt, auf ein „Grundbedürfnis“ zurückgeführt, – und genau diese Form des Schließens genügt zunächst, um es als eine Erklärung aufzufassen. Ein anderes Beispiel: Christian Metzenthin greift in seinem Aufsatz Arnold Gehlens anthropologische Rede vom Menschen als „biologisches Mängelwesen“ auf, um daraus die menschlichen Bedürfnisse nach „Welterklärung, Sinnstiftung und Orientierung“ abzuleiten (Metzenthin 2019, 12); „Verschwörungstheorien“ würden unter anderem, wie er weiter argumentiert, eine „Entlastungsfunktion“ „bieten“ (Metzenthin 2019, 14), insofern sie dabei helfen würden, die Komplexität der Umwelt zu reduzieren. Auch hier wird exemplarisch die Möglichkeit des Verschwörungsglaubens durch den Hinweis darauf erklärt, dass Verschwörungstheorien Funktionen erfüllen, die spezifischen Bedürfnissen entsprechen.

Wie erwähnt, wird in der Regel nicht nur eine Ursache, sondern es werden viele Ursachen benannt, um die Möglichkeit des Verschwörungsglaubens zu erklären. Genau hieraus können sich nun einige Probleme ergeben, wenn man beispielsweise zu unspezifische Ursachen benennt, die die Eigenschaft haben, auch sehr viele andere Phänomene miterklären zu können. So mag es beispielsweise sein, dass Verschwörungserzählungen die Funk-

tion haben, Identität und Orientierung zu stiften oder auf sehr klare Weise Gut und Böse voneinander zu unterscheiden etc., womit dann spezifische Bedürfnisse befriedigt werden. Gleichwohl wären damit aber auch Phänomene wie das des Nationalismus oder der Religion erklärbar, was bedeutet, dass die Erklärungsansätze unterbestimmt sind und somit der Spezifik des Verschwörungsglaubens nicht gerecht werden können. Diese unspezifischen Formen des Schlussfolgerns scheinen mir insbesondere bei der Benennung von anthropologischen Motiven zu vorzuliegen, da im Grunde genommen alle kulturellen Phänomene auf die *Conditio humana* zurückbezogen werden können. Eine gute Erklärung muss neben sehr allgemeinen Ursachen auch *spezifische Ursachen* angeben können, die den Gegenstand in seiner Spezifik betreffen (Dullstein 2010).

Neben dem Problem, dass zu unspezifische Ursachen angeführt werden können, um den Verschwörungsglauben zu erklären, lässt sich noch eine zweite Problemquelle benennen: wenn der Begriff der Verschwörungserzählung selbst zu *allgemein* ist. Dies kann auf zweierlei Weise der Fall sein. So ist der Begriff zu allgemein gehalten, wenn beispielsweise eine Erzählung bereits dann für eine Verschwörungserzählung gehalten wird, wenn bloß ein Verdachtsmoment einer möglichen Verschwörung in einer Erzählung aufkommt. Butter schlägt deswegen vor, den Begriff der „Verschwörungstheorie“ von dem Begriff der „Verschwörungsgerüchte“ zu unterscheiden, da „Verschwörungstheorien“ im Unterschied zu den Gerüchten in „rein privater Kommunikation“ „ihre Wirkung nicht entfalten“ „können“ (Butter 2018, 140). Verschwörungserzählungen sind demnach an die Voraussetzung einer „wie auch immer gearteten Öffentlichkeit“ gebunden, „in der sie als Text oder Video zirkulieren können“; sie sind somit also auch an „mediale Bedingungen geknüpft“ (ebd.).

Der Begriff der Verschwörungserzählung kann sodann in einem zweiten Sinne zu allgemein sein, wenn man beispielsweise spezielle Ursachen für einen bestimmten Typus von Verschwörungserzählung anführt, aber den Begriff der Verschwörungserzählung auf eine so undifferenzierte Art verwendet, dass er alle Typen von Verschwörungserzählungen meint. Auch das kann dann zu Fehlschlüssen führen. So „befriedigen“, wie Andreas Anton etwa darlegt, „als Erklärung für den Glauben an eine Verschwörung zwischen Außerirdischen und Regierungsbehörden oder an eine gefälschte Mondlandung“ „generelle Thesen einer politischen Entfremdung oder einer allgemeinen Desorientierung in Krisen- oder Umbruchsphasen“ „kaum“ (Anton 2011, 65). Nur, wenn es darum geht, Strukturen von Verschwörungs-

erzählungen zu erklären, die alle oder zumindest viele Verschwörungserzählungen miteinander gemeinsam haben, ist es sinnvoll von Besonderheiten der verschiedenen Typen von Verschwörungserzählungen abzusehen.

Damit wären zwei mögliche Problembereiche benannt, bei denen es zu Vereinseitigungen oder Unklarheiten bei der Interpretation von Ursachen und Funktionen von Verschwörungserzählungen kommen kann. Abschließend möchte ich auf einen dritten Problembereich eingehen, der sich speziell auf den Umgang mit den Kategorien des Bedürfnisses oder der psychologischen Disposition bezieht. Es handelt sich hierbei um sehr grundlegende Kategorien, die oft herangezogen werden, wenn es darum geht, die Neigung zum Verschwörungsglauben zu erklären. Wie bereits angedeutet, werden diese Begriffe in der Diskussion häufig so verwendet, als handle es sich hierbei ausschließlich um anthropologische Größen, und das ist, wie nun ausführlicher gezeigt werden soll, ein Problem.

Beispielsweise stellte in einer früheren Auseinandersetzung der Historiker Rudolf Jaworski fest, dass der „Historiker“ eben auch auf „psychologische Deutungsmuster“ angewiesen sei, fügt aber noch hinzu, dass man bei der Analyse des Verschwörungsglaubens „zwischen psychologischen Dispositionen und Mechanismen auf der einen und historisch-politischen Konstellationen auf der anderen Seite“ klar zu unterscheiden habe. Eine „solche Gegenüberstellung“, so argumentiert er, sei „unverzichtbar, weil damit eine unzulässige, aber immer wieder vorkommende Verwechslung beider Sphären von vornherein ausgeschaltet werden kann.“ (Jaworski 2001, 13–14)

Wie lässt sich nun aber diese starre „Gegenüberstellung“ zwischen Bedürfnissen oder „Dispositionen“ einerseits und historischen, politischen „Konstellationen“ andererseits aufrechterhalten, wenn Bedürfnisse oder „psychologische Dispositionen“ auch in Abhängigkeit zu anderen historischen, kulturellen, politischen etc. Ursachen stehen? Natürlich wird man kaum verleugnen können, dass unsere Bedürfnisse oder „psychologischen Dispositionen“ einen anthropologischen Kern besitzen, doch wird man ebenso wenig abstreiten können, dass Bedürfnisse auch Produkte einer kulturellen, historischen Entwicklung sind und sich in Abhängigkeit von gesellschaftlichen Erwartungen und Anforderungen verändern.

Gerade ein solcher Begriff von Bedürfnis, der auf seine Wandelbarkeit abhebt, fehlt nun aber überraschenderweise selbst bei Autoren, die anthropologische Annahmen kritisieren. So weist etwa Butter, den ich bereits erwähnt habe, explizit die Annahme zurück, dass es sich bei dem Phänomen der Verschwörungserzählung um eine „anthropologische Konstante“ (Butter

2018, 140) handeln würde, und hebt auf die kulturellen Ermöglichungsbedingungen ab, ohne die Verschwörungserzählungen nicht denkbar wären (ebd.). Gleichwohl aber zieht er, wenn es um die Frage geht, warum Menschen an Verschwörungserzählungen glauben, „psychologische Studien“ heran, um die These zu untermauern, dass „Verschwörungstheorien“ „allgemein menschliche Bedürfnisse“ „befriedigen“ würden (106); an anderer Stelle heißt es, „Verschwörungstheorien“ würden einer „zutiefst menschlichen Neigung Ausdruck“ geben, eben „Verbindungen zu sehen, wo gar keine gegeben sind“, also eine „Neigung“, die „evolutionär sinnvoll“, „aber eben auch irreführend“ sei (107). Die Idee, dass es sich bei der Kategorie des Bedürfnisses selbst um eine historische Größe handelt, die eine entscheidende Rolle bei der Entstehung des Verschwörungsglaubens spielen könnte, bleibt hingegen in seinem Buch unberührt.³

Um diese drei hier beschriebenen Problembereiche zu vermeiden, möchte ich die Vorgehensweise folgendermaßen präzisieren. Es wird mir im Folgenden um eine an Nietzsche orientierte genealogische Beschreibung von Ursachen gehen, die plausibel machen soll, warum Verschwörungserzählungen oft die Struktur haben, dass eine Gruppe von böswilligen Verschwörern um ihres eigenen Nutzens willen im Geheimen Ziele verfolgt, die dem Rest der Menschheit schaden. Es geht mir demnach nicht um eine Erklärung spezifischer Verschwörungserzählungen, sondern um eine Struktur, die sehr viele Verschwörungserzählungen gemein haben. Es handelt sich hierbei, wie zu zeigen sein wird, um eine historisch voraussetzungsreiche Projektionsform, die sich mit Nietzsche als Resultat eines spezifischen, auf Ressentiment und Schuld gründenden Subjektivierungsprozesses beschreiben lässt. Die Bedürfnisse oder die psychologische Disposition, die zur Akzeptanz und Verbreitung des Verschwörungsglaubens beitragen, entspringen diesem

3 Ähnliches ließe sich ebenfalls exemplarisch an Armin Pfahl-Traughbers Rede von „Ursachenbündeln“ bezüglich des Verschwörungsglaubens thematisieren, die zunächst eine komplexere Betrachtung der psychologischen Ursachen erwarten lässt, da er hierzu „verschiedene Faktoren“ aufführt, die „sich jeweils“ „in Kombination miteinander“ „bestärken“ (Pfahl-Traughber 2018, 31). Er nennt hierbei „psychologische“, „soziale“ und „politische“ Faktoren, die für die Erklärung der „Akzeptanz von Verschwörungsideologien“ heranzuziehen seien, und verweist, was die „psychologischen Faktoren“ betrifft, auf das Konzept der „Verschwörungsmentalität“. Genau dieses Konzept basiert, wie bereits einleitend schon erwähnt, auf methodischen Prämissen der empirischen Forschung, die eine historische Interpretation jener „psychologischen Faktoren“ gar nicht angemessen durchzuführen erlauben.

noch näher zu bestimmenden Subjektivierungsprozess. Ich werde die Erklärung für die Akzeptanz bzw. Verbreitung des Verschwörungsglaubens dabei so pointieren, dass ersichtlich wird, inwiefern sich die Motivation zum Verschwörungsglauben etwa vom religiösen Glauben unterscheidet.

Ich möchte hervorheben, dass es mir nachfolgend nicht darum gehen wird, anthropologische Motive zu widerlegen, sondern ihren Vereinseitigungen zu entgehen. Wenn von anthropologischen Motiven die Rede sein wird, dann nicht, weil etwa ein Phänomen auf eine anthropologische Konstante zurückgeführt werden soll, sondern nur, weil diese Motive eine erste vage Annäherung an das Phänomen erlauben.

2. Nietzsches Begriff der Verschwörung

Da es nun darum gehen soll, Nietzsches genealogische Betrachtungen zur Erklärung des Verschwörungsglaubens heranzuziehen, ist es von Vorteil, zunächst mit einer methodischen Vorbemerkung bezüglich seiner Sprache einzusteigen, um mögliche Missverständnisse auszuräumen. Denn seine Begriffe, wie etwa der Begriff der ‚Heerde‘ oder des Seiltänzers haben oft nicht nur einen wertenden, sondern auch einen metaphorischen Sinn, was zu irreführenden Lesarten führen kann, insbesondere dann, wenn man Nietzsches Analysen einen intentionalen Sinn beilegt, so als ginge es um Personen und ihre Absichten. Diese metaphorischen Elemente seines Begriffsgebrauchs spielen für das Verständnis seiner Philosophie zweifellos eine zentrale Rolle, sie sollen nachfolgend aber ausgeblendet werden, da seine genealogischen Analysen lediglich daraufhin gelesen werden sollen, wie sie zum Verständnis der Entstehung des Verschwörungsglaubens und seiner Verbreitung beitragen können. Dazu ist es nötig, seine Begriffe nicht in einem intentionalen Sinn zu lesen, so als liege der Fokus auf bestimmten Personen und ihren Absichten, sondern sie als strukturelle Kategorien zu nehmen, mit denen Nietzsche historische Verläufe diagnostiziert; ansonsten ließen sich seine historischen Diagnosen kaum angemessen begreifen.

Als Beispiel für die Sorten von Begriffen, die eine irreführende Lesart nahelegen könnten, lässt sich der Begriff der „Verschwörung“ anführen, den Nietzsche gelegentlich gebraucht.⁴ So spricht Nietzsche etwa im „Antichrist“, einer seiner polemischsten Schriften, vom „Kreuz als Erkennungszeichen für

4 Im Übrigen stand der Begriff der Verschwörungstheorie, wie wir ihn heute verstehen, zu Zeiten Nietzsches noch nicht zur Verfügung. Seine moderne, abwertende Prägung erhielt er erst von Karl Popper (2003, 112; vgl. Butter 2018, 142).

die unterirdischste *Verschwörung*, die es je gegeben hat, — gegen Gesundheit, Schönheit, Wohlgerathenheit, Tapferkeit, Geist, Güte der Seele, gegen das Leben selbst“ (Nietzsche 1988a, 252).

Freilich könnte diese Passage selbst als eine antichristliche Verschwörungserzählung gelesen werden, so als wäre hier von einer tatsächlich geplanten Verschwörung die Rede, die sich aufdecken und beenden ließe, indem man etwa alle Verschwörer gefangen nehmen würde, was dann einer Befreiung des ‚gesunden‘ und ‚schönen‘ ‚Lebens‘ gleichkäme. Dann aber würde es sich um einen irreführenden Schluss handeln, der sich kaum mit Nietzsches Beschreibung der Herrschaft einer von Ressentiment bestimmten Subjektivität, auf die ich noch ausführlicher eingehen werde, verbinden ließe; denn hiermit ist ein strukturelles Problem benannt, das sich nicht durch die Beseitigung von Personen, also den Verschwörern beheben lässt. Außerdem impliziert der Begriff der Verschwörung eine Minderheit, was ebenfalls irreführend ist, da Nietzsche bei seiner Kritik der christlichen Moral eben eine Mehrheit im Blick hat, nämlich die dominierende „Heerden-Moral“ (1988b, 123) als Moral der Mehrheit. Es handelt sich bei dem Ausdruck der Verschwörung viel eher um eine dramaturgische Zuspitzung, die allerdings, wie es auch bei vielen anderen Begriffen der Fall ist, die Komplexität seiner Machtanalysen unterläuft.

Ein geeigneter Ausdruck, der Nietzsches Analyseebene auf eine weniger missverständliche Weise benennt, stellt sein Begriff der „Triebkräfte“ dar, da die Rede von „Triebkräften“ nicht auf Personen und ihre Absichten abzielt, sondern eher auf eine uns bestimmende Struktur, die unseren mentalen Absichten vorausgeht. So spricht Nietzsche etwa in dem Aphorismus „Religion und Regierung“ von „religiösen Triebkräften“ (1988c, 303) und meint damit eine bestimmte Disposition, sich mit den bestehenden Verhältnissen zu arrangieren, selbst dann, wenn sie nicht hinnehmbar sind. Diese „Triebkräfte“ halten demnach die gesellschaftliche Ordnung zusammen; deshalb seien Regierungen eben auf die „Ausbeutung“ jener „religiösen Triebkräfte“ angewiesen und würden sich Nietzsche zufolge, wenn sie entscheiden könnten, „ob die Religion zu erhalten oder zu beseitigen sei“, „sich“ „höchst wahrscheinlich [...] immer für die Erhaltung der Religion entscheiden“ (ebd.). Möglichen Unruhen und Unzufriedenheiten, die etwa aus den „Mängeln der Staatsregierung“ hervorgehen könnten, wird somit vorgebeugt und sie werden dadurch kompensiert.

Für den nachfolgenden Gang der Untersuchung möchte ich mich auf Nietzsches Begriff der Triebkräfte stützen, weil er etwas Dynamisches auf-

weist, was beispielsweise beim Begriff der Disposition nicht der Fall ist, und sich überdies auch dazu eignet, die mentalen Implikationen zu vermeiden. Zudem kommt, was Nietzsches Verwendungsweise des Begriffs betrifft, auch explizit eine historische Dimension hinzu, da die „religiösen Triebkräfte“ nicht bloß gegeben sind, sondern sich, wie näher zu zeigen sein wird, unter historischen Voraussetzungen entwickelt haben. In diesem Sinne eignet sich der Begriff der Triebkräfte als Leitfaden zur Rekonstruktion des von Nietzsche dargelegten Subjektivierungsprozesses, der nicht nur den religiösen Glauben, sondern auch in einer noch näher zu bestimmenden Weise den Verschwörungsglauben begünstigt.

3. Die „religiösen Triebkräfte“ als Triebkräfte des Verschwörungsglaubens

Zur Bestimmung der „religiösen Triebkräfte“ bietet Nietzsche eine Reihe von Motiven bzw. Gesichtspunkten an, die verstreut in seinem Werk, besonders verdichtet aber in seiner *Genealogie der Moral* entfaltet werden. Diese systematisch zu rekonstruieren würde hier zu weit führen; stattdessen werde ich mich nachfolgend auf diejenigen Motive konzentrieren, an denen auf eine pointierte Weise verdeutlicht werden kann, wie aus ihnen Projektionsweisen hervorgehen, auf denen Verschwörungserzählungen oftmals beruhen. Die Motive können in zwei Gruppen eingeteilt werden: Jene, die einen anthropologischen Charakter haben, und jene, die einen historisch-kulturellen Kern aufweisen, da sie sich unter spezifischen historisch-kulturellen Voraussetzungen erst entfalten. Wie erwähnt spielen die historisch-kulturell bedeutsamen Motive im Unterschied zu den anthropologischen eine wichtigere Rolle für die nachfolgende Interpretation.

Was die erste Gruppe der von Nietzsche angeführten Motive betrifft, so möchte ich mich hierbei auf drei Motive einschränken, an denen sich demonstrieren lässt, warum auf Personen zentrierte Erklärungen oftmals für plausibel gehalten werden, was unter anderem eine Bedingung für den Verschwörungsglauben darstellt. Da wäre erstens das Motiv der Furcht, das Nietzsche in dem Aphorismus „Der Ursprung unsres Begriffs ‚Erkenntnis‘“ (1988d, 593) entfaltet. Nietzsche zufolge löst etwas, das uns unbekannt ist, einen „Instinkt der Furcht“ in uns aus, sodass wir infolge dieser „Furcht“ nach Erklärungen suchen, die uns erlauben, das „Fremde“ auf „etwas *Bekanntes*“ zurückzuführen (594). Eine solche Erklärung gehe mit der Wiedererlangung eines „Sicherheitsgefühls“ (ebd.) einher. Es handelt sich hierbei,

wie auch die Rede vom „Instinkt“ bereits andeutet, um einen Reflex, der ausschließlich auf die Beseitigung des Furchtgefühls abzielt; insofern können auch irrtümliche Erklärungen eines Sachverhalts als wahr empfunden werden, wenn sie dem Sicherheitsgefühl entgegenkommen. Es geht in diesem Sinne weniger um die Erkenntnis des Gegenstandes, als vielmehr um den Glauben, einen Gegenstand erkannt zu haben.

Mit diesem ersten Motiv wäre zunächst auf eine noch sehr allgemeine Weise dargelegt, was uns überhaupt zu Erklärungen antreibt und welche psychologischen Funktionen sie erfüllen; was aber noch unberücksichtigt bleibt, ist die Form, die diese Erklärungen annehmen können. So nehmen Erklärungen, wie erwähnt, oftmals die Form an, dass wir Verursacher bzw. Täter hinter Wirkungszusammenhängen vermuten. Hierzu lässt sich ein zweites, sprachphilosophisches Motiv von Nietzsche anführen, welches die Täterfigur als zentrales Element einer Erklärung zu plausibilisieren versucht. Nietzsche führt diese Täter-zentrierten Erklärungsmuster unter anderem auf die „Schlingen der Grammatik“ (593) zurück: Ihm zufolge würde unsere Sprache aufgrund ihrer Subjekt-Objekt-Struktur uns dazu verleiten, hinter erfahrenen Wirkungszusammenhängen Instanzen zu vermuten, die diese Wirkungen verursacht haben. So denken wir etwa bei der Feststellung: ‚Es regnet‘, dass eine Instanz den Regen veranlasst hat. Es handelt sich demnach um eine sprachphilosophische Projektionsthese, der zufolge wir sprachliche Strukturen in die Welt projizieren, was zu irreführenden Fragestellungen oder Schlussfolgerungen führen kann.

Schließlich ließe sich noch ein drittes, existenzielles Motiv anführen, das erklären könnte, warum wir hinter den Dingen Wesen imaginieren. Nietzsche zufolge stellt „das Sinnlose des Leidens“ eine weitere Motivationsquelle dar, die uns dazu veranlassen soll, „Götter“ und „Zwischenwesen aller Höhe und Tiefe“ auszudenken, die uns beim Leiden zusehen (1988e, 304). Allein diese Vorstellung von zuschauenden Wesen würde nämlich bereits das Gefühl eines sinnlosen Leidens reduzieren, da bereits ihre bloße Existenz einen höheren Sinn hinter dem Leiden erahnen lassen würden. Sie tragen in diesem Sinne nicht nur zur Leidkompensation bei, sondern gehen überdies auch mit einer Sinnstiftung einher. Bei diesem dritten Motiv haben wir es also nicht unmittelbar mit Tätern zu tun, die hinter Wirkungszusammenhängen stecken, sondern mit überirdischen Zuschauern, denen wir unterstellen, mehr zu wissen als wir. Gleichwohl widersprechen sich die beiden letztgenannten Motive nicht, insofern Täter- und Zuschauerfunktion auch in einer Figur zusammenfallen kann, wie es etwa bei der Figur der Verschwörer der Fall ist.

3.1 Nietzsches Analyse des Ressentiments

Was die zweite Gruppe der von Nietzsche angeführten Motive betrifft, also jene Motive, die sich dadurch auszeichnen, dass ihr spezifischer Sinn nur durch Rückgriff auf historische bzw. kulturtheoretische Thesen entfaltet werden kann, so werde ich mich hierbei auf das Motiv des *Ressentiments* und das Motiv der *Schuld* beschränken. Anhand dieser Motive lässt sich unter anderem aufzeigen, wie ein manichäisches Weltbild entsteht und warum Schuldzuweisungen dabei eine entscheidende Rolle spielen.

Wie einleitend erwähnt, scheint es eine zentrale Funktion von Verschwörungserzählungen zu sein, auf eine klare Weise Gut und Böse voneinander zu unterscheiden. Worauf beruht diese Denkfigur?

Nietzsches Analyse des Ressentiments kann hierauf eine Antwort geben.⁵ Da es sich beim Ressentiment um ein komplexes Motiv handelt, empfiehlt es sich, zu dessen Erläuterung schrittweise vorzugehen. So werde ich zunächst aus einer auf einzelne Individuen zentrierten Perspektive verständlich machen, was es nach Nietzsche bedeutet, Ressentiments zu haben; erst dann gehe ich auf Nietzsches historische Analyse des Ressentiments ein, die eine Antwort darauf liefert, warum manichäische Denkweisen so verbreitet sind und unter anderem in Verschwörungserzählungen ihren Ausdruck finden.

Folgt man Nietzsche, so gibt es grundsätzlich zwei verschiedene Weisen, Ressentiments zu haben, abhängig davon, wie man mit ihnen umgeht bzw. umgehen kann. Die einen – Nietzsche nennt sie die „vornehmen Menschen“ – haben Ressentiments nur für eine kurze Dauer, da sie ihre negativen Affekte (z. B. Zorn, Wut) „in einer sofortigen Reaktion“ nach Außen entladen können, etwa indem sie ihre tiefe Abneigung in Form eines physischen Gewaltaktes an jenen ausleben, denen das Ressentiment gilt (1988e, 273). Anders dagegen verhält es sich bei jenen, die ihre Ressentiments nicht nach Außen entladen können und sie infolgedessen verinnerlichen müssen: Für diese wird das Ressentiment zu einer charakterprägenden Struktur.

Nietzsches Analyse des Ressentiments konzentriert sich nun vorwiegend auf die letztgenannte Form des Ressentiments und sucht zu verdeutlichen, welche Auswirkungen jene verinnerlichten, negativen Affekte des Ressentiments (z. B. Rachegefühle, Neid etc.) auf die Psyche der Betroffenen haben. Ob die Betroffenen tatsächlich unterdrückt werden und infolgedes-

5 Eine ausführlichere Analyse des Ressentiments unter anderem auch mit Blick auf Verschwörungserzählungen leistet Bedorf (2019).

sen Ressentiments hegen, ist dabei weniger entscheidend, da das Ressentiment erst dadurch wirkt, dass die Personen sich in irgendeiner Form *als* Unterdrückte wahrnehmen oder imaginieren.

Mit dem Ressentiment setzt ein spezifischer Prozess der Subjektivierung ein, der nach Nietzsche von folgenden Charakteristiken gekennzeichnet ist: Erstens geht mit dem Ressentiment eine *Entzweiung des Selbst* einher. Der „Mensch des Ressentiments“ (ebd.) muss sich stets aufgrund seiner sozialen Stellung verstellen und seine Rachegefühle verbergen; ansonsten könnte er von den Herrschenden als Bedrohung wahrgenommen werden, was Konsequenzen zur Folge haben könnte, vor denen sich der Untergebene fürchtet. Demnach spaltet sich die Identität des Menschen des Ressentiments in eine vorzeigbare Identität, die sich den herrschenden Verhältnissen unterwirft und diese affiziert, und eine hasserfüllte, rachsüchtige Identität, die verborgen wird. Diese auf Ressentiment beruhende, entzweite Situation des Selbst verdirbt nun Nietzsche zufolge das eigene Selbstverständnis. So ist der „Mensch des Ressentiments“, wie Nietzsche schreibt, seinem Charakter nach „weder aufrichtig, noch naiv, noch mit sich selber ehrlich und geradezu“: „Seine Seele schielt; sein Geist liebt Schlupfwinkel, Schleichwege und Hinterthüren, alles Versteckte muthet ihn an als seine Welt, seine Sicherheit, sein Labsal; er versteht sich auf das Schweigen, das Nicht-Vergessen, das Warten, das vorläufige Sich-verkleinern, Sich-demüthigen“ (272).

Mit der angesprochenen Praktik der Selbsterniedrigung ist eine zweite Charakteristik angedeutet, die nach Nietzsche den Menschen des Ressentiments auszeichnet. So führt die Situation, in welcher sich der „Mensch des Ressentiments“ befindet, nicht nur zu einer entzweiten Identität, sie bringt auch eine *strategische* Charakterstruktur hervor, die darauf beruht, dass die Rache gegenüber den Herrschenden bzw. Überlegeneren nicht unmittelbar vollzogen werden kann, sondern nur indirekt, mittels eines gut durchdachten Plans (273). In diesem Sinne hat das Ressentiment einen schöpferischen Aspekt, wenngleich nur auf eine reaktive Weise, weil das Schöpferische des Menschen des Ressentiments immer ausschließlich auf das Racheobjekt bezogen bleibt.

Drittens verfestigt sich mit den verinnerlichten Hass- und Rachegefühlen auch das *Objekt der Rache* in die Psyche des Menschen des Ressentiments, was dazu führt, dass sich die Vorstellung des Racheobjekts vom realen Racheobjekt ablösen und auf diese Weise verselbstständigen kann. So wird die Vorstellung vom verhassten Racheobjekt zu einem andauernden

Bezugspunkt in der Psyche des Ressentiment-behafteten Menschen, selbst dann, wenn das reale Racheobjekt nicht mehr existiert.

Es ist hervorzuheben, dass die hier beschriebenen Charakteristiken dem Menschen des Ressentiments nicht unbedingt bewusst sein müssen, es handelt sich vielmehr um eine den Menschen zumeist unbewusst prägende Triebkraft; Nietzsches Rede von „*unbewussten*“ ‚Instinkten‘ in diesem Zusammenhang verdeutlicht dies (273).

Was nun Nietzsches historische bzw. kulturtheoretische Analyse des Ressentiments betrifft, so ist er der Auffassung, dass es zwar in der Geschichte immer den „Mensch des Ressentiments“ gegeben hat, sofern immer Dominanzverhältnisse unter Menschen vorherrschten; doch nicht zu allen Zeiten – und hierin liegt die zentrale Pointe seiner historischen Diagnose – war der „Mensch des Ressentiments“ in der unterlegenen Position. Nietzsche bringt den historischen Augenblick, an dem die „Menschen des Ressentiments“ auf eine erfolgreiche Weise gegenüber den Herrschenden aufbekehrten, unter seine berühmte Formel „Sklavenaufstand der Moral“ (270) und glaubt, hierin den entscheidenden Kipppunkt in der Geschichte der Herrschaftsverhältnisse zu erkennen, da hiermit eine vergeistigte Form der Herrschaft einsetzt, in der nicht etwa die physische Gewalt des Stärkeren, sondern die „Moral des gemeinen Mannes“ „gesiegt“ „hat“ (269).

Nach Nietzsche waren es „die Juden“ als das unterdrückte, „priesterliche Volk“, denen es gelang, jene „Sklaven-Moral“ zu etablieren, mittels derer sich „die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen“ nun als „die Guten“, die „Gottseligen“ begreifen konnten, während die vormaligen Herrschenden als „die Bösen“ abgestraft wurden und in diesem Sinne eine moralische Abwertung erfuhren (267). Die „Juden“ vollzogen somit ihre „Rache“ in Form einer radikalen „Umwerthung“ von den vormaligen „Werthen“ (ebd.) und etablierten das Ressentiment als eine die Kultur bzw. Moral leitende Triebkraft, die alsbald ihren konsequenten Ausdruck im Christentum finden sollte.⁶

Dass die „Sklaven-Moral“ sich als die herrschende Moral etablierte, bedeutete zwar, dass die „vornehme Moral“ (270) abgelöst wurde, doch darf dieser Umstand nicht so verstanden werden, als hätten sich die ehemaligen „Sklaven“ bzw. Unterdrückten an die begehrte Stelle der Herrschenden ge-

6 Zur Rolle der Juden bei Nietzsche siehe Yovel (1998). Zweifellos wäre es möglich, ausführlicher auf Nietzsches Beschreibung der Juden einzugehen und danach zu fragen, ob Nietzsche nicht auch eine eigene antisemitische Verschwörungstheorie vertritt. Eine solche Lesart vertritt etwa Nola (2003).

setzt. Vielmehr verfestigte sich die für die „Sklaven“ kennzeichnende Ohnmachts-Stellung, da es sich bei der „Sklaven-Moral“ nicht nur um ein Mittel handelte, mit dem es den „Sklaven“ gelang, sich an ihren nun als moralisch böse eingestuften Herren zu rächen, sondern auch um einen Ausdruck der sklavischen bzw. durch Ressentiment bestimmten Subjektivität. Weil der „Mensch des Ressentiments“ aufgrund seiner verinnerlichten Ohnmachtsstellung nicht in der Lage war, unabhängig zu agieren, oder wie Nietzsche sagt, „nicht einmal mehr wollen will“, erschuf er sich „Götter und Hinterwelten“ (1980, 36), denen er sich nun unterwerfen und dienen konnte. Die jüdische bzw. christliche Erfindung eines einzigen Gottes als höchste Autorität erwies sich dabei als besonders durchsetzungsfähige Konzeption, zumal, vor dieser höchsten, unerreichbaren Autorität alle Menschen gleich (ohnmächtig) erscheinen. So war die Verschiedenheit der Menschen untereinander sowohl im Physiologischen wie auch im Sozialen, die zuvor für Ressentiments sorgen konnte, vor dem Hintergrund dieser Vorstellung nivelliert.

Inwiefern die Ohnmachts-Stellung der Sklavenposition in der „Sklaven-Moral“ erhalten blieb, ließe sich ebenso an der Funktion des nun als moralisch Böse abgewerteten Racheobjektes aufzeigen; auch hier besteht eine Abhängigkeitsbeziehung, da die „Sklaven-Moral“ neben der Gottesfiktion auch auf ein feindliches Außen angewiesen ist, um sich selbst im Gegensatz dazu zu definieren. Auch Praktiken des (Selbst-)Verzichts bzw. der Selbstverneinung, die den „Sklaven“ kennzeichnen, finden in der „Sklaven-Moral“ ihre Fortsetzung; nur dass diese Praktiken infolge der Umwertung der vor-maligen Werte moralisch erhöht wurden.

Macht und Ohnmachtsgefühle finden in der auf Ressentiment beruhenden „Sklaven-Moral“ ihren ambivalenten Ausdruck. Man könnte mit Blick auf Nietzsches kulturgeschichtliche Diagnose auch von einer Ohnmachtssubjektivierung sprechen, die sich als mächtig erwiesen hat, insofern sie sich in der Geschichte, über das Judentum und das Christentum vermittelt, durchsetzte; Nietzsche selbst sprach hierbei von einem „Gang“ der „Vergiftung“, der „unaufhaltsam“ sei – und es wird später im Sinne Nietzsches zu fragen sein, inwiefern im Verschwörungsglauben etwas von diesem Gift des Ressentiments steckt, wenn auch hierbei auf eine manichäische Weise Gut und Böse voneinander unterschieden werden.

3.2 Nietzsches Analyse der Schuld

Ähnlich wie das Ressentiment bestimmt Nietzsche die Schuld als eine dominante Triebkraft, die im Laufe der Geschichte zunehmend an Bedeutung gewonnen und zur Entstehung und Formung von Religionen beigetragen habe. Sie könnte auch eine maßgebliche Rolle bei der Entstehung des Verschwörungsglaubens spielen, schließlich geht es auch bei Verschwörungserzählungen in aller Regel um Schuldweisungen, nur dass es nun die vermeintlichen Verschwörer sind, die den Verschwörungserzählungen entsprechend als Beschuldigte alle Schuld auf sich zu nehmen haben und nicht, wie im Christentum, ein sich für die Schuld der Menschen aufopfernder Gott.

Nietzsches Analyse der Schuld setzt bei der Frage nach ihrem historischen Ursprung an. Einen solchen findet Nietzsche in rudimentären Formen des Tauschens, in denen „Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner“ ein „Personen-verhältnis“ eingehen, das es ermöglicht, dass jeweils ein Vertragspartner sich beim anderen verschuldet (1988e, 305). Nietzsche glaubt also, dass das Schuldgefühl dem Machen von Schulden entspringt.

Bei dem besagten rudimentären Tauschverhältnis kann der Schuldner vom Gläubiger einen gewünschten Gegenstand erwerben, verpflichtet sich damit aber, diesen Gegenstand in künftiger Zeit zurückzuzahlen. Zudem muss der Schuldner gegenüber dem Gläubiger für dessen Absicherung noch eine „Bürgschaft“ eingehen, sollte dieser nicht in der Lage sein, die festgelegten Erwartungen zu erfüllen. Hierzu „verpfändet“ der Schuldner „Etwas“, „über das er sonst noch Gewalt hat, zum Beispiel seinen Leib oder sein Weib oder seine Freiheit oder auch sein Leben“ (299), also etwas, was für den Schuldner von hohem Wert ist.

Neben dieser ursprünglichen Form der Schuld, die der Sphäre von „Kauf und Verkauf“ (306) entspringt, führt Nietzsche dann noch eine andere Form der Schuld an, die auf dem Verhältnis zwischen lebenden Personen bzw. den „Gegenwärtigen“ und „ihren Vorfahren“ beruht (327). Hierbei liegt der Fokus seiner Analyse primär auf den Projektionsformen der Lebenden, da das Schuldverhältnis sich daraus ergibt, wie sie sich ihr Verhältnis zu ihren Ahnen imaginieren. Nietzsche glaubt, dass sich aus diesem speziellen Schuldverhältnis kollektive, generationenübergreifende Formen des Schuldgefühls speisen, die sich im Laufe der Geschichte stetig intensivierten. Diese machten dann ihrerseits wiederum Projektionsformen nötig, in denen die Schuld abgewiesen werden konnte.

Nach Nietzsche herrschte im primitiven Denken die „Überzeugung, dass das Geschlecht durchaus nur durch die Opfer und Leistungen der Vor-

fahren“ bestehe (327) und dass „man ihnen diese durch Opfer und Leistungen zurückzuzahlen“ habe. Das Bewusstsein der Vergrößerung der eigenen Macht war somit mit dem Bewusstsein einer sich vergrößernden Schuld verschränkt, insofern das primitive Denken unter den eigenen Prämissen stets darauf zu schließen hatte, dass Menschen ihre Macht ihren Ahnen verdankten, die „in ihrer Fortexistenz als mächtige Geister nicht aufhören, dem Geschlechte neue Vorteile und Vorschüsse seitens ihrer Kraft zu gewähren“ (ebd.). Mit der Vergrößerung des Schuldgefühls nahm aber, wie Nietzsche schreibt, auch die „*Furcht vor dem Ahnherrn* und seiner Macht“ immer weiter zu, also die Furcht, sich bei den Ahnen derart verschuldet zu haben, dass es nicht mehr möglich war, diese zurückzuzahlen und dementsprechend die Konsequenzen von den „Ahnherren“ als Gläubigern zu spüren zu bekommen. Diese Furcht konnte sich, wie Nietzsche ausführt, dermaßen verselbstständigen, dass „*die Ahnherrn* der mächtigsten Geschlechter durch *die Phantasie* der wachsenden Furcht selbst in's Ungeheure gewachsen und in das Dunkel einer göttlichen Unheimlichkeit und Unvorstellbarkeit zurückgeschoben“ waren, sodass sich der „Ahnherr“ dieser Denkweise gemäß „notwendig“ „in einen Gott“ verwandeln musste (338).

Die Gottesidee war somit, wie Nietzsche nahelegt, das Produkt eines sich stetig anwachsenden Furcht- und Schuldgefühls, das auf einer der Tauschsphäre entsprungenen Projektionsform beruhte, wonach man den Ahnen etwas schuldig sei. Konnte diese ständig anwachsende Furcht- und Schuldspirale ein Ende nehmen? Nietzsche findet auf diese Frage folgende Antwort: Ihm zufolge habe das „Schuldgefühl gegen die Gottheit“ „mehrere Jahrtausende nicht aufgehört zu wachsen“ (329), bis es ein „Maximum auf Erden“ erreicht (330) hatte, ein Punkt, an dem es für die „gemarterte Menschheit“ (331) nicht mehr tragbar war. Ein solches intensiviertes Schuldgefühl regte dazu an, nach Lösungen zu suchen, die diese Schuldgefühle erträglicher machen würden. In diesem Zusammenhang fällt nun Nietzsches Deutung des Christentums, das am Ende dieser Steigerungsgeschichte der Schuld ein Ende setzte. Denn der christliche Gott war nicht mehr ausschließlich der Gott, dem sich die furchtsamen Menschen gegenüber als unendlich schuldig empfanden, sondern er wurde nun auch als ein Wesen vorgestellt, das so gnädig war, den Menschen von seiner Schuld zu erlösen (ebd.).⁷ Dennoch handelte es sich bei dieser christlichen Gottes-

7 Zum Verhältnis von Schuld, Schulden und Erlösung siehe auch Graeber (2014, 102ff.), der z.T. an Nietzsche anknüpft.

vorstellung nicht um einen endgültigen Befreiungsschlag von der Schuld, sondern, wie Nietzsche feststellt, lediglich um eine „zeitweilige Erleichterung“ (ebd.). Denn erstens war die christliche Idee einer Erlösung mit der christlichen Vorstellung verknüpft, dass der Mensch eben grundsätzlich zur Schuld verurteilt sei, wie es etwa die Geschichte vom Sündenfall nahelegt. In diesem Sinne wurde das Schuldproblem nur scheinbar gelöst, da die Situation der Schuldigkeit zur Grundverfassung des Menschen erhoben wurde. Zweitens musste es sich nach Nietzsche bei der christlichen Gottesvorstellung um eine „zeitweilige Erleichterung“ handeln, weil diese Gottesfiktion als eine Schuld-nivellierende Größe nicht von Dauer sein konnte: Sie würde nämlich, so lautete Nietzsches Diagnose, mit der Heraufkunft des Nihilismus unvermeidlich an Überzeugungskraft verlieren.

War das der historische Augenblick des Verschwörungsglaubens?

4. Nihilismus als kulturelle Bedingung für die Verbreitung des Verschwörungsglaubens

Nietzsche begriff sich selbst als Zeuge eines kulturellen Umschlagpunktes, an dem das „Christenthum“ als „Dogma“ und „Moral“ „zu Grunde“ gehe, und sah am Horizont den Nihilismus herannahen, der unvermeidlich zum Ausgangspunkt der europäischen Kultur werden würde (410). Der Tod Gottes sollte zum kulturhistorischen Faktum werden, doch bedeutete dies, dass die Stelle, die die Gottesfiktion für das religiöse Denken einnahm, unbesetzt bleiben würde? Wie genau stellte sich Nietzsche den Übergang vom religiösen Denken zum Nihilismus vor? Dass er an einen „Mensch der Zukunft“ (336) glaubte, den Übermenschen, der diese Gelegenheit für sich nutzen würde, um seine eigenen Werte als Ausdruck seiner eigenen Unabhängigkeit zu setzen, ist bekannt. Nur blieb die Frage, wie eine solche unabhängige Subjektivität entstehen sollte, wenn es nach Nietzsche eine über „mehrere Jahrtausende“ andauernde Subjektivierungsgeschichte gegeben hatte, die eben eine solche unabhängige Subjektivität verhinderte. Würden Ressentiment und Schuld, die den europäischen Menschen prägten, nicht den Tod Gottes überdauern und weiterhin ein Problem darstellen? In der „Demokratie“, die er „als etwas Kommendes“ antizipierte, sah Nietzsche eine weitere Quelle des Ressentiments (1988f, 685). Denn diese ging mit einem Gleichheitsversprechen einher, „möglichst Vielen Unabhängigkeit“ zu „schaffen“, das aber, wie Nietzsche feststellte, kaum einzuhalten war, wenn es stets die „Besitzlosen“ wie auch die „eigentlich Reichen“ als die „zwei unerlaubten Men-

schenklassen“ geben würde, die jenes Versprechen „immer wieder in Frage“ stellten (ebd.). Würden diese Ressentiments nicht in anderen Formen bzw. Projektionsweisen ihren Ausdruck finden?

Die Möglichkeit, dass Verschwörungserzählungen auf hervorragende Weise dem Ressentiment Ausdruck verleihen könnten und darüber hinausgehend auch den säkularen Bedingungen entsprachen, weshalb sie sich in gewisser Weise als Religionsersatz anböten, schien Nietzsche jedenfalls nicht im Blick zu haben. Gleichwohl hatte er aber bezüglich seiner These eines herannahenden Nihilismus Beobachtungen gesammelt, die sich sehr gut auf die Entstehung bzw. Verbreitung von Verschwörungserzählungen beziehen lassen, wie ich am Beispiels seiner Beobachtung zur Arbeit und zum Nutzendenken demonstrieren werde.

Argwöhnisch beobachtete Nietzsche die Orientierung des modernen Menschen an der Arbeit, an der er neue Ausdrucksformen des Ressentiments aufkommen sah. Zunächst schien diese Orientierung an der Arbeit, wie Nietzsche feststellte, bloß der übliche Ausdruck der „Sklaven-Moral“ zu sein, da es hierbei darum ging, wie die vormaligen „Sklaven“ im beständigen „Tun“ dem eigenen Leben zu entsagen und sich dadurch selbst zu vergessen (1988e, 382).

Zugleich vollzog sich mit der Orientierung an der Arbeit, wie Nietzsche dann aber auch bemerkte, eine sukzessive Umwertung, die den modernen Menschen aus seiner „Sklaven-Moral“ hinausführte. Diese Tendenz kam ihm zufolge vor allem in dem Naturverhältnis des modernen Menschen zum Ausdruck, denn das Abarbeiten an der Natur verlieh ihm ein Souveränitätsgefühl, bei dem der Glaube an Gott selbst überflüssig wurde. So diagnostiziert Nietzsche: „Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mithilfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit; Hybris ist unsre Stellung zu Gott“ (357).

Der moderne Mensch wurde, wie Nietzsche beobachtete, durch seine auf Naturbeherrschung abzielende Arbeit und seine Nutzenorientierung selbstherrlicher und machte sich selbst zum Maßstab. Dennoch verschwanden mit dieser Umorientierung die Ressentiments nicht, sondern fanden ihren Ausdruck in anderen, weltbezogeneren Projektionsweisen, wie etwa der, dass jemand anderes, wie Nietzsche schreibt, einen „Vorteil auf *Schleichwegen*“ (1988d, 374) erlangen könnte: Hier galt die Furcht nicht mehr übermächtigen Göttern, sondern den unberechenbaren, nach Vorteil strebenden Menschen, die sich in letzter Konsequenz natürlich auch im Geheimen verschwören konnten.

Verbindet man nun die verschiedenen hier versammelten Gesichtspunkte, so kann gezeigt werden, inwiefern Verschwörungserzählungen unter nihilistischen Bedingungen besonders attraktiv sind. Denn Verschwörungserzählungen befriedigen die Bedürfnisse einer spezifischen, auf Ressentiment und Schuld beruhenden Subjektivierungsform und dies *auch* unter säkularen Bedingungen, was etwa der christliche Glaube im Sinne Nietzsches nicht erfüllen kann. Damit soll nicht gesagt werden, dass der Verschwörungsglaube den religiösen Glauben abgelöst hätte, denn offenkundig können religiöser Glaube und Verschwörungsglaube nebeneinander existieren, insofern ‚Gott‘ im Jenseits und ‚die Verschwörer‘ im Diesseits in der Imagination unterschiedliche Orte besetzen. Wenn es eine Verbindung zwischen dem Christentum im Sinne Nietzsches und dem Verschwörungsglauben geben sollte, dann wäre sie darin zu suchen, dass das Christentum in kultureller bzw. historischer Hinsicht Voraussetzungen geschaffen hatte, die in besonderer Weise den Verschwörungsglauben begünstigten. So gibt es, wie erwähnt, auch in Verschwörungserzählungen oftmals ein klar unterschiedenes ‚Gut‘ und ‚Böse‘, wobei die Guten die Ohnmächtigen sind und die Bösen die Mächtigen, die sich an keine Verbindlichkeiten halten – und dies ist, wie gezeigt, eine Denkfigur, die aus Nietzsches genealogischer Perspektive eben auf eine Ressentiment-behaftete Subjektivierungsform zurückgeführt werden kann, die insbesondere durch das Christentum verfestigt und verbreitet wurde. So dann übernimmt die Imagination von bösen Verschwörern, was den Aspekt der Schuldprojektion betrifft, dieselbe Funktion, die zuvor von der Fiktion des christlichen Gottes realisiert wurde. So nehmen die sogenannten Verschwörer als die vermeintlichen Verursacher von allen denkbaren Übeln die Schuld, in einem universellen Sinne verstanden, auf sich und entlasten sich somit von einer möglichen sich selbst zugeschriebenen Schuld.

Auch der Umstand, dass den Verschwörern in den Erzählungen oftmals unterstellt wird, dass sie aus ihren Komplotten, die der Menschheit schaden (z.B. die Corona-Pandemie), einen Nutzen ziehen können (z.B. Profit durch den Verkauf von Impfdosen) – ein weiteres verbreitetes Strukturmerkmal vieler Verschwörungserzählungen –, lässt sich auf jene von Nietzsche beschriebenen Subjektivierungsformen zurückführen, da bei dieser Projektionsweise universelle Kategorien angewendet werden, wie sie etwa im christlichen Denken zur Entfaltung kamen. Denn die vermeintlichen Verschwörer schaden, wie viele Verschwörungserzählungen nahelegen, *allen* Menschen (mit Ausnahme jener Gruppen von Menschen, die zu den Verschwörern gezählt werden, etwa die vermeintliche Elite), was bedeutet,

dass alle Menschen im Verhältnis zu den mächtigen Verschwörern *gleichermaßen* Leidtragende sind. Nur der Umstand, dass hierbei ein kaltes Nutzenkalkül bzw. Profitinteresse unterstellt wird, lässt sich nicht unmittelbar auf die christliche Subjektivität zurückführen. Diese Projektionsweise spiegelt viel eher die Ängste des modernen Menschen vor sich selbst wider, die auf der Erfahrung der eigenen, auf Naturbeherrschung basierenden Wirkmächtigkeit beruht.

Der christliche Glaube im Sinne von Nietzsche wie auch der Verschwörungsglaube sind, was ihre Funktionen betrifft, nah beieinander, da es bei beiden Denkweisen einer äußeren Instanz bedarf, die das eigene Leben überhaupt erst erträglich macht. Es handelt sich bei beiden Projektionsweisen mit Nietzsche gesprochen um „Hinterwelten“, die jeweils auf ihre spezifische Art Ressentiments und Schuldprojektionen verarbeiten. Dabei erweist sich die Verschwörungserzählung als eine profanisierte Form der Hinterwelt, da sie die christliche Gottesfiktion spiegelbildlich verkehrt. Denn an die Stelle eines unfehlbaren, barmherzigen Gottes sind nun bössartige Verschwörer getreten, die die Welt im Griff haben. Die Verschwörungserzählung ist Ausdruck und Legitimation einer Ressentiment-behafteten Subjektivierungsform, die vor nichts mehr zurückschreckt als vor der Möglichkeit, frei zu sein.

Literatur

- Anton, Andreas. 2011. *Unwirkliche Wirklichkeiten: zur Wissenssoziologie von Verschwörungstheorien*. Berlin: Logos-Verlag.
- Baier, Dirk und Patrik Manzoni. „Verschwörungsmentalität und Extremismus – Befunde aus Befragungsstudien in der Schweiz“. *Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform* 103 (2): 83–96. <https://doi.org/10.1515/mks-2020-2044>.
- Bartoschek, Sebastian. 2019. „Psychologische Determinanten des Glaubens an Verschwörungstheorien“. In *Verschwörungstheorien früher und heute*, herausgegeben von der Stiftung Kloster Dalheim, 1. Aufl, 108–111. Münster: Ardey-Verlag.
- Bedorf, Thomas. 2019. „Zur Rhetorik des politischen Ressentiments“. In *Zeitschrift für Praktische Philosophie*. Band 6, Heft 1, 239–256. <https://doi.org/10.22613/zfpp/6.1.10>.
- Butter, Michael. 2018. „Nichts ist wie es scheint“: *Über Verschwörungstheorien*. Berlin: Suhrkamp.
- Dullstein, Monika. 2010. *Verursachung und kausale Relevanz: Eine Analyse singulärer Kausalaussagen*. 1.Aufl. Paderborn: Mentis.
- Graeber, David. 2014. *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*. Übersetzt von Ursel Schäfer, Hans Freundl und Stephan Gebauer, 1. Aufl. München: Wilhelm Goldmann Verlag.

- Hepfer, Karl. 2021. *Verschwörungstheorien. Eine philosophische Kritik der Unvernunft*. 3. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839459317>.
- Imhoff, Roland. 2014. „Fragebogen zur Erfassung von Verschwörungsmentalität – Kurzform.“ In *Psychologische und sozialwissenschaftliche Kurzskalen. Standardisierte Erhebungsinstrumente für Wissenschaft und Praxis*, herausgegeben von Christoph J. Kemper, Elmar Brähler & Marcus Zenger, 334–336. Berlin: Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft.
- Imhoff, Roland. 2020. „Antisemitismus, die Legende der jüdischen Weltverschwörung und die Psychologie der Verschwörungsmentalität.“ In *Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft. Wissen schafft Demokratie. Schwerpunkt Antisemitismus, Band 8*, herausgegeben von Roland Imhoff, 94–103. Jena: Antonio Amadeu Stiftung.
- Jaworski, Rudolf. 2001. „Verschwörungstheorien aus psychologischer und aus historischer Sicht.“ In *Verschwörungstheorien: anthropologische Konstanten – historische Varianten*, herausgegeben von Uta Caumanns und Mathias Niendorf, 1. Aufl., 11–30. Osnabrück: fibre Verlag.
- Luy, Mischa, Florian Hessel, Florian und Pradeep Chakkarath. 2020. „Verschwörungsdanken: Zu Semantik, Strukturen und Funktionen einer Wahrnehmungs- und Deutungskultur: Editorial.“ *psychosozial*, Nr.159: 5–14. <https://doi.org/10.30820/0171-3434-2020-1-5>.
- Metzenthin, Christian. 2019. „Verschwörungstheorien und Religion. Wissen – Glauben – Vertrauen.“ In *Phänomen Verschwörungstheorien*, herausgegeben von Christian Metzenthin, 1. Aufl., 9–18. Zürich: Theologischer Verlag.
- Mischer, Carolin. 2019. „Verschwörungstheorien. Die Theorie hinter der Theorie.“ In *Verschwörungstheorien früher und heute*, herausgegeben von der Stiftung Kloster Dalheim, 1. Aufl., 10–19. Münster: Ardey-Verlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. *Also sprach Zarathustra*. München: dtv.
- „Der Antichrist“. In Friedrich Nietzsche. *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 6. Band, 165–254. München: dtv.
- Nietzsche, Friedrich. 1988a. „Der Antichrist“. In Friedrich Nietzsche. *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 6. Band, 165–254. München: dtv.
- Nietzsche, Friedrich. 1988b. „Jenseits von Gut und Böse“. In Friedrich Nietzsche. *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 5. Band, 9–244. München: dtv.
- Nietzsche, Friedrich. 1988c. „Menschliches, Allzumenschliches I“. In Friedrich Nietzsche. *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Band, 9–366. München: dtv.
- Nietzsche, Friedrich. 1988d. „Die fröhliche Wissenschaft“. In Friedrich Nietzsche. *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 3. Band, 343–652. München: dtv.

- Nietzsche, Friedrich. 1988e. „Zur Genealogie der Moral“. In Friedrich Nietzsche. *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 5. Band, 245– 412. München: dtv.
- Nietzsche, Friedrich. 1988f. „Menschliches, Allzumenschliches II“. In Friedrich Nietzsche. *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Band, 367–704. München: dtv.
- Nocun, Katharina und Pia Lamberty. 2020. *Fake Facts: Wie Verschwörungstheorien unser Denken bestimmen*. 1. Aufl. Köln: Quadriga.
- Nola, Robert. 2003. „Nietzsche as Anti-Semitic Jewish Conspiracy Theorist“. *Croatian Journal of Philosophy* 3, 35–62.
- Pfahl-Traughber, Armin. 2018. „Akzeptanz von Verschwörungstheorien“. In *Handbuch der Verschwörungstheorien*, herausgegeben von Helmut Reinalter, 1. Aufl. 31.-33. Leipzig: Salier Verlag.
- Popper, Karl. 2003. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band II: Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*. 8. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.
- Yovel, Yirmiyahu. 1998. *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*. 1. Aufl. Israel: Schocken Publishing House Ltd.

Demokratie und Verschwörungstheorien

Eine unfreiwillige Partnerschaft?

Democracy and Conspiracy Theories

An unwilling alliance?

LUCAS VON RAMIN, DRESDEN

Zusammenfassung: Gegenwärtig wird das Wiedererstarken von Verschwörungstheorien explizit als Gefahr für die westlichen Demokratien begriffen. Einerseits, weil Verschwörungstheoretiker*innen die heutige Demokratie als manipuliert betrachten. Für sie wird Demokratie nur vorgespielt, die eigentlichen Entscheidungen werden an anderer Stelle getroffen. Andererseits, weil die Verbreitung genau jenes Glaubens ein Kernelement von Demokratien verunmöglicht: den fairen Streit um das beste Argument.

Dabei stehen Verschwörungstheorien der Idee von Demokratie nicht diametral gegenüber, sondern bedienen sich dieser bisweilen als Inspirationsquelle, beispielsweise wenn das Volk sich gegen die Machenschaften einer korrupten Elite wehren soll. Der Beitrag untersucht deshalb, welche Verbindungen zwischen Verschwörungstheorien und Demokratie bestehen. Gibt es eine undurchdringbare Beziehung zwischen beiden Bereichen, die den Umgang mit ihnen zu einem fortdauernden normativen Problem werden lässt?

Jener Beziehung wird auf zwei Wegen nachgegangen. Der eine Weg kann als *Postfaktizitätsstrang* bezeichnet werden. Die These lautet, dass wissenschaftliche Erkenntnisse, die grob als Poststrukturalismus zusammengefasst werden, ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber etablierten epistemischen und politischen Strukturen transportieren. Diese eigentlich demokratische Öffnung ist dann als Einfallstor für absurde Theorien aller Art zu verstehen. Anhand der Theorien radikaler Demokratie wird diskutiert, weshalb gerade die epistemischen Grundlagen der Demokratie Verschwörungstheorien einen berechtigten Platz im demokratischen Diskurs einräumen sollen und wie sie sich wiederum von dem Diskurs abgrenzen lassen. Der *Ideologiestrang*

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



dagegen betont nicht eine Auflösung von Gewissheit und damit eine relativistische Grundhaltung, sondern die Rückkehr zu ideologisch aufgeladenen Weltbildern, beispielsweise in völkischen Semantiken. Verschwörungstheorien, so lässt es sich in den Analysen Kritischer Theorie nachlesen, kreieren durch Komplexitätsreduzierung ein Verständnis der Welt, in dem sich entgegen aller globaler Vernetzung wirkliche demokratische Selbstbestimmung zurückerobern lässt. Als Elitenkritik antworten sie so auf Entfremdungsprozesse moderner Gesellschaften.

Beide Stränge ergeben eine eigentümliche Gemengelage. Während einerseits der Aufstieg von Verschwörungstheorien auf Komplexitätssteigerung und dem damit verbundenen Zusammenbruch traditioneller und epistemischer Autorität zurückgeführt wird, werden Verschwörungstheorien andererseits als bloße Form der Komplexitätsreduktion verstanden. Folgend gilt zu zeigen, wie sich beide Stränge zueinander verhalten, um einerseits die erneute Popularität von Verschwörungstheorien zu verstehen und andererseits der Gefahr einer Instrumentalisierung demokratischer Semantiken etwas entgegenzuhalten.

Schlagwörter: Verschwörungstheorien, Radikale Demokratietheorie, Kritische Theorie, Ideologie, Postfaktizität

Abstract: Currently, the resurgence of conspiracy theories is explicitly understood as a threat to Western democracies. On the one hand, conspiracy theorists see today's democracy as manipulated. To them democracy is only pretended, the real decisions are made elsewhere. On the other hand, the spread of precisely this belief makes a core element of democracies impossible: the fair dispute over the best argument.

However, conspiracy theories are not diametrically opposed to the idea of democracy, but rather use democracy as a source of inspiration, for example, when the people are supposed to defend themselves against the manipulations of a corrupt elite. The article therefore examines the connection between conspiracy theories and democracy. Is there an inseparable relationship between the two that makes dealing with them an ongoing normative problem?

That relationship is explored in two ways. One path can be called the *postfacticity strand*. The thesis is that scientific insights, roughly summarized as poststructuralism, convey a fundamental distrust of established epistemic and political structures. This actually democratic opening is then to be understood as a gateway for absurd theories of all kinds. On the basis of the theories of radical democracy, it is discussed why precisely the epistemic foundations of democracy should grant conspiracy theories a legitimate place in democratic discourse and how these theories, in turn, can be demarcated from the discourse. The *ideology strand*, on the other hand, does not emphasize a dissolution of certainty and thus a relativistic stance, but rather a return to ideological worldviews, for example in ethnic semantics. Conspiracy theories, as can be read in the analyses of critical theory, create an understanding of the world

by reducing complexity, in which real democratic self-determination can be reconquered against global complexity. As a critique of elites, they thus respond to processes of alienation in modern societies.

Both strands result in a peculiar situation. While on the one hand the rise of conspiracy theories is attributed to an increase in complexity and the associated collapse of traditional and epistemic authority, on the other hand conspiracy theories are understood as a mere form of complexity reduction. In the following, it will be shown how both strands relate to each other in order to understand the renewed popularity of conspiracy theories and to counter the danger of instrumentalizing democratic semantics.

Keywords: Conspiracy theory, radical democracy, critical theory, ideology, postfacticity.

Das Auftreten gesellschaftlich relevanter Phänomene ist in den meisten Fällen nicht neu, nur seine spezifische Art und Weise ist es. Das gilt auch für Verschwörungstheorien. Seit Jahrhunderten sind Gerüchte über Geheimbünde und im Hintergrund agierende Netzwerke faszinierend. Ob Brunnenvergiftung, Hexenbünde oder Freimaurerloge – Personen oder Vereinigungen scheinen mit übermenschlicher Macht ausgestattet, um das Geschehen in einer tatsächlich rational strukturierten Welt zu steuern. Dabei wird gegenwärtig das Wiedererstarken von Verschwörungstheorien explizit als Gefahr für die Demokratie begriffen (Hepfer 2017, 145; Vorländer 2021, 22–42). Das ist einerseits der Fall, weil Verschwörungstheoretiker*innen die heutige Demokratie als manipuliert verstehen. Für sie wird Demokratie nur vorgespielt, die eigentlichen Entscheidungen werden an anderer Stelle getroffen. Andererseits verunmöglicht die Verbreitung genau dieses Glaubens ein Kernelement von Demokratien: den fairen Streit um das beste Argument und die Aushandlung der Frage: „Wie wollen wir leben?“. Die demokratische Öffentlichkeit, so beispielsweise die These von Michael Butter in seinem Buch *Nichts ist, wie es scheint* (2018), lässt sich durch die Radikalisierung von Verschwörungstheorien nicht mehr zusammenbringen.

Neu ist demnach nicht das Aufkommen solcher Theorien, sondern die Frage, welche Herausforderung und welche Verbindung zwischen ihnen und dem gegenwärtigen Zustand der Demokratie oder dem Ideal von Demokratie bestehen. Gibt es Gründe, weshalb eine durch demokratisches Bewusstsein imprägnierte Gesellschaft, in der die Idee der Mitbestimmung eine besondere Stellung einnimmt (Himmelfmann und Lange 2007), einen Hang zu Verschwörungstheorien entwickelt? Besteht eine untrennbare Verbindung zwi-

schen *Verschwörungstheorien und Demokratie*, die den Umgang mit diesen Theorien zu einem fortdauernden normativen Problem werden lassen?

Trotz vielfacher Missachtung dieser Zusammenhänge lassen sich neben der bereits erwähnten Gefahrendiagnose zwei Diskussionsstränge ausfindig machen, die der Verbindung von Demokratie und Verschwörungstheorien Beachtung schenken. Der eine Strang kann als *Postfaktizitätsstrang* bezeichnet werden. Hier lautet die These, dass wissenschaftliche Erkenntnisse, die grob als Poststrukturalismus zusammengefasst werden, einen kulturellen Wandel begünstigt haben, welcher ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber etablierten epistemischen und politischen Strukturen transportiert. Diese eigentlich demokratische Öffnung ist dann als Einfallstor für absurde Verschwörungstheorien aller Art zu verstehen. Der *Ideologiestrang* dagegen betont nicht die „Auflösung von Gewissheit“ (Lefort 1990, 296) und damit eine relativistische Grundhaltung, sondern die Rückkehr zu ideologisch aufgeladenen Weltbildern. Verschwörungstheorien schaffen durch Komplexitätsreduzierung (Krüger und Seiffert-Brockmann 2019) eine Darstellung der Welt, in der sich entgegen aller globaler Vernetzung, Komplexität und Interdependenzen wirkliche demokratische Selbstbestimmung zurückerobern lässt (Kiess et al. 2020b, 244).

Beide Stränge ergeben eine eigentümliche Gemengelage. Während einerseits der Aufstieg von Verschwörungstheorien auf Komplexitätssteigerung und den damit verbundenen Zusammenbruch traditioneller und epistemischer Autorität zurückgeführt wird, werden diese Theorien andererseits als bloße Form der Komplexitätsreduktion verstanden. Diese doppelte Ausgangslage findet sich auch in der Vielzahl an Definitionsversuchen von Verschwörungstheorien wieder. Zum einen sprechen Verschwörungstheorien nicht realisierte Vorstellungen von Freiheit und Selbstbestimmung an. Nichts ist, wie es scheint. Die Welt wird gesteuert und die Menschen in ihr sind manipuliert. Zum anderen sind diese Manipulationen aber nur denkbar, weil die Welt als völlig planbar und determinierbar gedacht wird.¹ In einem solchen durchstrukturierten Weltbild gibt es keinen Platz für Freiheit und Selbstbestimmung, die dann eingeklagt werden könnte. M. Schneider bezeichnete dies als paranoische Vernunft, die „hyperrational“ alles voneinander ableiten will und dabei nur ein klares „Gut“ und „Böse“ kennt (Schneider 2010). Das zeigt sich auch in der Diskussion um die Einordnung sol-

1 T. Eagleton schildert ähnliches für Ideologien. Diese sind „zugleich als blinde Irrationalität und als exzessive Rationalität zu denken“ (Eagleton 2000, 11).

cher Gedankengebäude als Theorien. Bei Verschwörungstheorien oder eben -ideologien handelt es sich durchaus um die Erklärung von Ursachen (Hepper 2017, 23), jedoch sind die Art der Begründung und die Methodik sehr selektiv auf die Bestätigung der eigenen These ausgerichtet (Götz-Votteler und Hespers 2019).

Im Folgenden wird dem mit beiden Strängen verbundenen Widerspruch nachgegangen. In einem ersten Teil (I) wird mit Bezug zu Theorien radikaler Demokratie das Verhältnis von Politik und Wahrheit untersucht. Zu diskutieren ist der Einwand, weshalb gerade die epistemischen Grundlagen der Demokratie Verschwörungstheorien einen berechtigten Platz im demokratischen Diskurs einräumen sollen und wie sich Verschwörungstheorien wiederum von diesem Demokratieverständnis abgrenzen lassen. In einem zweiten Teil (II) wird nach den ideologischen Schließungsversuchen gefragt. Nehmen Verschwörungstheorien beispielsweise die Kategorie des Volkes und dessen Gefühl der Entfremdung ernst oder handelt es sich um ein verkürztes Verständnis von Volk und Demokratie? Den Abschluss bildet die Diskussion um die richtige Differenz von Demokratie und Verschwörungstheorien, also die Frage, ob es eines normativen Demokratiekonzeptes bedarf, um der Gefahr von demokratisch aufgeladenen Verschwörungstheorien etwas entgegenzuhalten.

Postfaktizitätsstrang: Verschwörungstheorien als gleichberechtigte Diskursteilnehmer

Beim Thema „Verschwörungstheorien“ wird in der politik-theoretischen Forschung oft auf das *Verhältnis von Politik und Wahrheit* verwiesen (Vogelmann, Minnetian und Herder 2019). Beide Bereiche, so die grundlegende Annahme, stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander, weil Politik – grob verstanden als Ringen um Macht – nicht notwendigerweise an Wahrheit gebunden ist. Zur Zeitdiagnose und diskutiert unter Begriffen wie „Fake News“, „Postfaktizität“ oder „Post-Truth“ gehört die Annahme, dass sich dieses Verhältnis radikalisiert hat (Siri 2018, 67). Der Prozess der Gegenwart wird als Verfallsgeschichte aufgefasst, „in der die großen Errungenschaften der Aufklärung und Moderne – unter anderem Rationalität, Objektivität, Wissenschaftlichkeit, Faktenbezug, Demokratie – verdrängt werden von Emotionalität, Irrationalität und neuen autoritären politischen Strukturen.“ (Schaal, Fleuß und Dumm 2017, 31) Verschwörungstheorien sind deshalb virulent, weil innerhalb dieses „postfaktischen Zeitalters“ (Weingart 2017)

die gefühlte Wahrheit als Geltungsanspruch ausreicht und unter der scheinbaren Gleichsetzung von Politik und Macht es auch nicht anders sein kann, als dass irgendwie irgendwer Macht besitzt und sie benutzt.

Die Schuldigen dieses Prozesses waren schnell gefunden, in dem ein „Durchsickern postfaktischen Denkens“ (Wißmann 2016) und damit eines Relativismus gleichgesetzt wurde mit der Etablierung eines „links-grünen“ Mainstreams bestehend aus schnell vereinheitlichten Theorien des Poststrukturalismus, der Dekonstruktion, Postmarxismus und der Postmoderne. Wie Artikel mit den Titeln *Fakten und Wissen in der Postmoderne* (Sarasin 2017) oder *How french „intellectuals“ ruined the west* (Pluckrose 2017) zeigen, wird darauf verwiesen, dass es sich bei dem Paradigma des Postfaktischen um kein neues Argument, sondern um eine in diesem Sinne alte, *postmoderne* These handelt. Das postfaktische Zeitalter ist dann nichts anderes als die Folge und „das Anerkennen postmoderner Gewissheiten“ (Breuer 2016), soll heißen der Gewissheit, keine Gewissheit haben zu können.

Kern des Vorwurfs ist, was P. Boghossian „Gleichwertigkeitsdoktrin“ (Boghossian, Rometsch und Gabriel 2015, 10) nennt, also die potenzielle Indifferenz in der Qualität von Gründen. In *Angst vor der Wahrheit* (2015) will er zeigen, dass die theoretischen Grundlagen postmodernen Denkens logisch fehlerhaft, und nimmt dafür mehrfach Bezug auf R. Rorty und dessen Auslegung des Pragmatismus. Der Vorwurf lautet, dass sich Rortys Theoriegebäude als eine „ideologie- und wertfreie Denkschule versteht, die nur auf nachweisbare Erfolge fixiert sei“ (Zoll 2019). Für diese Schule gibt es keine an sich objektiven Tatsachen, sondern diese sind nur Produkt von Diskursen und Sprachspielen. Dahinter steht die Annahme, dass Wahrheit nichts ist, was wir draußen in der Welt entdecken, sondern immer „hörerrelativ, zweckrelativ und situationsrelativ“ (Rorty 2012, 9) ist. Für Boghossian stehen solche postmodernen Theorien für einen radikalen Sozialkonstruktivismus und damit epistemischen Relativismus. Vorgeworfen wird dieser Philosophie nicht nur, dass sie epistemisch nicht haltbar sei, sondern auch, dass dieses Denken verantwortlich ist für einen *kulturellen Wandel*, der Unterscheidungsmerkmale und Qualitätsstandards von Wissen egalisiert hat. Das Neue ist nicht, dass Lügen und Verschwörungstheorien in der Politik eine Rolle spielen – das war schon immer der Fall –, sondern, dass die Gleichwertigkeitsdoktrin das Differenzierungsvermögen eingeengt hat. Das Postfaktische beschreibt nicht ein Verschwinden von Wahrheit, sondern eine bewusste Pluralität an Wahrheiten oder wie S. Colbert es einmal bezeichnete: „Truthiness“ (Colbert 2006). Deshalb ist es notwendig, in den folgenden Abschnitten zwei

Grundannahmen über das Wesen von Demokratie mit dem Wesen von Verschwörungstheorien in Verbindung zu bringen. So lässt sich zeigen, dass das Misstrauen gegenüber Herrschaft und Wahrheit, exemplarisch immer wieder diskutiert anhand der Theorien radikaler Demokratie, zwar einem Verschwörungsglauben dienlich sein kann, dass sich jedoch die Grenze des Glaubens in der fehlenden Selbstbezüglichkeit des Misstrauens findet. Wenn demnach Radikale Demokratietheorien in das Zentrum der Ausführungen gerückt werden, so nicht, weil die liberale Demokratie durch deren Prinzipien ersetzt wurde. Vielmehr lassen sich Theorien radikaler Demokratie auch als Beschreibung einer politischen Kultur bzw. Tendenz verstehen, die sich zumindest in der Vielzahl an zivilgesellschaftlichen Demokratisierungsbemühungen der letzten Jahre nachvollziehen lässt.²

Radikaldemokratie und Verschwörungstheorien

Mit der These einer *Pluralisierung von Wahrheit* lässt sich eine erste Verbindung zur Idee von Demokratie herstellen. Denn wie bereits Rorty verdeutlicht, sind es letztlich Menschen, die in ihren Aushandlungsprozessen über Wahrheit entscheiden und die mit ihren Wahrheitskonzeptionen auch in Konkurrenz zueinander stehen. Wesentlich pointiert und um die Frage der Macht ergänzt, findet sich diese Annahme heute diskutiert in den *Theorien radikaler Demokratie*³. Dabei lassen sich zwei radikaldemokratische Argumente hervorheben, auf die bei der Erklärung von Verschwörungstheorien Bezug genommen werden kann. Sie werden im Folgenden vorgestellt und nach den Grenzen ihrer Erklärungskraft befragt.

Das *erste Argument* lässt sich auf eine bestimmte epistemische Einstellung reduzieren und geht zurück auf ein radikales Verständnis demokratischer Selbstregierung. Im Mittelpunkt dieser Darstellung steht zumeist der Begriff der *Kontingenz* (Comtesse, Flügel-Martinsen und Martinsen 2019,

2 Der Fokus auf die politische Kultur kann auch damit begründet werden, dass Theorien radikaler Demokratie sich explizit nicht als bloße, alternative Institutionentheorie verstehen.

3 Stichwortgeber dieser Theorie waren besonders Autor*innen die O. Marchart dem französischen Linksheideggerianismus zuordnet, wie J. Ranciere, A. Badiou oder J.-L. Nancy. Prominent sind ebenfalls die Arbeiten von C. Mouffe und E. Laclau, der sogenannten Diskursanalyse der Essex-School. Ihnen ist der Fokus auf die Analyse und Kritik von Entpolitisierungsprozessen im westlichen Parlamentarismus gemein, durch die der Liberalismus seine Hegemonie absichert.

14; Marchart 2016, 74ff.), also der Hinweis, dass etwas nicht so hätte sein müssen oder anders sein könnte. Dies bezieht sich darauf, dass es für gesellschaftliche und politische Strukturen keine letzten Gründe gibt, die sich auf die Natur des Menschen, eine göttliche Ordnung oder einen eindeutigen Vernunftgebrauch zurückführen lassen (Flügel-Martinsen 2020a, 64). Selbstregierung heißt folglich, dass es in Demokratien keine Themen geben kann, die von der demokratischen Auseinandersetzung ausgeschlossen sind. Der in der Diskussion um Postfaktizität geforderte Rückbezug auf Wahrheit ist aus dieser Sicht die Rückkehr zu einer postdemokratischen Alternativlosigkeit, in der die Faktenlage gar keine alternativen Entscheidungen zulässt (Vogelmann, Minnetian und Herder 2019, 50). Insofern teilen radikaldemokratische Theorien zentrale Einsichten des Poststrukturalismus, nämlich dass Erkenntnis nicht apolitisch ist und dass der Hinweis auf diesen Zusammenhang menschliche Handlungsräume vergrößert. Das heißt nicht, dass konkrete politische Ordnungen nicht Produkt bestimmter historischer Prozesse sind. Diese Prozesse gibt es aber nur, weil eben nichts von Beginn an festgeschrieben ist. Demokratie lässt sich somit auch als emphatische Beschreibung einer Dynamik auffassen, die an diese Kontingenz immer wieder zu erinnern versucht.

Dieser sensible Umgang mit Wahrheit ist es, der als Türöffner für Verschwörungstheorien verstanden wird. Wenn es keinen starken Begriff von Wahrheit gibt, so der Vorwurf, um bestimmte Vorstellungen aus dem politischen Diskurs auszuschließen, dann sind auch Verschwörungstheorien Teil des Diskurses. Analog zur Debatte um Postfaktizität weist diese Verbindung allerdings Lücken auf. Zum einen beziehen sich Verschwörungstheoretiker eigentlich nie explizit auf ein poststrukturalistisches oder radikaldemokratisches Autorenspektrum (Flatscher und Seitz 2020). Zum anderen würde ein solcher Bezug erhebliche Probleme mit sich bringen, denn im Sinne der „Gleichwertigkeitsdoktrin“ müsste anerkannt werden, dass die eigene Welterklärung oder Verschwörung nur eine unter vielen ist. Verschwörungstheorien zeichnen sich aber dadurch aus, dass sie Kritik ausblenden. Das Problem ist also nicht ein kultureller Wandel hin zu einer allgemeinen Haltung der Beliebtheit, sondern die Toleranz von Demokratie gegenüber intoleranten Positionen. Unter dem Banner einer Pluralität an Wahrheiten gibt es nur die „Einsicht, dass man nicht einfach glauben kann, es gäbe eine Wahrheit.“ (Vogelmann, Minnetian und Herder 2019, 51)

Das *zweite Argument* nimmt indirekt Bezug auf diese epistemische Ausgangslage durch eine emphatische Neubeschreibung von Politik und

Demokratie. Im Mittelpunkt steht insbesondere der Zusammenhang von *Macht und Politik*, für den immer wieder auf die Hegemonietheorie (Buckel und Fischer-Lescano 2007) von C. Mouffe und E. Laclau (Nonhoff 2007; Laclau und Mouffe 2014) Bezug genommen wird. Kern dieser Theorie ist, was O. Marchart als „discursive turn“ (Marchart 2007, 107) bezeichnet, also die Neuausrichtung des Politischen als Diskurstheorie, die Laclau in *Emanzipation und Differenz* (2018) ausformuliert hat. Kurzgefasst gehen die Autor*innen davon aus, dass Gesellschaften diskurstheoretisch zu begreifen sind und sich geteilte oder dominante Bedeutungen durch die Bildung von Gemeinsamkeit bzw. Äquivalenzen ergeben. Diese wiederum sind Ergebnis geteilter Abgrenzungsbewegungen, weshalb Identität durch Differenz konstituiert wird. Unter dieser Prämisse sind Herrschaft oder die dominante Ordnung Ausdruck von Machtverhältnissen innerhalb eines Diskurses, jedoch erneut nicht auf Wahrheit oder Letztbegründungen rückführbar. Hegemonie drückt aus, dass jede soziale Ordnung politischer Natur ist. Nach dieser Idee sind „gesellschaftliche Strukturen und Prozesse sowie die damit zusammenhängenden Machtverhältnisse zu hinterfragen und in ihrer Kontingenz offenzulegen, d. h. deutlich zu machen, dass diese immer das Ergebnis politischer Aushandlungsprozesse und damit prinzipiell veränderlich sind“ (Glasze und Mattisek 2015, 153). Demokratie ist deshalb auch nicht durch eine hegemoniale Stellung realisiert, sondern durch das Zerschlagen und Durchbrechen von Hegemonien. Sie ist „konstitutiv defizitär“ (Marchart 2016, 337).

Aus dieser Perspektive ist offensichtlich, dass die schnelle Verbindung zwischen Sozialkonstruktivismus, Postfundamentalismus und Hegemonietheorien eine grundlegende Skepsis artikuliert, die sich auch in Verschwörungstheorien wiederfindet. Nach P. Manow führt das Defizitäre, die Logik, für Veränderung und Machtwechsel offen zu sein, zu ständigen „Demokratiegefährdungsdiagnosen“. Es besteht permanenter Verdacht und „Hypernervösität“ (Manow 2020, 140), weil Demokratien immer der Gefahr ausgeliefert sind, zu instabil für ihre Gegner zu sein. Dieses „Spiel mit Ungewissheit“ (Manow 2020, 127) machen sich nach Manows Interpretation besonders Populist*innen zu eigen, weil es ermöglicht, im Namen der Demokratie die jeweils etablierte Demokratie anzugreifen. So sind „der potenzielle Demokratiegefährder und der Demokratiegefährdungsdiagnostiker Zwillingfiguren“ (Manow 2020, 138). Verschwörungstheorien spielen mit dieser Unsicherheit und ziehen aus ihr Legitimität, weil die realisierte Demokratie gegenüber dem Ideal der Demokratie immer als Betrug erscheint.

Das Bild, welches durch ein Verständnis von Politik als Ringen um Macht entsteht, kann Politik als Kampf um die besten Möglichkeiten zur Erzeugung von hegemonialen Mehrheiten erscheinen lassen. Verschwörungstheorien greifen nicht nur den defizitären Stand von Demokratie auf, sie können auch als effizientes Mittel in diesem Kampf begriffen werden. Ihnen kommt ein *instrumentelles* Verständnis zu. Diese strategische Interpretation wurde in den letzten Jahren besonders durch die Neuen Medien gestärkt, in denen Lügen auch gezielt als Ablenkung und Meinungsmache eingesetzt werden. Beispielsweise zeigt J. Ebner in ihrem Buch *Radikalisierungsmaschinen*, wie M. Sellner, Vordenker der Identitären Bewegung, „strategische Polarisierung“ und „kontrollierte Provokation“ (Ebner 2019, 56) zu Kernkonzepten erhob. Dabei dienen soziologische und psychologische Erkenntnisse als Grundlage der Online-Kampagnen, in denen durch gezielte Provokation Aufmerksamkeit erzeugt wird. Ein ähnliches Vorgehen verfolgte in Deutschland die rechte Troll-Fabrik *Reconquista Germanica* (Reuter und Biselli 2018). Während der Bundestagswahl 2017 gelang es dieser Gruppe, rechte Hashtags, Hass-Memes und Anti-Merkel-Geschichten zu den Top-Social-Media-Trends zu machen.⁴ Verschwörungstheorien nehmen in solchen Mobilisierungsstrategien immer wieder eine entscheidende Rolle ein, beispielsweise, wenn Corona oder die Wahl in den USA als „von oben“ gesteuert verstanden werden.⁵

Allerdings sind auch bei dieser Interpretation Grenzen festzustellen, weil das Spiel um Mehrheiten kein völlig willkürliches Spiel ist. Mouffe beispielsweise betont, dass es nicht zu Gewalt kommen dürfe, und plädiert für Einhegungen der politischen Konflikte. A. Hetzel geht sogar in Anschluss an Mouffe so weit, Vertrauen in den demokratischen Prozess als basale Bindung zu etablieren (Hetzel 2010). Ohne detaillierte Ausführungen anschließen zu

4 In einer vorherigen Arbeit habe ich bereits auf die instrumentellen Strategien innerhalb rechtspopulistischer Bewegungen verwiesen (von Ramin 2021b, 35).

5 Dieser instrumentelle Zugang zu Verschwörungstheorien wird auch für die Charakterisierung des Populismus herangezogen. So beispielsweise in den Arbeiten von Karin Priester: „Als zyklisches Phänomen, das oft mit einem Chamäleon verglichen wird, passt er sich permanent neuen Bezugssystemen an und setzt sich zu ihnen in eine Anti-Beziehung. [...] Populismus lässt sich daher nicht essentialistisch definieren und auf eine kohärente Doktrin festlegen. Seine programmatische Variationsbreite hat dazu geführt, ihn lediglich als Strategie des Machterwerbs zu definieren“ (Priester 2012, 3).

müssen, wird eine Grenze eines konfliktuellen Demokratieverständnisses artikuliert. Für Verschwörungstheoretiker*innen dagegen ist das Spiel zum existentiellen Ernst gesteigert, wie die durch jene Verschwörungstheorien initiierten Anschläge der letzten Jahre zeigen: Sowohl Stephan B., der Attentäter von Halle, als auch Anders B., der am 22.07.2011 insgesamt 77 Menschen tötete und sich in seiner Vernehmung auf ‚Notwehr‘ berief, und der islamfeindliche Brenton T., der 2019 in Christchurch, Neuseeland, 51 Besucher zweier Moscheen erschoss, zogen ihres Hass aus Verschwörungstheorien. (Körner 2020, 285).

Damit machen radikaldemokratische Argumente plausibel, weshalb sich Verschwörungstheorien nicht nur unter demokratischen Umständen etablieren, sondern auch eines demokratischen Selbstverständnisses bedienen. Demokratisierung als Gegenbewegung zu verstetigten Herrschaftsstrukturen trifft oberflächlich auch auf den Kampf gegen scheinbare Fremdherrschaft zu. Die Emanzipation scheitert jedoch, wenn das verschwörungstheoretische Weltbild nicht ebenfalls unter Misstrauensverdacht steht, sondern dessen Kritik als existentielle Bedrohung gefasst wird, gegen die es sich dann mit allen Mitteln zu wehren gilt.

Normativitätsproblem?

Diese gezogenen Grenzen erlauben es, auf ein Grundproblem hinzuweisen. Dass sich radikale Demokratietheorie und Verschwörungstheorie in Verbindung bringen lassen, wird immer wieder mit dem *Vorwurf fehlender Normativität* in Verbindung gebracht.

Offensichtlich diskutiert wurde dieses Problem in der Debatte um den Einführungsband zur radikalen Demokratietheorie von O. Flügel-Martinsen. In dem Versuch einer kritischen Zwischenbilanz merkt H. Buchstein an, dass diese Theorien besondere Schwierigkeiten haben, eine Verbindung zwischen den epistemischen Grundlagen und den normativen Konsequenzen zu ziehen (Buchstein 2020). Aufbauend auf die These radikaler Kontingenz und damit Gestaltungsoffenheit der Demokratie besteht die Frage, wie sich eine bestimmte normative Position verteidigen lassen soll, wenn alles berechtigterweise auch immer anders sein könnte. Buchstein geht es speziell darum, wie der Angriff auf die Demokratie ohne einen festen Demokratiebegriff verstanden und abgewehrt werden kann.

Die Antwort auf diese Frage liefert Flügel-Martinsen in seiner Replik. Nach seiner Ansicht haben radikale Demokratietheorien gar kein Interesse

an normativen Begründungsbewegungen, sondern sind als „kritische Befragungsaktivität“ oder „kritische Intervention gegenüber bestehenden politischen Ordnungen“ (Flügel-Martinsen 2020b, 2017) zu verstehen. Die dadurch nie abgeschlossene Emanzipation trägt zur Inklusion bei, die ebenfalls nie abgeschlossen sein kann (von Ramin 2021a, 338–39). Die Politisierung hat den Zweck, die notwendig unfairen Ausschlüsse von Ordnungen hörbar und sichtbar zu machen, auch wenn sich in den folgenden Konkretisierungen erneute Ausschlüsse nicht vermeiden lassen. Kein politisches Handeln, so A. Demirović über diese Theorien, „kann jemals für sich beanspruchen, Freiheit, Gleichheit und Demokratie derart konstituiert zu haben, dass die zukünftigen Menschen nicht ihrerseits den Anspruch auf ein demokratisches Handeln und ein ihnen gemäßes Verständnis von Freiheit hätten“ (Demirović 2017, 13).

Radikale Demokratietheorien legen damit über die „verbundenen Schwierigkeiten und Herausforderungen umfassende Rechenschaft“ ab, als Theorien, die sich „in die *Illusion* einer begründeten oder begründbaren Normativität flüchten, die auf fragwürdigen Gründen ruht und die selbst leicht einen repressiven, exkludierenden oder abwertenden Charakter annehmen kann“ (Flügel-Martinsen 2020b). Wie M. Saar oder F. Vogelmann deutlich machen, ging es immer maßgeblich darum, Wahrheiten zu verkomplizieren und somit die oft verdeckten Entstehungsbedingungen mitzureflektieren (Saar 2017a; Vogelmann 2018). Dasselbe gilt für die Dominanz der Macht-Kategorie, mit welcher es erst möglich wurde, das verdeckte Wirken von Machtkonstellationen aufzuzeigen.

Ersichtlich an dieser Darstellung ist, dass Verschwörungstheorien den Prozess der Kritik und Reflexion an bestimmten Stellen abbrechen und dann dem genannten Bereich der *Illusion* zuzuordnen sind. Zwar können sie mit der epistemischen und politischen Offenheit des demokratischen Diskurses in Verbindung gebracht werden, sie können diese Einstellung aber nicht auf die eigene Vorstellung übertragen. Verschwörungstheorien treten mit einem radikalen Wahrheitsanspruch auf, mit einer klaren Vorstellung von Gut und Böse. Dieser passt sich zwar in den Emanzipationsanspruch radikaler Demokratietheorie ein, jedoch nicht in das Prinzip der „permanenten Infragestellung“ (Marchart 2013, 228), als dem nie abschließbaren Ringen um Hegemonien. Allein kann nicht ausgeschlossen werden, dass Verschwörungstheorien in diesem Ringen eine strategische Funktion erfüllen, weil Bedürfnisse angesprochen werden, die in der aktualisierten Demokratie nicht erfüllt werden können oder durch die Unabschließbarkeit des demokratischen Prozesses selbst hervorgebracht werden. Wenn es also eine Verbindung zwischen radi-

kaldemokratischen Argumenten und Verschwörungstheorien gibt, dann ist sie in einer instrumentellen Auslegung von Politik zu suchen. Es gilt deshalb zu fragen, welche Motive angesprochen werden, die Verschwörungstheorien immer wieder attraktiv machen.

Ideologiestrang: Verschwörungstheorien als demokratisches Aufbegehren

Neben der „großen Erzählung“ eines postfaktischen Zeitalters existiert ein weiteres Narrativ, welches für die Erklärung von Verschwörungstheorien herangezogen wird. Die Moderne verkomplizierte nicht nur das Verhältnis von Wahrheit und Politik, sondern verstrickte sich auch in Aporien des selbstauferlegten *Ideals der Selbstbestimmung*. Laut diesem Ideal wurde mit der Aufklärung ein Zeitalter eingeläutet, in dem durch politischen, wirtschaftlichen und technischen Fortschritt individuelle Selbstbestimmung auf einem historisch neuen Niveau realisiert werden kann.

Auch dieses Narrativ begleitet von Beginn an eine Verfallsgeschichte. Ob Rousseaus Kulturkritik, Nietzsches Moralkritik oder Marx' Kritik der politischen Ökonomie – es handelt sich, so M. Saar, um ein etabliertes Schema, in dem Fortschritts- und Verfallsgeschichte Hand in Hand gehen (Saar 2017b, 152). Verschwörungstheorien gelten dann als Folge solcher Entfremdungserfahrungen und als Versuch, die Komplexität und Ambiguität der modernen Welt zu verdrängen. Dieses Motiv ist besonders auffällig für die prominenteste Kritik der Moderne im 20. Jahrhundert. Die Kernfrage der *Dialektik der Aufklärung* ist, wie trotz des Zustandes der Zivilisation und des Projektes der Aufklärung die Menschheit, „anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt“ (Horkheimer und Adorno 2017, 1). Als Reaktion auf konkrete historische Situationen der 1940er Jahre spiegelt sich in der Frage das Entsetzen über den Aufstieg des Faschismus sowie die Judenverfolgung und die verheerenden Auswirkungen und Gewalt des Weltkrieges. Entscheidend ist, dass Horkheimer und Adorno die Aporien der Aufklärung auch in dem gegenwärtigen Zustand der westlichen Gesellschaft aktiv sehen. Sie meinten, auch in der Kombination aus Demokratie und Kapitalismus einen Totalitarismus am Werk zu sehen, welcher Entfremdungserfahrungen hervorbringt, die die psychologische Grundlage für Verschwörungstheorien liefern.⁶ Diese sind dann eine Gegenreaktion auf die Überforderung der Modernisierung.

6 Dem gilt hinzuzufügen, dass die Autoren der Kritischen Theorie kritisierten,

Das Potenzial, aber auch Problem dieser Analyse ist, dass Verschwörungstheorien in gewisser Weise eine berechtigte Reaktion auf den enttäuschten Freiheits- und Gleichheitsanspruch darstellen. Kritisiert wurde deshalb, dass die *Dialektik der Aufklärung*, als „schwärzestes Buch“ (Habermas 2011, 130) der Geschichte den Eindruck umfänglicher Manipulation verbreitet, verschwörungstheoretisch ausgedrückt, „dass ‚die Eliten‘ alle unter einer Decke stecken und ‚das Volk‘ betrügen“ (Heidelberger 2020). Bereits im Kapitel zu Postfaktizitätsstrang wurde mit dem Verweis auf Manow das Problem der „Demokratiegefährdungsdiagnosen“ angesprochen, die in der Wirklichkeit der Demokratie immer nur eine schlechte Kopie des Ideals der Demokratie sehen können, so beispielsweise in der Debatte um Postdemokratie. Für Radikaldemokrat*innen sind liberale Demokratien nur das „blasse Abbild demokratischer Selbstregierungspraxis“ (Flügel-Martinsen 2020a, 9).

Verschwörungstheorien werden deshalb seit Mitte des 20. Jahrhunderts als „Elitenkritik“ (Butter 2018) verstanden und teilen diese Position nicht nur strukturell, sondern auch phänomenal mit dem Populismus. Beide stehen unter *Ideologie- und damit auch Komplexitätsreduzierungsverdacht*, weil sie komplexe Sachverhalte simplifizieren, um damit zur gesellschaftlichen Polarisierung und politischen Mobilisierung beizutragen. Auch T. Eagleton macht wiederholt darauf aufmerksam, dass es Bestandteil von ideologischem Denken ist, „Geschlossenheit gegen allen politischen Widerstand auf einer imaginären Ebene wieder herzustellen“ (Eagleton 2000, 254). Deshalb wird oft lieber von Verschwörungsideologien und -mythen gesprochen. Aus dieser Sicht sind Verschwörungstheorien nicht Teil einer postmodernen Kultur, sondern der Versuch der *Rückeroberung von Kontrolle* in einer komplexen Welt. Auch Verschwörungstheoretiker*innen treten auf bestimmte Weise für Selbstregierung ein. Wie sich im Folgenden zeigen lässt, dienen sowohl der Bezug zur Rückeroberung der Herrschaft des Volkes als auch die damit verbundene Erfüllung unterdrückter Bedürfnisse der Selbstbestimmung in Verschwörungstheorien als Kompensationsmecha-

dass die Marktgesellschaft zugunsten des Monopolkapitalismus abgelöst und damit auch die Umsetzung von Demokratie untergraben wurde. Insofern sind das liberaldemokratische Freiheitsverständnis (damit auch das gegenwärtige Verständnis von Demokratie) und das Verständnis von Freiheit bei Horkheimer und Adorno (damit auch das Demokratieverständnis der Kritischen Theorie) nicht gleichzusetzen. Dennoch lässt sich die Kritik der „falschen“ Wiederherstellung von Freiheit, initiiert durch Entfremdungserfahrungen, auf die dargelegte Analyse des Ideologiestranges übertragen.

nismus der beschränkten Selbstbestimmung in komplexen Gesellschaften. Dass dadurch zwar ein Bedürfnis nach Selbstbestimmung angesprochen, aber laut Kritischer Theorie die wirkliche Erfüllung unmöglich ist, macht den Verschwörungsglauben zu einem scheinbaren demokratischen Aufbegehren.

Volk und Verschwörungstheorien

Einen *ersten Ansatz* zum Verständnis dieser Rückeroberung bietet somit der Fokus auf die *Kategorie des Volkes*. Wie bereits angedeutet wird in gegenwärtigen Analysen darauf aufmerksam gemacht, dass moderne Verschwörungstheorien im Vergleich zu ihren historischen Vorgängern besonders durch „Elitenkritik“ gekennzeichnet sind. Die Schwierigkeit besteht in der für das demokratische Verständnis so wichtigen Konzeption des Volkes, für dessen Darstellung erneut auf die Theorien radikaler Demokratie zurückgegriffen werden kann.

Das Grundproblem ist, dass nach dem Verständnis von demokratischer Volkssouveränität die Legitimität einer politischen Entscheidung an das Volk als letzte Instanz zurückgebunden wird. Wer das Volk ist, wird dabei in vielfacher Hinsicht als Einheit vorausgesetzt und heutzutage durch die Frage der Staatsbürgerschaft geklärt. Neben diesem politischen Verständnis existiert aber immer auch ein ethnisch aufgeladenes: „Wer von einem Volk im ethnischen Sinne spricht, meint eine Gruppe von Menschen ähnlicher ‚Abstammung‘, die sich durch kulturelle, sprachliche oder auch biologische Gemeinsamkeiten auszeichnen – zum Beispiel also durch ähnliche Sitten und Gebräuche“ (Biskamp 2020). Radikale Demokratietheorien machen jedoch deutlich, dass die Verwirklichung von Demokratie nicht nur auf die Ablehnung von Letztbegründungen angewiesen ist, sondern auch auf die Ablehnung eines fest definierten Begriffs des Volkes. Für diese Theorien existiert das Volk als solches nicht, denn aus der Pluralität an Personen lässt sich schwer eine substantielle Einheit konstruieren, und wenn doch, erzeugt diese Konstruktion notwendigerweise Ausschlüsse, weil immer nur ein gewisser Anteil für den Rest entscheidet (Flügel-Martinsen, Martinsen und Moulin-Doos 2019, 484ff.). Das Volk ist demnach keine substantielle, sondern eine abstrakte Kategorie und steht immer zur Disposition (Flügel-Martinsen 2020a, 133).

Weil Menschen aber sowohl individuell als auch kollektiv ohne die Vorstellung eines bestimmten Subjekts/Volkes mit bestimmten Vorstellungen und Zielen nicht handlungsfähig wären, sich auch keine demokratischen

Gegenhegemonien bilden lassen, wird die abstrakte Feststellung eines nicht abschließend definierten Volksbegriffes für alltägliches Handeln immer wieder ignoriert. Eine Denkfigur, die von O. Marchart deshalb für das besagte demokratische Subjekt anschließend eingeführt wird, ist die des „Als ob“. Im Anschluss an Laclau schreibt er, dass jeder politische Akteur, ob Partei oder Bewegung oder auch der Einzelne, agiert, „als ob es Willenssubjekt, als ob es Herr des eigenen Willens wäre.“ (Marchart 2016, 341)

Genau an dieser Stelle setzten immer wieder Verschwörungstheorien an. Hier gibt es das Volk nicht nur als ‚als ob‘, sondern als tatsächliches und dies äußert sich in überladenen kollektiven Identitätskonzeptionen wie auch in Allmachtsphantasien von Politik und Politikern. Dieses Verständnis wird heute insbesondere mit dem Aufstieg des Rechtspopulismus verbunden, welcher die Einheit eines Volkswillens gegen eine scheinbare politische Elite inszeniert. Rechtspopulismen ergeben sich dem „Phantasma einer substantiellen Identität“ (Flügel-Martinsen 2020a, 141), welches eben dadurch nationalistische, xenophobe und pluralismusfeindliche Tendenzen aufweist. Rechte Bewegungen besetzten die „kollektive Semantik des demokratischen Volkes auf ihre völkische Weise“ (Flügel-Martinsen, Martinsen und Moulin-Doos 2019, 490). Im Ausruf „Wir sind das Volk“ oder „Volksverräter“ spiegelt sich ein populistisch verkürztes Demokratieverständnis. Der scheinbare Pluralismus, der in moderaten Versuchen verteidigt wird, ist dann nur als Ethnopluralismus zu verstehen, also der Verteidigung kultureller Identität und der kulturellen Differenz, die die räumlich gebundenen Ethnien jedoch reinhalten will (Vennmann 2018)

Für diese Engführung demokratischer Semantiken haben sich mehrere Beschreibungsformen gefunden. Eine Studie im Kontext von Pegida spricht beispielsweise von einem „vulgären Demokratieverständnis“, welches die „Komplexität, Zeitintensität und Kompromissbedürftigkeit politischer Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozesse“ (Vorländer, Herold und Schaller 2016) ignoriert. Margret Canovan dagegen verwendet den Begriff einer „demokratischen Ideologie“ (Canovan 2002, 26). Ideologisch ist die Verdrängung der Kontingenz des Politischen durch totalitäre Schließungsversuche. Es ist der Wunsch nach Unmittelbarkeit. Repräsentation wird dann verkürzt auf das Ideal eines reinen Ausführungsorgans des Volkswillens. Politik findet aus dieser Sicht auf der Straße statt, weil dort die Vitalität dieses Willens direkt erlebbar wird. Gleichzeitig sind diese Bewegungen von einer eigentümlichen Statik begleitet, denn die Verdrängung des „Als ob“-Charakters verdrängt auch den Streit um Politik. M. Gebhardt urteilt

deshalb: „Dieser restaurative und regressive Gestus stellt weder den Status Quo in Frage, noch vermag er es, zu einer entscheidenden Demokratisierung der Demokratie beizutragen.“ (Gebhardt 2018, 34)

Grundlegend wiederholen sich in Verschwörungstheorien und im Rechtspopulismus deshalb Motive, die bereits von antisemitischem Denken bekannt sind (von Ramin 2022). Die Parallele besteht in der Imagination einer Gruppe der Mächtigen, die das gemeine Volk hinters Licht führt. Bereits im Kontext des Sommers der Migration von 2015 verbreitete sich der Glaube, es handle sich nur um gesteuerte Migration einer meist als jüdisch identifizierter Finanzelite zur Vernichtung Deutschlands. Auch als US-Hegemonie oder „Ostküstenkapitalismus“ verstanden, forciere sie durch außenpolitische Handlungen systematisch Flucht und Migration, um Europa ihren universalistischen Imperativ aufzuzwingen (Vennmann 2018, 10). So lässt sich der Kampf gegen die Elite immer wieder als demokratisches Aufbegehren umdefinieren, weil Demokratisierung als ein Prozess gemeinsamer Infragestellung auf die Kritik an scheinbaren ‚Volksverrättern‘ reduziert wird.

Entfremdungsproblem?

Weshalb solche ideologischen Schließungen in Verschwörungstheorien immer wieder attraktiv sind, lässt sich mit einem *zweiten Ansatz* erklären. Der offensichtliche Zugang ist, sie als Reaktion auf Überforderungs- und Entfremdungserfahrungen in der Moderne zu verstehen, die heute nicht mehr nur vonseiten der Philosophie, sondern besonders aus Richtung der Soziologie beschrieben werden. Im groben lautet die These, dass die politische Kultur der Melange aus Neoliberalismus und Demokratie Selbstverwirklichungsideale vermittelt, die Konkurrenzdruck und Vereinzelungserscheinungen zur Folge haben (Nachtwey 2016; Rosa 2016). Viele dieser Analysen gehen auf Theoriebausteine der Kritischen Theorie zurück.

Kern dieser Analysen sind nicht nur die Darstellung von Entfremdungserfahrungen, sondern, wie diese eingefangen und missbraucht werden können, ohne aber etwas an den tatsächlichen Verhältnissen zu ändern. Bereits in Horkheimers Aufsatz *Egoismus und Freiheitsbewegung* (Horkheimer 2011, 43–123), aber auch im Antisemitismuskapitel der *Dialektik der Aufklärung* wiederholt sich dabei eine ähnliche Argumentation. Ihr zufolge kann die Moderne ihr Ideal der Selbstverwirklichung nicht erfüllen, weil die *Rationalisierung und Ökonomisierung des Lebens* neue Zwänge und gesellschaftliche Schichtungen erzeugt, unter denen das Versprechen von Frei-

heit nicht für alle eingelöst werden kann. Effekte der Prekarisierung durch den Neoliberalismus bringen neue Liberalisierungsgewinner und -verlierer hervor, sowohl in jüngeren progressiv-kosmopolitischen Schichten als auch in der konservativen, alten Mittelschicht sowie in der ehemals sozialistisch orientierten Arbeiterschicht. Gleichzeitig haben Prozesse der Entgrenzung und Interdependenz gesellschaftliche Zusammenhänge verkompliziert, so dass das Ideal individueller Selbstbestimmung an gesellschaftliche Grenzen gerät oder als Illusion erfahren wird. Weil die Illusion Frustration erzeugt, entsteht Hass auf Personen und Gruppen, die zumindest im verschwörungstheoretischen Glauben das Kapital und die Elite verkörpern. Statt den Widerspruch zwischen ihrem inneren Bewusstsein und der äußeren Umwelt zu begreifen, übertragen die Verschwörungstheoretiker*innen ihr wahnhaftes Innenleben nach Außen: „[A]nstatt der Stimme des Gewissens [hören sie] Stimmen; anstatt in sich zu gehen, um das Protokoll der eigenen Machtgier aufzunehmen, [schreiben sie] die Protokolle der Weisen von Zion den andern zu“ (Horkheimer und Adorno 2017, 176), heißt es in der *Dialektik der Aufklärung*.

So werden die inhärenten Widersprüche der bürgerlich-liberalen Gesellschaft mit *psychoanalytischen Erklärungen* ergänzt. Die Entstehung von Verschwörungstheorien und der damit verbundene Hass werden als Konsequenz der durch „die Zivilisation auferlegten Triebunterdrückung“ (Ziege 2018, 85)⁷ begriffen. Horkheimer meint deshalb, dass „der Begriff des Fremden dem des Verbotenen, Gefährlichen, Verworfenen synonym [wird], und die Feindschaft umso tödlicher [ist], als ihre Träger fühlen, daß dies Verbotene kraft ihres eigenen erstarrten Charakters für sie selbst unwiederbringlich verloren ist. Kleinbürgerliches Ressentiment gegen den Adel und Judenhaß haben ähnliche seelische Funktionen“ (Horkheimer 2011, 111). Infolgedessen vermitteln Verschwörungstheorien dann wieder ein *Gefühl der Kontrolle* und ihre Adaption in politischen Bewegungen ist dann das Versprechen, Selbstbestimmung erringen zu können. Die Verfolgung der Juden beispielsweise wird als Verteidigung inszeniert. Ressentiments und Verschwörungsmymen schaffen einfache Antworten für die Widersprüchlichkeit der modernen Lebenswelt und des Ideals eines abstrakten Individualismus, wobei die Abstraktheit der Moderne an klaren Feindbildern konkretisiert wird (Imhoff 2020).

7 Eine analoge Beschreibung findet sich auch in Leo Löwenthals Studie *Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation* (Löwenthal 2021).

Die Polarisierung funktioniert insbesondere, wenn für historische Unsicherheiten wie die Corona-Pandemie und die allgemein sich unter dem Druck der Globalisierung verändernde Welt eindeutige Antworten bereitgestellt werden. Bis heute ist die Idee einer weltumspannenden Macht eines der zentralen Motive antisemitischer Weltanschauung: „Nicht nur Ausmaß, sondern auch Qualität der den Juden zugeschriebenen Macht unterscheidet den Antisemitismus von anderen Formen des Rassismus. Die Juden stehen für eine ungeheuer machtvolle, unfäßbare internationale Verschwörung“ (Kiess et al. 2020a, 215). Das Interesse an solchen Erzählungen ist, wie eine Studie des Leipziger Kompetenzzentrums für Rechtsextremismus- und Demokratieforschung beispielhaft an der AfD zeigt, besonders unter Anhängern rechtspopulistischer Bewegungen verbreitet (Huster und Decker 2020). So wird auch gegenwärtig, mit Schlagworten wie „Großer Austausch“, „QAnon“, „Deep State“ oder „Great Reset“ die COVID-19-Pandemie zu einer bloßen Verschwörung oder aber zu einer gezielten Manipulation der Bevölkerung stilisiert (Vorländer 2021, 24).

Das Perfide ist, dass die missverstandene Selbstbestimmung durch antisemitische und verschwörungstheoretische Vorstellungen den demokratischen Kampf missbraucht. Die Leipziger Autoritarismusstudie zeigt, dass unter denjenigen, die ihre wirtschaftliche Lage pessimistisch einschätzen und sich durch die kulturelle Vielfalt in eine Randposition gedrängt fühlen, das antisemitische und damit verschwörungstheoretische Potenzial am größten ist. Ähnlich hatten es bereits die Studien zum autoritären Charakter und im Anschluss die Arbeiten zur Verschwörungsmentalität beschrieben (Graumann 2012). Die durch die gesellschaftlichen Lebensbedingungen erschwerte Umsetzung des Versprechens von Freiheit wird durch eigene Unterwerfung und Aggression gegenüber Schwächeren kompensiert. Übertragen auf die Gegenwart wird die gestiegene Unsicherheit, die Multiplizität von Krisen und die damit verbundene individuelle Verantwortungslast nicht nur durch autoritäre Führungspersonen gemildert, sondern auch durch autoritäre Weltbilder: „So ist es nicht überraschend, dass gewissermaßen die ‚zweitbeste Fahrt‘ gesucht wird – ein projektiver Autoritarismus aus Verschwörungsmentalität und psychodynamischer Entgrenzung“, heißt es bei Decker et al. (2020, 205). Hier wird nicht nur das eigene ‚Ich‘ in einer unsicheren Welt stabilisiert, sondern die Welt wird so umgeformt, dass sie sich den eigenen Wünschen anpasst. Indem für die Unsicherheit ein klarer Verantwortlicher ausgemacht wurde, ist sie wieder handhabbar. Nach K. Stögner antwortet der Kollektivismus von Verschwörungstheorien damit zwar auf die Aporien

eines abstrakten und gescheiterten Individualismus, begeht aber denselben Fehler (Stögner 2020, 276). Die autoritäre oder identitäre Gemeinschaft überdeckt die eigene Unsicherheit, allerdings ist Selbstbestimmung, anspruchsvoll gedacht als Prozess der Selbstreflexivität, durch die unveränderliche Zugehörigkeit zu einer identitären Gemeinschaft bereits aufgehoben. Über Projektion und Personalisierung wird somit ein Feind definiert, um ein „Gefühl von Kontrolle zurückzuerlangen“ (Kiess et al. 2020a, 244). Für die Gegenwart zeigt sich, dass das Gefühl oft nichts mit der tatsächlichen Höhe des zur Verfügung stehenden Vermögens oder der materiellen Stellung zu tun hat: „Hier geht es also um subjektiv empfundene Deprivation, etwa um Verlustängste und Gefühle von Benachteiligung, nicht aber um Deprivation in einem absoluten Sinn“ (Kiess et al. 2020a, 244; Vorländer 2021, 36).

Für die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* waren somit die Gründe der Frustration berechtigt, nur sahen sie in Populismus und Verschwörungstheorien eine falsche Form der Rückgewinnung (Lamberty 2020). Abgegrenzt wird sich gegenüber einem missbrauchten Demokratieverständnis, welches daran gemessen werden muss, ob es die Freiheitsideale, die mit dem demokratischen Ideal verbunden sind, realisieren kann. Das ist bei Verschwörungstheorien jedoch nur oberflächlich der Fall, weil sie nur Ablenkung sind im weiterlaufenden Reproduktionsprozess der gesellschaftlichen Asymmetrien. Sie bringen zwar erlebte und empfundene Ungerechtigkeiten zum Ausdruck, aber reduzieren diese auf einen klaren Feind in einem vereinfachten Weltbild. Genau diesen Zustand hatte bereits Leo Löwenthal in seinem 1949 erschienen Buch *Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation* (2021) analysiert. Der Agitator nimmt besonders die Gefühle der frustrierten Bevölkerung, das Narrativ des Betrogenwerdens ernst, aber es geht gerade nicht um die Beseitigung politischer Ungerechtigkeiten. Vielmehr inszeniert er sich als Befreier der geblendeten Öffentlichkeit, die dadurch „Einblick in die dunklen Machenschaften erhält“ (Vorländer 2021, 38). Auch in diesem Strang findet der Bezug zur Demokratie nur in einer vulgären Form ihrer Auslegung statt.

Schluss

Verschwörungstheorien, so der Ausgangspunkt des Textes, stehen in einem doppelten Verhältnis zum Konzept der Demokratie. Einerseits nehmen sie dieses in Anspruch, um ihren Wert und ihre Wahrheit zu rechtfertigen, andererseits werden sie als Gefahr für Demokratien begriffen.

Bezüglich dieser doppelten Verbindung wurden zwei Argumentationsstränge identifiziert. Als *Postfaktizitätsstrang* wurden Argumente bezeichnet, die den als poststrukturalistisch bzw. radikaldemokratisch identifizierten Theoriebausteinen eine Mitschuld am Aufstieg von Verschwörungstheorien geben. Zurückgebunden an eine postmoderne, poststrukturalistische Epistemologie seien durch die Pluralisierung von Wahrheiten Verschwörungstheorien als berechtigte Teilnehmer in den demokratischen Diskurs eingewandert. Unterstellt wird, dass ein permanentes Misstrauen gegenüber hegemonialen Strukturen zu ständigen „Demokratiegefährdungsdiagnosen“ einlädt. Offensichtlich war jedoch, dass Verschwörungstheorien gerade dieses Misstrauen bezogen auf sich selbst nicht teilen. Problematischer ist daher ihr instrumenteller Einsatz im Kampf um Hegemonie in der Demokratie.

Dagegen deutet der *Ideologiestrang* auf das Gegenteil eines rein instrumentellen Verständnisses hin. Verschwörungstheorien werden dann als notwendige Komplexitätsreduzierung in Folge von massiven Entfremdungserfahrungen in der Moderne begriffen. Sie beziehen sich zum einen auf ein ideologisch geschlossenes Verständnis von Demokratie, beispielsweise durch die Inanspruchnahme des Volksbegriffs und dessen nationalistischer Aufladung. Zum anderen dient das in Verschwörungstheorien transportierte Feindbild und die damit verbundene Welterklärung der Rückeroberung von Kontrolle und erlaubt, sich als demokratische Befreier*innen zu inszenieren.

Beide Stränge zeigen, dass eine radikale Gegenüberstellung von Verschwörungstheorien und Demokratie nicht hilfreich ist. Einerseits ist es notwendig, die offene Flanke demokratischen Selbstverständnisses zu reflektieren. Auffällig ist besonders die Differenz zwischen einer Theoretisierung von Demokratie im akademischen Diskurs und dem demokratischen Alltagsverständnis. Gerade die epistemische Unsicherheit radikaler Demokratietheorie lässt sich nicht in substantialistische Vorstellungen von Volkssouveränität übersetzen. Das gesunkene Vertrauen in die Demokratie und der steigende Wunsch nach direkt-demokratischen Verfahren ist deshalb oft eng verbunden mit einem vulgären Demokratiebegriff, welcher den Volkswillen als bestimmbare Einheit konstruiert. Auch der Erfolg populistischer Bewe-

gungen deutet auf die Aufnahmebereitschaft eines substantiell verkürzten Demokratieverständnisses hin.

Andererseits lässt sich erst durch die Gegenüberstellung eine normative Grenze ziehen. Verschwörungstheorien bedienen sich zwar eines demokratischen Narratives, erkennen dieses aber für ihre eigene Erklärung nicht an. Die verschwörungstheoretische Weltdeutung steht der demokratischen Auseinandersetzung nicht zur Verfügung. Dies ließ sich sowohl für den Postfaktizitäts- als auch für den Ideologiestrang behaupten. Eine Partnerschaft zwischen einem anspruchsvollen Demokratieverständnis und Verschwörungstheorien lässt sich nicht aufrechterhalten.

Allein das instrumentelle Verständnis von Verschwörungstheorien wirft Probleme bei der normativen Grenzziehung auf. Wird Demokratie als neutraler Kampf um demokratische Hegemonien verstanden, könnten sich Verschwörungstheorien als effektive Mittel der Mobilisierung erweisen. Ihr Erfolg scheint in der Bezugnahme auf Entfremdungs- und Überforderungserfahrungen der modernen Lebenswelt und falsch verstandenen bzw. unerreichbaren Selbstbestimmungsidealen zu liegen. Genau diese Bezugnahme wurde aber als Gegensatz zum (radikal-)demokratischen Selbstverständnis begriffen, weil es weder um den Eigenwert der Unabschließbarkeit demokratischer Prozesse ging, noch um das damit verbundene Ideal einer permanenten Emanzipationserfahrung, die sich eben nicht nur auf eine einzelne Gruppe richtet, sondern immer als gesamtgesellschaftliche Emanzipationsbemühung begriffen wird. Die auf Ausschließung gerichtete Sensibilität und Reflexivität stellt sich in Verschwörungstheorien nur einseitig ein.

Dieser Unterschied ist nicht nebensächlich, denn das instrumentelle Verständnis ist auf den Eigenwert demokratischer Prozesse nicht angewiesen, die radikale Demokratietheorie allerdings schon. Nicht umsonst wird der antidemokratische Kipppunkt immer dann betont, wenn Verschwörungstheorien, aber auch Populismen zu einer „autoritären Wende“ und einer „feststehende[n] Volksidentität“ (Möller 2020, 113) neigen. Die abschließende These lautet deshalb, dass die „Anerkennung von Kontingenz und Pluralität gesellschaftlicher und politischer Ordnungen“ (Flügel-Martinsen 2019, 717) einen Eigenwert hat, der entweder begründungsbedürftig ist oder eben den letzten Grund der Demokratie darstellt. Diese normative Bindung widerspricht allerdings einem weit verbreiteten radikaldemokratischen Selbstverständnis, wie sich mit Flügel-Martinsens Abwehr normativer Begründungsbewegungen zeigen ließ. Wenn aber gerade im Vergleich zu dem demokratischen Selbstverständnis in Verschwörungstheorien die

Differenz zu Theorien radikaler Demokratie herausgearbeitet werden kann, bleibt zu diskutieren, welcher Schaden entsteht, wenn am Ende nicht doch auch oder besser: *gerade* die radikale Demokratietheorie als normative Demokratietheorie zu verstehen ist.

Literatur

- Biskamp, Floris. 2020. „Volk.“ Zugriff am 10. Juni 2021. <https://www.bpb.de/lernen/projekte/abdelkratie/311088/volk>.
- Boghossian, Paul Artin, Jens Rometsch und Markus Gabriel. 2015. *Angst vor der Wahrheit: Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Breuer, Ingeborg. 2016. „Postfaktisch – Wort des Jahres 2016.“ Zugriff am 20. Februar 2020. https://www.deutschlandfunk.de/die-gefuehlte-wahrheit-postfaktisch-wort-des-jahres-2016.1148.de.html?dram:article_id=373840.
- Buchstein, Hubertus. 2020. „Warum im Bestaunen der Wurzeln unter der Erde bleiben? Eine freundliche Polemik zu den radikalen Demokratietheorien anlässlich des Einführungsbuches von Oliver Flügel-Martinsen.“ Zugriff am 19. November 2020. <https://www.theorieblog.de/index.php/2020/10/buchforum-radikale-demokratietheorien-zur-einfuehrung/>.
- Buckel, Sonja und Andreas Fischer-Lescano, Hrsg. 2007. *Hegemonie gepanzert mit Zwang: Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos.
- Butter, Michael. 2018. *„Nichts ist, wie es scheint“: Über Verschwörungstheorien*. Berlin: Suhrkamp.
- Canovan, Margaret. 2002. „Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy.“ In *Democracies and the Populist Challenge*, herausgegeben von Yves Mény und Yves Surel, 25–44. Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave. https://doi.org/10.1057/9781403920072_2.
- Colbert, Steven. 2006. „Who’s Honoring Me Now? – Merriam-Webster’s Word of the Year.“ Zugriff am 10. Juni 2021.
- Comtesse, Dagmar, Oliver Flügel-Martinsen und Franziska Martinsen, Hrsg. 2019. *Radikale Demokratietheorie: Ein Handbuch*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Decker, Oliver, Julia Schuler, Yendell, Alexander, Schießler, Clara und Elmar Brähler. 2020. „Das autoritäre Syndrom: Dimensionen und Verbreitung der Demokratie-Feindlichkeit.“ In *Autoritäre Dynamiken: Neue Radikalität- alte Ressentiments*. Leipziger Autoritarismus Studie 2020, herausgegeben von Oliver Decker und Elmar Brähler, 179–211. Gießen: Psychosozial-Verlag. doi.org/10.30820/9783837977714.
- Demirović, Alex. 2017. „Radikale Demokratie und Sozialismus: Grenzen und Möglichkeiten einer politischen Form.“ Zugriff am 9. Januar 2020. <https://www.rosalux.de/publikation/id/38256/radikale-demokratie-und-sozialismus/>.

- Eagleton, Terry. 2000. *Ideologie: Eine Einführung*. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Ebner, Julia. 2019. *Radikalisierungsmaschinen: Wie Extremisten Die Neuen Technologien Nutzen Und Uns Manipulieren*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Flatscher, Matthias und Sergej Seitz. 2020. „Latour, Foucault, and Post-Truth: The Role and Function of Critique in the Era of the Truth Crisis.“ *Le foucauldien* 6 (1). <https://doi.org/10.16995/lefou.83>.
- Flügel-Martinsen, Oliver. 2017. *Befragungen des Politischen: Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – radikale Demokratie*. Edition Theorie und Kritik. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-13734-2>
- Flügel-Martinsen, Oliver. 2019. „Verteidigung vs. Befragung der Moderne?“. In *Radikale Demokratietheorie: Ein Handbuch*, herausgegeben von Dagmar Comtesse, Oliver Flügel-Martinsen und Franziska Martinsen, 1. Aufl., 717–30. Berlin: Suhrkamp.
- Flügel-Martinsen, Oliver. 2020a. *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Flügel-Martinsen, Oliver. 2020b. „Wer kann einer so freundlich-polemischen Gesprächseinladung schon widerstehen? Eine Replik auf Hubertus Buchsteins Kritik radikaler Demokratietheorien.“ Zugriff am 19. November 2020. <https://www.theorieblog.de/index.php/2020/10/buchforum-radikale-demokratietheorien-zur-einfuehrung-2/>.
- Flügel-Martinsen, Oliver, Franziska Martinsen und Claire Moulin-Doos. 2019. „Demos/Volk.“ In *Radikale Demokratietheorie: Ein Handbuch*, herausgegeben von Dagmar Comtesse, Oliver Flügel-Martinsen und Franziska Martinsen, 1. Aufl., 484–92. Berlin: Suhrkamp.
- Gebhardt, Mareike. 2018. „Zwischen Repräsentation und (Real-) Präsenz. Populistische Intervalle und demokratische Temporalstrukturen aus politiktheoretischer Perspektive.“ *diskurs* 3: 21–45. <https://doi.org/10.17185/dupublico/70122>.
- Glasze, Georg und Annika Mattissek, Hrsg. 2015. *Handbuch Diskurs und Raum: Theorien und Methoden für die Humangeographie sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Raumforschung*. 2. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Götz-Votteler, Katrin und Simone Hespers. 2019. *Alternative Wirklichkeiten? Wie Fake News und Verschwörungstheorien funktionieren und warum sie Aktualität haben*. Bielefeld, Berlin: transcript; De Gruyter.
- Graumann, Carl F. 1987. „Conspiracy: History and Social Psychology—A Synopsis.“ In *Changing Conceptions of Conspiracy*, herausgegeben von Carl F. Graumann und Sergej Moscovici, 245–251. New York: Springer.
- Habermas, Jürgen. 2011. *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. 1. Aufl., [Nachdr.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidelberger, Bruno. 2020. „Verschwörungsideologien als Symptom und Katalysator autoritärer Tendenz der Gesamtgesellschaft.“ Zugriff am 10. Juni 2021. <https://institut-fuer-sozialstrategie.de/2020/08/07/verschoerungsideologien-als-symptom-und-katalysator-autoritaerer-tendenz-der-gesamtgesellschaft/>.

- Hepfer, Karl. 2017. *Verschwörungstheorien: Eine philosophische Kritik der Unvernunft*. 2. Aufl. Bielefeld: transcript.
- Hetzel, Andreas. 2010. „Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie.“ In *Das Politische und die Politik*, herausgegeben von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers, 1. Aufl., 235–52. Berlin: Suhrkamp.
- Himmelfmann, Gerhard und Dirk Lange. 2007. *Demokratiebewusstsein: Interdisziplinäre Annäherungen an ein zentrales Thema der Politischen Bildung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Horkheimer, Max. 2011. *Traditionelle und kritische Theorie: Fünf Aufsätze*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. 2017. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. 23. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Huster, Susanne und Oliver Decker. 2020. „Studie: ‚Erschreckend viele Wähler der AfD teilen Verschwörungsmentalität und antidemokratische Einstellungen‘.“ Zugriff am 16. April 2021. <https://idw-online.de/de/news732040>.
- Imhoff, Roland. 2020. „Antisemitismus, die Legende der jüdischen Weltverschwörung und die Psychologie der Verschwörungsmentalität.“ In *Schwerpunkt: Antisemitismus*, herausgegeben von Anja Thiele, 94–104. Berlin: Amadeu Antonio Stiftung.
- Kiess, Johannes, Oliver Decker, Ayline Heller und Elmar Brähler. 2020a. „Antisemitismus als antimodernes Ressentiment: Struktur und Verbreitung eines Weltbildes.“ In *Autoritäre Dynamiken: Neue Radikalität – alte Ressentiments. Leipziger Autoritarismus Studie 2020*, herausgegeben von Oliver Decker und Elmar Brähler, 211–248. Gießen: Psychosozial-Verlag doi.org/10.30820/9783837977714.
- Körner, Jürgen. 2020. „Über Verschwörungstheorien und ihre Anhänger.“ *Forum Psychoanalyse* 36: 283–401. <https://doi.org/10.1007/s00451-020-00405-6>.
- Krüger, Uwe und Jens Seiffert-Brockmann. 2019. „Die Komplexitätsreduktion der Ohnmächtigen? Verschwörungstheorien à la ‚Lügenpresse‘ aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht.“ In *Komplexität im Journalismus*, herausgegeben von Beatrice Dernbach, Alexander Godulla und Annika Sehl, 79–88. Wiesbaden: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-658-22860-6_8.
- Laclau, Ernesto. 2018. *Emanzipation und Differenz*. 3. Aufl. Wien: Turia + Kant.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe. 2014. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. 2. Aufl. London, New York: Verso.
- Lamberty, Pia. 2020. „Psychologie des Verschwörungsglaubens.“ Zugriff am 10. Juni 2021. <https://www.bpb.de/izpb/318704/die-psychologie-des-verswoerungs-glaubens>.
- Lefort, Claude. 1990. „Die Frage der Demokratie.“ In *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, herausgegeben von Ulrich Rödel, Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet und Claude Lefort. 1. Aufl., 281–97. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Löwenthal, Leo. 2021. *Falsche Propheten: Studien zur faschistischen Agitation*. Berlin: Suhrkamp.
- Manow, Philip. 2020. *(Ent-)Demokratisierung der Demokratie*. Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver. 2007. „Eine demokratische Gegenhegemonie – Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe.“ In *Hegemonie gepanzert mit Zwang: Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*, herausgegeben von Sonja Buckel und Andreas Fischer-Lescano. 1. Aufl., 105–21. Baden-Baden: Nomos. doi.org/10.5771/9783845201849.
- Marchart, Oliver. 2013. *Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste. Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung*. Bielefeld: transcript.
- Marchart, Oliver. 2016. *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Möller, Kolja. 2020. *Volksaufstand und Katzenjammer: Zur Geschichte des Populismus*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Nachtwey, Oliver. 2016. *Die Abstiegsgesellschaft: Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*. Berlin: Suhrkamp.
- Nonhoff, Martin, Hrsg. 2007. *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: transcript.
- Pluckrose, Helen. 2017. „How French ‚Intellectuals‘ Ruined the West: Postmodernism and Its Impact, Explained.“ Zugriff am 20. Februar 2020. <https://areomagazine.com/2017/03/27/how-french-intellectuals-ruined-the-west-postmodernism-and-its-impact-explained/>.
- Priester, Karin. 2012. „Wesensmerkmale des Populismus.“ *APUZ* 62 (5–6): 3–9.
- Reuter, Markus und Anna Biselli. 2018. „Getarnt als Gamer: Einblicke in eine rechts-radikale Troll-Armee.“ Zugriff am 24. Februar 2020. <https://netzpolitik.org/2018/getarnt-als-gamer-einblicke-in-eine-rechtsradikale-troll-armee/>.
- Rorty, Richard. 2012. *Wahrheit und Fortschritt*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. 11. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Saar, Martin. 2017a. „Die Postmoderne ist nicht postfaktisch‘. [Gespräch mit Catherine Newmark].“ Zugriff am 20. Februar 2020. <https://philomag.de/die-postmoderne-ist-nicht-postfaktisch/>.
- Saar, Martin. 2017b. „Verkehrte Aufklärung. Die Spur Nietzsches.“ In *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*, herausgegeben von Gunnar Hindrichs, 151–64. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Sarasin, Philipp. 2017. „Fakten und Wissen in der Postmoderne.“ Zugriff am 20. Februar 2020. <https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtspopulismus/245449/fakten-und-wissen-in-der-postmoderne>.

- Schaal, Gary S., Dannica Fleuß und Sebastian Dumm. 2017. „Die Wahrheit über Postfaktizität.“ *APUZ* 44–45.
- Schneider, Manfred. 2010. *Das Attentat: Kritik der paranoischen Vernunft*. 1. Aufl. Berlin: Matthes & Seitz.
- Siri, Jasmin. 2018. *Kampfzone Gender: Über die Politisierung wissenschaftlicher Expertise*. 1. Aufl. Berlin: Nicolai Publishing & Intelligence.
- Stögner, Karin. 2020. „Autoritärer Charakter und Identitätspolitik: Vom Hass auf Differenz zum Identitätszwang.“ In *Konformistische Rebellen: Zur Aktualität des autoritären Charakters*, herausgegeben von Katrin Henkelmann, 1. Aufl., 265–80. Berlin: Verbrecher Verlag.
- Vennmann, Stefan. 2018. „Elemente des identitären Antisemitismus: Philosophische Reflexionen über die falsche Wahrheit der Identitären Bewegung.“ *diskurs* 4: 1–25. <https://doi.org/10.17185/diskurs/70197>.
- Vogelmann, Frieder. 2018. „The Problem of Post-Truth. Rethinking the Relationship between Truth and Politics.“ *Behemoth* 11 (1): 18–37. <https://doi.org/10.6094/behemoth.2018.11.2.986>.
- Vogelmann, Frieder, Clelia Minnetian und Janosik Herder. 2019. „Es gibt keine Wahrheit‘ kann nicht die Antwort sein: Frieder Vogelmann im Gespräch über Politik, Wahrheit und Wissenschaft.“ *diskurs* 4: 46–59. <https://doi.org/10.17185/diskurs/70200>.
- von Ramin, Lucas. 2022. „Paradoxie der Selbstbestimmung – Gesellschaftliche Ursachen des Antisemitismus aus der Perspektive der Kritischen Theorie.“ In *Antisemitismus zwischen Kontinuität und Adaptivität*, herausgegeben von Lennard Schmidt, Andreas Borsch, Salome Richter, Marc Seul, Lucas Zarbock und Niles Heudtlaß, 67–87. Göttingen: V&R unipress.
- von Ramin, Lucas. 2021a. „Die Substanz der Substanzlosigkeit: Das Normativitätsproblem radikaler Demokratietheorie.“ *Leviathan* 49 (3): 337–60. <https://doi.org/10.5771/0340-0425-2021-3-337>.
- von Ramin, Lucas. 2021b. „Rationalität der Gefühle in Zeiten des Populismus.“ *diskurs* 6: 22–42. <https://doi.org/10.17185/DISKURS/74372>.
- Vorländer, Hans. 2021. „MIDEM 2021: Corona und Rechtspopulismus. Jahresstudie, Mercator Forum Migration und Demokratie.“ Zugriff am 1. Dezember 2021. https://forum-midem.de/cms/data/fm/user_upload/Publikationen/TUD_MIDEM_Jahresstudie2021_Corona_und_Rechtspopulismus.pdf.
- Vorländer, Hans, Maik Herold und Steven Schäller. 2016. *PEGIDA: Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Weingart, Peter. 2017. „Wahres Wissen‘ und demokratisch verfasste Gesellschaft.“ *APUZ* 13: 11–16.
- Wißmann, Constantin. 2016. „Willkommen in der postfaktischen Welt.“ Zugriff am 20. Februar 2020. <https://www.cicero.de/kultur/politik-und-wahrheit-willkommen-in-der-postfaktischen-welt>.

- Ziege, Eva-Maria. 2018. *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie: Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Zoll, Patrick. 2019. „Rorty und ‚post-faktische‘ Politik.“ Zugriff am 21. April 2021. https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F978-3-658-16260-3_60-1#Fn5_source.

Mit MarxVac gegen Verschwörungserzählungen?

Zu möglicherweise immunisierenden Effekten marxistischer Gesellschaftsanalyse

MarxVac against Conspiracy Theories?

About potentially immunizing effects of Marxist analysis of society

STEFFEN GÖTHS, BERLIN

Abstract: Verschwörungserzählungen erleben im Zuge der Corona-Krise eine breite gesellschaftliche Beachtung und Anschlussfähigkeit. Dabei bleibt es nicht bei bloßen Agitationsversuchen seitens ihrer Anhänger:innen, sondern es kam zu Übergriffen auf vermeintlich an der Pandemie Schuldige sowie einer versuchten Stürmung des Reichstagsgebäudes im Kontext einer Querdenken-Demonstration. Von Verschwörungsgläubigen kann also tatsächlich eine konkrete Gefahr für diejenigen ausgehen, die innerhalb der Verschwörungserzählung als das Böse markiert werden. Es stellt sich also die Frage, auf welchem Wege hier bereits präventiv gewirkt werden kann.

In seinen Überlegungen zur *conspiracy theory of society* kam Karl Popper zu dem Schluss, dass es sich bei Karl Marx aufgrund seiner Analyse der Gesellschaft um einen wichtigen Akteur gegen Verschwörungserzählungen handle. Popper begründete dies damit, dass Marx den Fokus auf gesellschaftliche Strukturen als Ursache für konkrete Entwicklungen lege, anstatt diese auf das Handeln von Individuen zurückzuführen. Sofern der Bezug auf das individuelle, geheime Handeln verborgener Personen eine Grundstruktur von Verschwörungserzählungen ist, ließe sich also ableiten, dass politische Akteure, deren Gesellschaftsanalyse sich in einer marxistischen Tradition bewegt, deutlich seltener auf Verschwörungserzählungen zurückgreifen dürften. Die Ergebnisse der Leipziger Autoritarismusstudie 2020 bestätigen diese Überlegung insofern, als der Verschwörungsglaube stark mit menschenverachtenden Einstellungen und rechtsradikalen Positionen korreliert.

Gleichzeitig konnte bei den Querdenken-Demonstrationen eine breite Beteiligung von Personen jenseits der radikalen Rechten beobachtet werden, was durch Oliver Nacht-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



wey mit den Worten „von links kommend, nach rechts gehend“ beschrieben wurde. Die mögliche Anschlussfähigkeit von Verschwörungserzählungen auch für Personen aus einem sich selbst als links definierenden Spektrum stellt das immunisierende Potential marxistischer Gesellschaftskritik gegenüber dem Verschwörungsglauben in Frage.

Der Aufsatz unternimmt den Versuch, die Vereinbarkeit einer marxistischen Gesellschaftsanalyse mit dem Glauben an Verschwörungserzählungen zu prüfen. Dazu werden grundlegende Strukturen von Verschwörungserzählungen, wie etwa das manichäische Weltbild oder der Glaube an die absolute menschliche Handlungsmacht, mit den Prinzipien Marx'schen Denkens kontrastiert. Hierbei soll geprüft werden, welchen Beitrag eine marxistische Analyse zur Kritik an Verschwörungserzählungen leisten kann.

Schlagwörter: Demokratie, Verschwörungserzählung, Marxismus, Materialismus, Gesellschaftsanalyse

Abstract: During the Corona crisis, conspiracy theories are receiving broad societal attention. There are not only attempts of agitation by believers of such theories but also physical attacks on those who are seen as responsible for the pandemic. Associated with a demonstration of the *Querdenken* movement, there was an attempt to ambush the Reichstag, seat of the German legislative. Therefore, believers of conspiracy theories can be a threat to those who are perceived as the impersonated evil by such theories. Thus, the question is what may prevent this.

In his reflections on the conspiracy theory of society, Karl Popper regarded Karl Marx as an important actor against conspiracy theories due to his analysis of society. Popper argues that Marx had a focus on the overarching structures of society as drivers of development rather than on the act of the individual actor. Considering that the obscure individual acting of hidden people is the core of conspiracy theories, it can be conducted that those whose analysis stands in a Marxist tradition are less likely to use such narratives. The results of the Leipzig study on authoritarianism from 2020 support this thought, as conspiracy believes are strongly correlated with positions of the radical right.

Simultaneously, there was a strong participation in the *Querdenken* demonstration by people not coming from the radical right. This was described by Oliver Nachtwey as “coming from left, going to right”. The possible compatibility of conspiracy narratives for the left-wing spectrum challenges the assumption of its immunising effect of a Marxist critique on society.

This contribution evaluates the compatibility of Marxist analysis with conspiracy believes. Therefore, the fundamental characteristics of conspiracy theories are contrasted with the principles of Marx' thoughts. Afterwards, it will be discussed how a Marxist analysis can deliver a critique of conspiracy theories.

Keywords: democracy, conspiracy theory, Marxism, materialism, analysis of society

1 Verschwörungserzählungen als gesellschaftliches Problem

Die durch das Virus SARS-CoV-2 ausgelöste Pandemie verursachte seit dem Frühjahr 2020 nicht nur Debatten über den Zustand der Gesundheitsversorgung, sondern führte auch zu Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Maßnahmen des Infektionsschutzes zu verbrieften bürgerlichen Freiheiten sowie den Modus, in dem diese Maßnahmen beschlossen wurden. Die Unzufriedenheit mit diesen Maßnahmen barg ein beträchtliches Mobilisierungspotential, wie sich etwa an einer Demonstration in Berlin im August 2020 zeigte (Jakob und Wahmkow 2020). Die Teilnehmenden dieser Demonstrationen waren durchaus heterogen, wobei Untersuchungen durch die Universität Basel sowohl ein hohes Maß an Unzufriedenheit mit der demokratischen Repräsentation als auch eine große Skepsis gegenüber evidenzbasierter Medizin zugunsten sogenannter Alternativmedizin (Frei, Schäfer und Nachtwey 2021, 252) nachweisen. Die Anschlussfähigkeit dieser Proteste zur extremen Rechten zeigte sich bei besagter Demonstration in Berlin, die in einer versuchten Stürmung des Reichstagsgebäudes gipfelte (Kanter 2020).

Neben diesen Formen der Protestartikulation war die Auseinandersetzung mit der Pandemie und ihren gesellschaftlichen Folgen auch von Verschwörungserzählungen geprägt, die etwa die Existenz des Virus leugneten oder die Gefahr durch die von ihm ausgelöste Krankheit in Frage stellten (Niemic 2020, 1). Vielmehr werde der Gesundheitsschutz als Vorwand genutzt, damit eine mächtige Elite daraus persönliche Vorteile ziehen oder den Aufbau eines autoritären Staats vorantreiben könne. Ebenso wurden Verbindungen zum Aufbau des neuen Datenübertragungsstandards 5G gezogen (Bruns, Harrington und Hurcombe 2020).

Auch wenn die Auseinandersetzung mit solchen Verschwörungserzählungen im Zuge dieser Entwicklungen deutlich prominenter als in den Vorjahren war, handelt es sich nicht um ein neues Phänomen. Verschwörungserzählungen kamen spätestens mit der Französischen Revolution auf (Rogalla von Bieberstein 2002, 15). Bemerkenswert an den Erzählungen rings um die Corona-Pandemie war jedoch, dass ihre Resonanz Menschen unterschiedlicher politischer Richtungen erreichte, obwohl der Glaube an Verschwörungserzählungen vor allem mit Einstellungen verknüpft ist, die der (extremen) Rechten zugeordnet sind, wie etwa der Ablehnung der Demokratie als Idee (G. Pickel, S. Pickel und Yendell 2020, 105). So ist etwa auch die Vorstellung, dass es sich bei der Bundesrepublik nicht um einen souveränen Staat handele, sondern das Deutsche Reich fortbestehe und be-

setzt sei, eindeutig mit der politischen Rechten verbunden (C. Schönberger und S. Schönberger 2019).

Wenn es nun scheint, als seien Verschwörungserzählungen lange Zeit ein Phänomen der politischen Rechten gewesen, stellt sich umgekehrt die Frage, warum sie anscheinend für die Linke deutlich weniger anschlussfähig waren. Karl Popper formulierte diesbezüglich die These, dass gerade Karl Marx einer der ersten Kritiker von Verschwörungserzählungen war, indem er die Rolle struktureller Bedingungen von Gesellschaft gegenüber dem bewussten Handeln von Individuen betonte (Popper 1978, 342). Angesichts Poppers ansonsten fundamentaler Kritik an Marx' Gesellschaftsphilosophie (Salamun 2019), der er sich in einem ganzen Band seines Werks *Die offene Gesellschaft und seine Feinde* (Popper 1992) widmete, ist dies durchaus bemerkenswert.

Von Poppers These ausgehend wird in diesem Beitrag diskutiert, in welcher Weise Gesellschaftsanalysen marxistischer Tradition Kritik an Verschwörungserzählungen leisten können. Dazu wird zunächst definiert, was unter dem Begriff der Verschwörungserzählung zu verstehen ist und wie innerhalb dieser Erzählungen gesellschaftliche Prozesse und Zustände erklärt werden. Im Kontrast dazu wird dann darauf eingegangen, wie sich über marxistische Zugänge die Welt verstehen lässt. Anschließend wird erläutert, welche Rolle der Zusammenhang von Antisemitismus, verkürzter Kapitalismuskritik und Verschwörungserzählungen spielt und welchen Beitrag eine marxistisch fundierte Gesellschaftsanalyse zur Kritik dieses Zusammenhanges leisten kann.

2 Zum Wesen von Verschwörungserzählungen

Der Begriff der *conspiracy theory* lässt sich unter anderem auf *Conjectures and Refutations* von Popper zurückführen (1978). So beschreibt er unter dem Schlagwort „conspiracy theory of society“ (Popper 1978, 123) eine Vorstellung, die gesellschaftliche Prozesse auf das intendierte Handeln Einzelner zurückführt. Dies sei zurückzuweisen, da jedes soziale Handeln nicht nur gewünschte Ergebnisse, sondern auch unvorhergesehene, systemisch begründete Auswirkungen mit sich bringe, die nicht in der Intention der Handelnden lagen (Popper 1978, 124). Allerdings, so schreibt Popper an späterer Stelle, bedeute die Zurückweisung dieser *conspiracy theory of society* nicht, dass es keine Verschwörungen gebe, sie seien lediglich nicht sehr häufig, würden keinen Einfluss auf die Gesellschaft als solche haben

und seien nahezu nie erfolgreich (1978, 342). Diese Überlegungen wurden unter anderem von David Coady scharf kritisiert, da sie im Wesentlichen unzutreffend seien und jegliche grundsätzliche Gesellschaftskritik von Vornherein abwerten würden (2014).

Während Popper den Begriff der eigentlichen Verschwörung unbestimmt lässt, beginnen andere Autor:innen ihre Annäherung an das Phänomen mit eben diesem Begriff. Eine Verschwörung wird weitgehend übereinstimmend als „eine geheime Verabredung zwischen Mächtigen oder solchen Personen, die mit einem gezielten Plan die Macht erlangen, erhalten oder ausbauen wollen“ (Gugenberger, Petri und Schweidlenka 1998, 22), definiert (vgl. auch Byford 2012, 20f.; Coady 2006, 1; Krause, Meteling und Stauff 2011, 20; Pfahl-Traugher 2002, 31).

Wie Jovan Byford herausstellt, ist der englische Begriff *conspiracy* in der Rechtsprechung ausgesprochen geläufig und beschreibt im Wesentlichen eine geheime Verabredung von mehreren Personen, um etwas zu tun, das in der Regel außerhalb des rechtlichen oder moralischen Rahmens steht (2012, 20). Solche Formen der Verschwörung sind daher gewissermaßen alltäglich und nachweisbar (Gugenberger, Petri und Schweidlenka 1998, 22; Pipes 1998, 43) und lassen sich jenseits juristischer Kategorien auch im Privatleben finden (Basham 2006, 68). Beispielhaft für solche *conspiracies* wären etwa terroristische Taten, die einen hohen logistischen Aufwand voraussetzen und zu deren Verübung sich die Täter:innen im Vorhinein und im Geheimen verabredet haben, wie Coady auch in Bezug auf die Anschläge vom 11. September 2001 in New York und Washington, D. C., argumentiert (2006, 2). Dieses Verständnis widerspricht Poppers Feststellung, dass Verschwörungen keine gesellschaftlich wesentliche Relevanz hätten, insbesondere wenn man die politischen Folgen des 11. September in den Blick nimmt. Empirisch überprüf- und widerlegbare Aussagen, die Verschwörungen als Ursache von Ereignissen ausmachen, werden von Armin Pfahl-Traugher als Verschwörungshypothesen bezeichnet (2002, 31).

Der als Verschwörungstheorie bezeichneten Erklärung der wahrgenommenen Wirklichkeit wird attestiert, dass sie gerade keine realen Verschwörungen zum Gegenstand hat, sondern nicht existente Verschwörungen als Ursachen verschiedener Geschehnisse imaginiert. Dabei können diese vermuteten Verschwörungen unterschiedliche Reichweiten aufweisen und sich auf bestimmte historische Ereignisse, thematische Komplexe, verschwörerische Handlungen konkreter Gruppen oder die Vernetzung verschiedener Verschwörungskomplexe beziehen (Barkun 2013, 6). Diese Unterschei-

dung lässt sich um die gesellschaftliche Positionierung der angenommenen Verschwörer:innen erweitern (*innen* oder *außen*, *oben* oder *unten*) (Butter 2018, 29–33).

Dieser Glaube an eine Verschwörung versteht sich auch ohne greifbare Belege weniger als bloßer Glaube, sondern als gesichertes Wissen (Gregory 2011, 45), das eine Gegenposition zu offiziellen oder anerkannten Erklärungen einnimmt (Keely 1999, 116f.). Dabei ist der gängige Begriff der *Verschwörungstheorie* auch kein allein beschreibender, sondern ein bewertender – oder präziser: abwertender – Begriff (Byford 2012, 21). Eine Erklärung, die als Verschwörungstheorie bezeichnet wird, wird damit auch delegitimiert, weshalb der Begriff auch als Vorwurf gegen Kritiker:innen verwendbar ist, um sich gegen diese Kritik zu immunisieren (Butter 2018, 45f.). Aufgrund dieser wertenden Konnotation und da es sich wie beschrieben nicht um Theorien im wissenschaftlichen Sinne handelt, wird hier der Begriff der Verschwörungserzählung verwendet.

Brian L. Keeley hält als besonderes Merkmal solcher Erzählungen, die er als „*unwarranted conspiracy theories*“ (1999, 117f., Herv. i. O.) bezeichnet, fest, dass sie den Anspruch haben, auch widersprüchliche Daten zu erklären und sie als logische Folge der Verschwörung zu beschreiben. Diesen Vorstellungen liegt dabei kein „Zuwenig, sondern ein[...] Zuviel an Zusammenhang“ (Gregory 2011, 47) zugrunde, da Chaos und Zufall als Treiber von Ereignissen ausgeschlossen werden. Ähnlich argumentiert auch Michael Barkun, indem er drei grundlegende Prinzipien von Verschwörungserzählungen festhält:

Nothing happens by accident. [...]

Nothing is as it seems. [...]

Everything is connected. (Barkun 2013, 3f., Herv. i. O.)

Die angenommene Fähigkeit der sich verschwörenden Personen, alle intervenierenden Umstände zu kontrollieren, bedeutet eine Zuschreibung außergewöhnlicher Macht (Sunstein und Vermeule 2009, 207). An dieser Stelle ergeben sich auch Überschneidungen zum Feld der Esoterik und des Aberglaubens, also Phänomenen, die auch gemeinsam mit dem Glauben an Verschwörungserzählungen auftreten können (Schießler, Hellweg und Decker 2020, 292).

Aus den vorgestellten Überlegungen leitet sich diese Definition ab:

Im Kontext von Verschwörungserzählungen gelten Verschwörungen nicht als singuläre, empirisch ergründbare Ereignisse (wie etwa Terroranschläge oder die Watergate-Affäre), sondern als Grundprinzip menschlicher

Gesellschaft. Verschwörungserzählungen sind hier also als Annahmen zu Hintergründen historischer wie zeitgenössischer Ereignisse definiert, die gesellschaftlich anerkannten Erklärungen zuwiderlaufen. In ihnen wird die Ursache solcher Ereignisse dem intentionalen, geheimen und in der Regel bösartigen Handeln Mächtiger zugeschrieben. Widersprüche und Gegenbeispiele werden durch solche Erzählungen als Belege für die angenommene Verschwörung integriert.

Es sind also vor allem zwei Annahmen für die von Verschwörungserzählungen vorgenommenen Realitätskonstruktionen relevant. Zum einen ist davon auszugehen, dass alle historischen wie zeitgenössischen Ereignisse und Prozesse miteinander in unmittelbarer, nicht zufälliger Weise verbunden sind. Zum anderen sind diese Ereignisse und Prozesse nicht nur miteinander verbunden, sondern immer das Ergebnis bewussten und gezielten menschlichen Handelns, das alle Ergebnisse und sich gegebenenfalls anschließende Prozesse in eben dieser Form erzeugen wollte.

3 Grundlagen der Gesellschaftsanalyse nach Karl Marx

Eine Grundannahme seiner Gesellschaftsanalyse stellt Karl Marx im Vorwort zur *Kritik der politischen Ökonomie* auf, wenn er festhält, dass sich die Verfasstheit einer Gesellschaft aus ihren Produktionsverhältnissen ergebe und gesellschaftliche Konflikte daher auch aus diesen heraus zu erklären seien ([1859] 1964, 839). Diesen Zusammenhang stellt er zusammen mit Friedrich Engels als etwas heraus, das anderen deutschen Philosophen seiner Zeit offenbar unklar geblieben sei (Marx und Engels [1845] 1971, 15). In diesem Sinne ist die Marx'sche Analyse als eine materialistische zu verstehen, auch wenn der vielfach angewandte Begriff des Dialektischen Materialismus weder auf Marx noch auf Engels zurückgeht (Macherey 1984, 250). In seinen *Thesen über Feuerbach* grenzt Marx sich gegenüber anderen materialistischen Philosophen ab und stellt heraus, dass Menschen nicht nur von ihren Umständen verändert werden, sondern dass es eben Menschen seien, die diese Umstände selbst verändern ([1845] 1971, 2).

Diese allgemeine Annahme lässt sich bei Marx auch in deutlich konkreterer Form finden. Zum Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen werden seine Gedanken zum Austauschprozess der Waren genommen. Nachdem Marx im ersten Kapitel von *Das Kapital* (Band I) den Charakter der Ware beschreibt, geht er anschließend darauf ein, wie sie den Besitzer wechselt, und hält dabei als einen zentralen Punkt Folgendes fest:

Die Personen existieren hier nur füreinander als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenüber treten. (Marx [1867] 1974, 99–100)

Bereits im Vorwort des ersten Bandes des *Kapitals* erklärt Marx zudem, dass er aufgrund seines eingenommenen theoretischen Standpunktes „den einzelnen [nicht] verantwortlich machen [könne] für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt“ (Marx [1867] 1974, 16). Als relevant wird hier also nicht der individuelle Handlungswille der Personen gesehen, sondern die Übernahme der Handlungslogiken, die aus den bestehenden Verhältnissen erwachsen. Auch Michael Heinrich hebt diesen Aspekt in seiner einführenden Kommentierung hervor und konkretisiert den oben genannten Punkt dahingehend, dass die Handlungsweise etwa von Kapitalist:innen eben nicht ihrer individuellen Neigung oder einer psychologischen Disposition geschuldet, sondern eine Folge etwa der kapitalistischen Konkurrenz seien (2005, 85). Eben diesen Fokus auf Strukturen statt auf Individuen merkt Popper in seiner oben erwähnten Fußnote positiv an. Gleichzeitig soll hier nicht außer Acht gelassen werden, dass menschliches Handeln seinerseits zur Reproduktion der Strukturen führt und diese daher erst erschafft (Sewell, Jr. 1992, 4).

Der Strukturfokus wird auch durch die Verwendung des Begriffs der Charaktermaske deutlich. Hierbei handelt es sich um einen Begriff aus dem Theater, mit dem Masken bezeichnet werden, die mit bestimmten Rollen und Persönlichkeiten verknüpft werden (Haug 1999, 437–38). Daraus entwickelten sich Überlegungen, die solche Masken im Schauspiel als Repräsentanz für die Stände der Neuzeit sahen (Haug 1999, 439–40), was durchaus Marx' Vorstellungen getroffen haben dürfte. Marx selbst legt sich nicht auf eine bestimmte Definition fest, sondern nutzt die dem Begriff innewohnende Ambivalenz für seine Argumentation (Volkening 2020, 119). Aus dieser Ambivalenz ergebe sich sowohl die in der Struktur festgeschriebene Rolle der Träger:innen der Charaktermaske als auch der Spielraum, den die Individuen innerhalb der Strukturen besitzen (Volkening 2020, 121). Ähnlich argumentiert auch Wolfgang Fritz Haug: Die Verwendung eines Begriffs aus dem Theater ermögliche es, die in der Gesellschaft eingenommenen Rollen und ihre Antagonismen als solche kenntlich zu machen (Haug 1999, 441–42). Da eine Maske ihre Funktion und Rolle unabhängig von der sie tragenden Person besitzt, wird durch dieses Gleichnis deutlich, dass die relevante Größe in

der Marx'schen Analyse nicht die individuellen Personen und ihre Handlungen sind, sondern die Rollen, die sie einnehmen (müssen).

Marx stellt im Übrigen auch fest, dass ein Erkennen der Herrschaftsstrukturen des Kapitalismus einerseits nicht leicht möglich sei, wie er etwa anhand des Fetischcharakters der Ware erläutert ([1867] 1974, 88). Diese Schwierigkeit entstehe andererseits selbst wieder aus eben jenen Strukturen und sei damit also explizit keine Folge von bewusster Manipulation oder Verschleierung (Heinrich 2005, 180). Dies wäre wiederum ein Merkmal einer Verschwörungserzählung, die hinter solchen Schwierigkeiten eine bewusste Steuerung der Verschwörer:innen vermuten würde, um die eigenen Ziele und Motive vor der Öffentlichkeit geheim zu halten. Gleichzeitig wirkt die Art und Weise, in der die Gesellschaft eingerichtet ist, – konkret etwa auch in der (Sozial-)Wissenschaft – daran mit, dies zu verkennen, abhängig davon, welche theoretischen Ansätze sich in den Disziplinen durchsetzen (Steinert 1998, 292). Da jedoch nicht nur die Strukturen des Kapitalismus wenig offensichtlich sind, sondern auch jene, die im Wesentlichen von ihm profitieren, wirken Verschwörungserzählungen schnell wie eine glaubhafte Erläuterung (Rehbein 2021, 173).

Ausgehend von dieser gesellschaftstheoretischen Analyse wird recht deutlich, dass sie mit dem Glauben an Verschwörungserzählungen, wie sie hier definiert sind, kaum vereinbar ist. Zwar stellt auch eine marxistische Analyse auf Zusammenhänge zwischen verschiedenen Phänomenen ab und begreift diese ebenso nicht als rein zufällig. Die marxistische Analyse unterscheidet sich aber wesentlich von Verschwörungserzählungen in Bezug auf die Ursache für diese Zusammenhänge. Wo Verschwörungserzählungen abstrakte Phänomene mit der Zuschreibung von konkreten Handlungen durch konkrete Personen erklären wollen, versuchen Analysen marxistischer Tradition, diese Phänomene aus den bestehenden Produktionsverhältnissen abzuleiten. Anstelle von Willkür und gezielt böswilligem Handeln werden also die Zwänge in den Vordergrund gestellt, die sich aus einer kapitalistisch verfassten Ordnung auch für jene ergeben, die von dieser Ordnung profitieren. Diese Strukturkritik darf am Ende jedoch nicht verschleiern, dass Strukturen von Machtverhältnissen geprägt sind und damit die Handlungsmöglichkeiten der einzelnen Personen von der gesellschaftlichen Stellung abhängen (Sewell, Jr. 1992, 9).

Zu kritisieren wären im Marx'schen Sinne die Strukturen, die dazu führen, dass bestimmte, etwa als unmoralisch empfundene Geschäftspraktiken im ökonomischen Sinne erfolgreich sind, weniger diejenigen, die diese

Strukturen entsprechend nutzen. Die moralische Bewertung der handelnden Person ist daher nicht von Bedeutung für die Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse. Gleichzeitig stellen Marx und Engels im *Manifest der Kommunistischen Partei* fest, dass das Interesse an der Veränderung dieser zu kritisierenden Strukturen vom Klassenstandpunkt abhängt und im Widerspruch von Bourgeoisie und Proletariat zum Ausdruck komme (Marx und Engels [1848] 1959, 27). Mit anderen Worten: Wer von diesen Strukturen und resultierenden Zwängen profitiert, wird weniger Interesse daran haben, sich dieser Zwänge zu entledigen, sondern (organisiert) den Erhalt der Strukturen betreiben. Aus diesem Klasseninteresse heraus lassen sich Einflussnahme auf politische Entscheidungen, Unterlaufen und Verletzen von Gesetzgebungen, die die Kapitalakkumulation behindern, und andere Mittel des Machterhalts erklären, ohne ein Urteil über die moralische Verfasstheit der Akteur:innen fällen zu müssen.

4 Verschwörungserzählungen, Antisemitismus und (verkürzte) Kapitalismuskritik

Wo sich mit Marx die Widersprüche und Ungerechtigkeiten dieser Gesellschaft vor allem aus ihrer Herrschaftsform ableiten lassen, führen Verschwörungserzählungen diese wie erläutert auf das individuelle Handeln einzelner Mächtiger zurück, ohne die gesellschaftlichen Verhältnisse zu analysieren. Hier würde also aus der Kritik am Kapitalismus die Kritik an den Kapitalist:innen. Diese Form der Kritik bezeichnete Moishe Postone als Personifikation des Kapitals und zog sie zur Erklärung des modernen Antisemitismus heran (1982, 22). Eine Erklärung für die Relevanz von Verschwörungserzählungen unter linken Akteur:innen lässt sich daher in einem Antikapitalismus vermuten, der, so Postone, „auf dem einseitigen Angriff auf das Abstrakte“ (1982, 21) beruhe, wobei auch dieses Abstrakte wieder auf konkrete Personen projiziert werde (Nocun und Lamberty 2020, 233). Dieser Angriff, der sich seinerseits auch auf die gesellschaftliche Entfremdung im Kapitalismus zurückführen lasse (Postone 1982, 18), entspricht zum einen der Tendenz von Verschwörungserzählungen, abstrakte Herrschaftsverhältnisse durch die Herrschaft konkreter Personen erklären zu wollen, zum anderen der antisemitischen Tradition, die Verschwörungserzählungen heute eingeschrieben ist (Byford 2012, 102).

Besonders deutlich wird der antisemitische Charakter verkürzter Kapitalismuskritik in der künstlichen Auftrennung in verschiedene Formen des

Kapitals, in der zwischen dem *guten* Industriekapital und dem *schlechten* Finanzkapital unterschieden wird (Stögner 2014, 109). Diese Trennung bedient unter anderem die oben skizzierte Abwehr gegen das als abstrakt wahrgenommene Finanzkapital wie auch die antisemitische Projektion von Geld und Finanz auf Jüdinnen und Juden, die ihrerseits auf einer Jahrhunderte währenden Unterdrückung und Abdrängung in diesen Wirtschaftsbereich beruht (Stögner 2014, 109–10). Ein Antikapitalismus, der eine vermeintliche Verschwörung der Herrschenden anstelle ihres aus den Verhältnissen ableitbaren Klasseninteresses kritisiert, läuft so immer Gefahr, eine antisemitische Erklärung konkreter Verhältnisse zu entwickeln.

Aus diesem Umstand ergibt sich jedoch keinesfalls ein Verbot der Kritik am konkreten Handeln von konkreten Kapitalist:innen. Wenn Arbeiter:innen eines Warenlagers im US-Bundesstaat Illinois durch einen Tornado ums Leben kommen und dies mutmaßlich mit fehlenden Schutzmaßnahmen des Arbeitgebers zusammenhängt (Segal 2021), dann lässt sich diese Praxis eines Unternehmens einerseits analytisch darauf zurückführen, dass die Profitrate im Kapitalismus von immenser Bedeutung ist und über Menschenleben gestellt wird. Andererseits widerspricht eine solche Handlung der geltenden Moral und wird daher auch aus eben dieser Perspektive kritisiert. Um der Gefahr einer Tendenz zur personalisierenden, verkürzenden Kritik zu entgehen, scheint es hier aber sinnvoll, darauf zu verweisen, dass nicht nur das konkrete Handeln zu kritisieren ist, sondern auch die Logik, auf der dieses Handeln begründet wird.

Ähnlich lassen sich auch Diskurse um das Gesundheitssystem beschreiben. Dass Pharmaunternehmen durch ihr Geschäftsmodell unweigerlich von Erkrankungen profitieren, da sie die Produkte zu deren Heilung oder Linderung herstellen, ist faktisch feststellbar. Gleichzeitig steht für diese Unternehmen in der kapitalistischen Produktionsweise nicht der Gebrauchs-, sondern der Tauschwert ihrer Ware im Vordergrund (Marx [1867] 1974, 75), also die Möglichkeit, Heilmittel profitabel zu verkaufen. Besonders dramatisch wird dieses Verhältnis, wenn Medikamente nicht mehr produziert werden, weil diese als zu wenig profitabel eingestuft werden, konkret etwa ein Erzeugnis zur Bekämpfung von Brustkrebs im Jahr 2022 (Stelzer 2022). Dieser Umstand ist kritisierbar, doch mögliche Reflexe, die dahinter eine Verschwörung einer ominösen *Big Pharma* vermuten, lassen sich mit Karin Stögner als „Ausdruck unbegriffener kapitalistischer Ökonomie und moderner Formen von Vergesellschaftung“ (2014, 109) bezeichnen. Das Potential einer marxistischen Kritik an solch verfehlten Analysen wiederum

liegt darin, den Gegenstand der Kritik nicht zu leugnen, sondern im Gegenteil eine nachvollziehbare Erklärung zu liefern, die die Problematik in der kapitalistischen Verwertungslogik sucht.

5 Fazit

Wie gezeigt befinden sich Gesellschaftsanalysen marxistischer Tradition im Widerspruch zu Verschwörungserzählungen. Wo Marx die Resultate von Prozessen im Kapitalismus im Wesentlichen unabhängig von den konkret handelnden Personen dachte, werden diese in Verschwörungserzählungen zu den eigentlich treibenden Kräften gesellschaftlicher Entwicklungen. Diese Perspektive, die hinter den gesellschaftlichen Verhältnissen einen bewussten, bösartigen Willen vermutet, erkennt eben jene strukturellen Zwänge, die Marx beschreibt und die am Ende alle Träger:innen von Charaktermasken betreffen. Teil der Analyse ist jedoch auch, das Klasseninteresse Mächtiger zu beschreiben, gesellschaftliche Herrschaftsstrukturen aufrecht zu erhalten, von denen sie allen Zwängen zum Trotz profitieren.

Eine marxistische Analyse erlaubt also grundsätzlich, gesellschaftliche Verhältnisse, bestehende Probleme und konkretes Akteurshandeln zu kritisieren, ohne dabei moralische Urteile über einzelne Personen zu fällen oder Verschwörungen zu vermuten. Wenn eine marxistische Analyse der Gesellschaftsstrukturen jedoch hinter der Kritik an Personen vollständig zurücktritt, bleibt am Ende nur eine verkürzte und personalisierte Kapitalismuskritik übrig, die leicht in Verschwörungserzählungen münden kann. Dies bedeutet aber auch, dass es genau diese Zustände sind, die das Entstehen von Verschwörungserzählungen überhaupt erst ermöglichen. Eine Kritik von Verschwörungserzählungen muss deren gesellschaftliche Ursachen in den Blick nehmen und sollte sich nicht auf die Einforderung von Vernunft reduzieren, wenn die zugrundeliegenden Verhältnisse selbst nicht vernünftig sind.

An dieser Stelle bleibt für die Geistes- und Sozialwissenschaften noch viel Raum zur weiteren Auseinandersetzung, sowohl in der theoretischen Auseinandersetzung als auch in der empirischen Untersuchung. Insbesondere das Spannungsverhältnis von Kritik an Verschwörungserzählungen einerseits und der Vermeidung von Herrschaftsaffirmation andererseits bedarf der weiteren Befassung. Trotz alledem lässt sich feststellen, dass eine Analyse, die die Widersprüche und Unvernünftigkeiten einer Gesellschaft in den Fokus nimmt, um aus ihnen die Ursachen für bestehende Konflik-

te herauszuarbeiten, es zumindest unwahrscheinlicher machen dürfte, an Verschwörungserzählungen zu glauben. Oder, um im eingangs gezeichneten Bild der Immunisierung durch eine Impfung zu bleiben: Ein vollständiger Schutz vor Infektion darf nicht erwartet werden, aber unter Umständen bleiben schwere Verläufe seltener.

Literatur

- Barkun, Michael. 2013. *Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. 2nd ed. Comparative studies in religion and society 15. Berkeley: University of California Press. <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10733122>.
- Basham, Lee. 2006. „Living with the Conspiracy“. In *Conspiracy Theories: The Philosophical Debate*, herausgegeben von David Coady, 61–75. Aldershot, Hants, England, Burlington, VT: Ashgate.
- Bruns, Axel, Stephen Harrington und Edward Hurcombe. 2020. „Corona? 5G? or both?: the dynamics of COVID-19/5G conspiracy theories on Facebook“. *Media International Australia* 177(1): 12–29. <https://doi.org/10.1177/1329878X20946113>.
- Butter, Michael. 2018. „Nichts ist, wie es scheint“: *Über Verschwörungstheorien*. Berlin: Suhrkamp.
- Byford, Jovan. 2012. *Conspiracy Theories: A Critical Introduction*. New York, NY: Palgrave. <http://www.palgraveconnect.com/pc/doifinder/10.1057/9780230349216>.
- Coady, David. 2006. „An Introduction to the Philosophical Debate About Conspiracy Theories“. In *Conspiracy Theories: The Philosophical Debate*, herausgegeben von David Coady, 1–11. Aldershot, Hants, England, Burlington, VT: Ashgate.
- Coady, David. 2014. „Gerüchte, Verschwörungstheorien und Propaganda“. In *Konspiration: Soziologie des Verschwörungsdenkens*, herausgegeben von Andreas Anton, Michael Schetsche und Michael K. Walter, 277–99. Wiesbaden: Springer VS.
- Frei, Nadine, Robert Schäfer und Oliver Nachtwey. 2021. „Die Proteste gegen die Corona-Maßnahmen“. *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 34 (2): 249–58. <https://doi.org/10.1515/fjsb-2021-0021>.
- Gregory, Stephan. 2011. „Das paranoische Pendel: Wendungen des Verschwörungsdenkens“. In *The Parallax View: zur Mediologie der Verschwörung*, herausgegeben von Marcus Krause, Arno Meteling und Markus Stauff, 45–58. München: Fink.
- Gugenberger, Eduard, Franko Petri und Roman Schweidlenka. 1998. *Weltverschwörungstheorien: Die neue Gefahr von rechts*. Wien: Deuticke.
- Haug, Wolfgang Fritz. 1999. „Charaktermaske“. In *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus: Band 2. Bank bis Dummheit in der Musik*. Bd. 2, herausgegeben von Wolfgang F. Haug. 2. Aufl., 435–51. Hamburg: Argument.

- Heinrich, Michael. 2005. *Kritik der politischen Ökonomie: Eine Einführung*. 10. Aufl. theorie.org. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Jakob, Christian und Jonas Wahmkow. 2020. „Dichtgedrängt gegen ‚Virokraten‘.“ *taz*, 2. August 2020. <https://taz.de/Coronaproteste-in-Berlin/!5705179/>.
- Kanter, Olaf. 2020. „Dunja Hayali bricht Dreh ab – wegen Sicherheitsbedenken“. *Der Spiegel*, 2. August 2020. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/dunja-hayali-bricht-dreh-ab-wegen-sicherheitsbedenken-a-2ee050d-bfe7-4455-a1a9-e85dc3412000>.
- Keely, Brian L. 1999. „Of Conspiracy Theories“. *The Journal of Philosophy* (Vol. 96, Nr. 3): 109–26. <https://www.jstor.org/stable/2564659>.
- Krause, Marcus, Arno Meteling, und Markus Stauff. 2011. „Einleitung.“ In *The Parallax View: zur Mediologie der Verschwörung*, herausgegeben von Marcus Krause, Arno Meteling und Markus Stauff, 9–42. München: Fink
- Macherey, Pierre. 1984. „Dialektischer Materialismus“. In *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Bd. 2, hrsg. von Wolfgang F. Haug und Georges Labica, 250–55. Berlin: Argument.
- Marx, Karl. (1859) 1964. „Zur Kritik der politischen Ökonomie“. In *Karl Marx: Ökonomische Schriften III*. VI, herausgegeben von Hans-Joachim Lieber, 835–1029. Karl Marx. Werke – Schriften – Briefe VI. Stuttgart: Cotta-Verlag.
- Marx, Karl. (1845) 1971. „Thesen über Feuerbach“. In *Karl Marx: Frühe Schriften II*. II, herausgegeben von Hans-Joachim Lieber, 1–4. Karl Marx. Werke – Schriften – Briefe II. Stuttgart: Cotta-Verlag.
- Marx, Karl. (1867) 1974. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. 10. Aufl. 23. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl und Friedrich Engels. (1848) 1959. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- Marx, Karl und Friedrich Engels. (1845) 1971. „Die Deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten.“ In „“. In *Karl Marx: Frühe Schriften II*. II, herausgegeben von Hans-Joachim Lieber, 5–655. Karl Marx. Werke – Schriften – Briefe II. Stuttgart: Cotta-Verlag.
- Niemiec, Emilia. 2020. „COVID-19 and Misinformation: Is Censorship of Social Media a Remedy to the Spread of Medical Misinformation?“. *EMBO reports* 21 (11): e51420. <https://doi.org/10.15252/embr.202051420>.
- Nocun, Katharina und Pia Lamberty. 2020. *Fake Facts: Wie Verschwörungstheorien unser Denken bestimmen*. Köln: Quadriga.
- Pfahl-Traughber, Armin. 2002. „„Bausteine“ zu einer Theorie über ‚Verschwörungstheorien‘: Definitionen, Erscheinungsformen, Funktionen und Ursachen“. In *Verschwörungstheorien: Theorie – Geschichte – Wirkung*., herausgegeben von Helmut Reinalter, 30–44. Quellen und Darstellungen zur europäischen Freimaurerei 3. Innsbruck, München, Wien, Bozen: Studienverlag. <http://gbv.eblib.com/patron/FullRecord.aspx?p=4565620>.

- Pickel, Gert, Susanne Pickel und Alexander Yendell. 2020. „Zersetzungspotenziale einer demokratischen Kultur: Verschwörungstheorien und erodierender gesellschaftlicher Zusammenhalt?“. In *Autoritäre Dynamiken: Alte Ressentiments – neue Radikalität : Leipziger Autoritarismus Studie 2020*, herausgegeben von Oliver Decker und Elmar Brähler, 89–118. Forschung psychosozial. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Pipes, Daniel. 1998. *Verschwörung: Faszination und Macht des Geheimen*. München: Gerling-Akademie-Verlag.
- Popper, Karl R. 1978. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. 4. ed. (rev.), repr. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, Karl R. 1992. *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*. 7. Aufl., mit weitgehenden Verbesserungen u. neuen Anhängen. Uni-Taschenbücher 1725. Tübingen: Francke.
- Postone, Moishe. 1982. „Die Logik des Antisemitismus“. *Merkur* 36 (403): 13–25. <https://volltext.merkur-zeitschrift.de/article/99.120210/mr-36-1-13>.
- Rehbein, Boike. 2021. *Die kapitalistische Gesellschaft*. UTB 5765. Konstanz: UTB; UVK. <https://elibrary.utb.de/doi/book/10.36198/9783838557656>.
- Rogalla von Bieberstein, Johannes. 2002. „Zur Geschichte der Verschwörungstheorien.“ In *Verschwörungstheorien: Theorie – Geschichte – Wirkung*, herausgegeben von Helmut Reinalter, 15–29. Quellen und Darstellungen zur europäischen Freimaurerei 3. Innsbruck, München, Wien, Bozen: Studienverlag. <http://gbv.ebiblib.com/patron/FullRecord.aspx?p=4565620>.
- Salamun, Kurt. 2019. „Karl Poppers Kritik an Karl Marx und dem Marxismus“. In *Handbuch Karl Popper*, herausgegeben von Giuseppe Franco, 481–98. Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS.
- Schießler, Clara, Nele Hellweg und Oliver Decker. 2020. „Aberglaube, Esoterik und Verschwörungsmentalität in Zeiten der Pandemie“. In *Autoritäre Dynamiken: Alte Ressentiments – neue Radikalität: Leipziger Autoritarismus Studie 2020*, herausgegeben von Oliver Decker und Elmar Brähler, 283–308. Forschung psychosozial. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Schönberger, Christoph und Sophie Schönberger. 2019. *Die Reichsbürger: Verfassungsfeinde zwischen Staatsverweigerung und Verschwörungstheorie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Segal, Edward. 2021. „After Deadly Warehouse Disaster, Amazon Is Asked By Members Of Congress About Policies.“ Zugriff am 21. Dezember 2021. <https://www.forbes.com/sites/edwardsegal/2021/12/21/after-deadly-warehouse-disaster-amazon-is-asked-by-members-of-congress-about-policies/>.
- Sewell, William H., Jr. 1992. „A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation“. *American Journal of Sociology* 98 (1): 1–29.
- Steinert, Heinz. 1998. „Über die organisierte Verhinderung von Wissen über Gesellschaft.“ In *Kein Staat zu machen: Zur Kritik der Sozialwissenschaften*, herausgegeben von Christoph Görg und Roland Roth. 1. Aufl., 291–312. Jahresband des Sozialistischen Büros. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.

- Stelzer, Tanja. 2022. „Warum sind meine Tabletten knapp?“. *Zeit Online*, 9. April 2022. <https://www.zeit.de/2022/15/lieferengpass-medikamente-tamoxifen-pharmaindustrie-krankenkasse>.
- Stögner, Karin. 2014. *Antisemitismus und Sexismus: Historisch-gesellschaftliche Konstellationen*. 1. Auflage. Interdisziplinäre Antisemitismusforschung/Interdisciplinary Studies on Antisemitism 3. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. <http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:31-epflicht-1066942>.
- Sunstein, Cass R. und Adrian Vermeule. 2009. „Conspiracy Theories: Causes and Cures*.“ *Journal of Political Philosophy* 17 (2): 202–27. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2008.00325.x>.
- Volkening, Heide. 2020. „Charaktermaske“. In *Handbuch Literatur & Ökonomie*, herausgegeben von Joseph Vogl und Burkhardt Wolf, 119–21. Berlin, Boston: De Gruyter.

Einleitung: Redefreiheit und Kritik: Müssen wir alles tolerieren, was andere sagen?

Introduction: Freedom of Speech and Criticism: Do We Have to Tolerate Everything Others Say?

CHRISTIANE TURZA, REGENSBURG

Zusammenfassung: Nicht selten wird zum Beispiel in Diskussionen um „Political Correctness“ oder „Cancel Culture“ Kritik an bestimmten Positionen geübt und im Namen der Meinungsfreiheit zugleich Kritik an der eigenen Meinung zurückgewiesen. Offenbar besteht Klärungsbedarf in Bezug darauf, ob und, wenn ja, wann Kritik ebenso wie ihre Zurückweisung berechtigt sind. Hierzu gilt es insbesondere den Zusammenhang eingehender zu betrachten zwischen dem universellen Recht auf Redefreiheit, dessen gesetzlicher Kodifizierung und den ethischen Anforderungen, denen Redebeiträge und deren Kritik unterstehen. In sieben Beiträgen wird aus unterschiedlichen Blickwinkeln das Thema des Schwerpunkts „Redefreiheit und Kritik: Müssen wir alles tolerieren, was andere sagen?“ beleuchtet. Dabei soll auch die öffentliche und nicht nur die akademische Debatte über das Recht auf Rede- bzw. Meinungsfreiheit sowie die normativen Grenzen von Kritik bereichert werden.

Schlagwörter: Redefreiheit, Meinungsfreiheit, Kritik, Toleranz, normative Ethik

Abstract: It is not uncommon, for example, in discussions about “political correctness” or “cancel culture” to criticize certain positions and at the same time reject criticism of one’s own view in the name of freedom of speech. Obviously, there is a need for clarification with regard to whether and, if so, when criticism as well as its rejection are justified. To this end, the relationship between the universal right to freedom of speech, its legal codification, and the ethical requirements to which speech and its criticism are subject must be examined in greater detail. The special issue “Freedom of Speech and Criticism: Do We Have to Tolerate Everything Others Say?” makes a contribution to this philosophical task. Thereby it not only enriches the academic, but also the public debate on the right to freedom of speech and the normative limits of criticism.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Keywords: Freedom of Speech, Freedom of Expression, Criticism, Tolerance, normative Ethics

Obwohl das universelle Recht auf Redefreiheit gemeinhin fordert, dass jede rechtlich zulässige Äußerung als Ausdruck der Meinung der Sprecherinnen und Sprecher toleriert werden muss, wird Toleranz von der Ethik nicht unbedingt gefordert – oder doch? Dieser Frage hat sich der Schwerpunkt der Zeitschrift für Praktische Philosophie „Redefreiheit und Kritik: Müssen wir alles tolerieren, was andere sagen?“ gewidmet: Führt das universelle Recht auf Redefreiheit dazu, dass gesetzlich legitime Äußerungen unbedingt toleriert werden müssen und unter gar keinen Umständen kritisiert werden dürfen? Diese Frage ist nicht nur aus philosophischer Sicht von großem Interesse, sondern auch von enormer Wichtigkeit angesichts aktueller, oftmals hitziger Diskussionen um „Political Correctness“, „Meinungsdiktaturen“, „Gesinnungstotalitarismus“, „Tugendterror“ und „Cancel Culture“. Zunehmend mehr Menschen sehen sich von „Meinungskorridoren“ eingeschränkt und umgeben von „Moralaposteln“ oder der „Lügenpresse“ und daher in der Pflicht, auf alternative Wahrheiten aufmerksam zu machen oder dazu aufzurufen, einfach mal „querzudenken“. Nicht selten wird dabei Kritik an bestimmten Positionen geübt und im Namen der Meinungsfreiheit zugleich Kritik an der eigenen Meinung zurückgewiesen. Offenbar besteht Klärungsbedarf in Bezug darauf, ob und, wenn ja, wann Kritik ebenso wie ihre Zurückweisung berechtigt sind. Hierzu sollte insbesondere der Zusammenhang zwischen dem universellen Recht auf Redefreiheit, dessen gesetzlicher Kodifizierung und den ethischen Anforderungen, denen Redebeiträge und deren Kritik unterstehen, eingehender beleuchtet werden.

Toleranz wird gemeinhin so verstanden, dass sie Einmischung ausschließt. Obwohl ich ablehne, was die andere Person in ihrem Handeln zum Ausdruck bringt, akzeptiere ich es. Die Gründe für meine Ablehnung werden, wie Rainer Forst es erläutert, von Gründen überwogen, die zu meiner toleranten Haltung führen. Die Grenzen der Toleranz lägen dann dort, „... where reasons for rejection become stronger than the reasons for acceptance (which still leaves open the question of the appropriate means of possible intervention)“¹. Erst dort, wo die Toleranz aufhört, scheint also ein Eingreifen in das, was andere tun, relevant zu werden. Insofern scheint Toleranz jedwe-

1 Forst, Rainer (2004): The Limits of Toleration. In: *Constellations*, S. 312–325, S. 315.

de Form der Kritik auszuschließen. Müssten wir daher tatsächlich alles, was andere sagen, tolerieren, würde dies bedeuten, dass wir nichts mehr kritisieren dürften. Und nicht nur das. Jedweder kommunikative Austausch schiene sinnlos zu werden, sobald uns die Möglichkeit zum Widerspruch im Umgang mit anderen verschlossen bliebe. Dient dieser Widerspruch ja nicht nur der gegenseitigen Bestätigung Gleichgesinnter, sondern auch etwa der Selbstvergewisserung angesichts potenzieller Einwände oder der Selbstkorrektur. Wer daher behauptet, dass es ein absolutes Gebot zur Toleranz gebe, dem kann unterstellt werden, kein Interesse am Austausch mit anderen zu haben, welcher naturgemäß mit Kritik und damit notwendig mit einem Rechtfertigungsdruck einhergeht. Nun spricht Forst bezeichnenderweise davon, dass es Gründe geben kann, nicht unwidersprochen hinzunehmen, was man für falsch hält. Er denkt also nicht, dass Toleranz in Bezug auf die Äußerungen anderer immer geboten ist. Jemandem in einer konkreten Situation zu erklären, dass er toleranter sein solle, etwa wenn er angesichts von als herabwürdigend wahrgenommenen Äußerungen seiner Missbilligung Ausdruck verleiht, stellt daher zwar eine legitime Forderung. Stichhaltig muss sie aber nicht sein, weil schließlich zur Debatte stehen kann, ob in dieser konkreten Situation Toleranz tatsächlich angebracht ist, oder ob nicht vielmehr Widerspruch die richtigere Reaktion darstellt.

Angesichts dieses Entweder-Oders in Bezug auf Toleranz und Kritik mag es überraschen, dass Tanjev Schultz von der Möglichkeit eines toleranten Kritikers spricht.² So könne ein toleranter Kritiker zwar den Inhalt einer bestimmten Überlegung ablehnen und dies auch zu erkennen geben. Aber da er etwa die Veröffentlichung eines Textes nicht verhindere, könne er eine bestimmte Meinung sowohl kritisieren als auch sich tolerant ihr gegenüber zeigen. Ähnlich wie man jemandem sagen könnte, dass man den Gestank seiner Zigarette unerträglich findet, aber eben nichts unternimmt, um ihn am Rauchen zu hindern. Schultz scheint Toleranz also enger zu verstehen und die Idee der Nichteinmischung auf ein Unterlassen von Unterdrückung oder Verhinderung des Abgelehnten zu beschränken – und eben nicht auch als ein Unterlassen von Widerspruch zu begreifen. Interpretiert man das Verhältnis zwischen Toleranz und Kritik in dieser Weise, erhält die Frage, ob wir alles tolerieren müssen, was andere sagen, plötzlich wieder mehr Zugkraft. Zielt sie dann nämlich darauf, in Erfahrung zu bringen, ob wir das, was

2 Vgl. Schultz, Tanjev (2021): *Moralisierung und Meinungsfreiheit*. In: *UFITA*, S. 6–37, S. 10

andere sagen und sagen wollen, unterdrücken oder verhindern dürfen.³ Und es wäre keine Frage danach, ob wir Kritik immer unterlassen müssten.

Juristisch ist zumindest in der Bundesrepublik Deutschland festgeschrieben, dass es in einem konkreten Fall durchaus Gründe geben kann, die Meinungsfreiheit einer Person einzuschränken. Ob diese rechtlichen Einschränkungen jedoch immer als Ausdruck von fehlender Toleranz, mithin Intoleranz einzuordnen wären, kann als strittig begriffen werden. Könnte es ja auch sein, dass eine rechtliche Einschränkung der Meinungsfreiheit gar nicht als Intoleranz zählen müsste, sondern unter bestimmten Umständen schlichtweg die begründete Grenze der Toleranz erreicht wäre. Schließlich kann man dafür argumentieren, dass dem Intoleranzbegriff die Idee von etwas Problematischem anhaftet, was man hingegen über begründete bzw. gerechtfertigte staatliche Eingriffe nicht behaupten möchte. Aus ethischer Sicht wäre entsprechend zu überlegen, ob Kritik immer begleitet sein müsse von Toleranz, also ob Meinungsbekundungen zwar kritisiert, aber nicht unterbunden werden dürften. Wer Kritik an der eigenen Meinung im Namen der Meinungsfreiheit zurückweist, könnte daher eigentlich im Blick haben, dass die kritisierende Person eine tolerante Haltung hat missen lassen und etwa nicht nur benennt, wo sie konkret anderer Meinung ist, sondern auch Schritte unternimmt, das, was sie ablehnt, zu unterbinden.

Wie trennscharf diese Unterscheidung zwischen bloßer Kritik und Handlungen, die Meinungsbekundungen verhindern oder unterbinden, wirklich ist, müsste allerdings untersucht werden. Scheint man mit Aussagen wie „Das hättest Du nicht sagen sollen!“, „Wie konntest Du sowas nur sagen!“, „Das sollte tabu sein.“ doch nahezulegen, was in den eigenen Augen sein und was nicht sein sollte. Man markiert, was getan werden bzw. was der Fall sein sollte. Nun bewirken solche Bemerkungen zugegebenermaßen nicht automatisch, dass andere nicht mehr ihre Meinung artikulieren können. Insofern verhindern oder unterbinden sie faktisch nichts – und die eingeführte Unterscheidung erscheint sinnvoll. Andererseits könnte man überlegen, ob es nicht doch Sprechakte gibt, die in einem unterdrückenden Gestus vorgebracht werden, etwa weil sie deutlich machen, dass die Meinung oder auch die sie vertretende Person keinerlei Wert hat.

Die letzte Überlegung führt zu einer dritten Interpretation der Frage, ob wir alles tolerieren müssen, was andere sagen. So könnte der in der Frage

3 Schultz denkt hier besonders an Blockaden, Boykott, Angriffe, Anschläge. Vgl. ebd., S. 11.

benutzte Toleranzbegriff für den Begriff der Achtung bzw. des Respekts stehen. Und dasjenige, wofür wir uns mit ihr interessieren, wäre, ob wir alles, was andere sagen, wertschätzen müssen, obwohl wir es vielleicht ablehnen mögen. Gibt es also Situationen, in denen es angebracht sein könnte, einer anderen Person gegenüber keine Achtung entgegenzubringen, wenn man sie kritisiert? Und was genau heißt es, *dass* man eine Person und deren Meinung *achtet*? Welche normativen Forderungen gehen damit einher? Es ist zu vermuten, dass mit dem Begriff der Achtung mehr verlangt sein könnte als nur, dass bestimmte Meinungsbekundungen nicht unterdrückt werden – man andere ausreden lässt, ihnen zuhört etc. An die Idee der Achtung könnten weitere Forderungen gebunden sein wie, andere nicht zu beleidigen oder zu diskriminieren, sodass das Moment der Achtung im Umgang mit anderen relevant dafür ist, wann eine bestimmte Kritik – über ihren Gegenstand hinaus – als angemessen gelten kann. Kritik könnte entsprechend aufgrund ihrer Form unabhängig davon, ob sie inhaltlich zutreffen mag, zurückgewiesen werden („Du kannst mir gern sagen, was Du denkst, aber bitte nicht so!“).

Wenn es um Kritik und damit um Meinungsaustausch, öffentliche Debatten und letztlich auch um Demokratie geht, scheinen somit viele genuin normative Fragen von großer Relevanz zu sein. Geht es ja darum, dass die Kritik angemessen, der Meinungsaustausch fruchtbar, die öffentliche Debatte zivilisiert, die Demokratie stabil ist. Rede- oder Meinungsfreiheit spielt hier eine wichtige Rolle. Es ist aber darauf zu achten, was man unter ihr versteht, wenn man in ihrem Namen auf andere reagiert und behauptet, dass das andersdenkende und widersprechende Gegenüber die eigene Freiheit beschränke und dass deren Handlung deshalb problematisch sei.⁴ Rede- oder Meinungsfreiheit als eine Freiheit von jedweder Kritik auszulegen, würde jedenfalls einem Missverständnis gleichkommen oder aber dem Versuch, sich gegen Kritik zu immunisieren. Nichtstaatliche, zwischenmenschliche Toleranz kann nicht so weit reichen, dass kommunikativer Austausch jeglichen Sinn verlöre.

4 David Lanius führt in seinem Aufsatz „Meinungsfreiheit und die kommunikative Strategie der Rechtspopulisten“ (In: Tanjev Schultz (Hg.): Was darf man sagen? Meinungsfreiheit im Zeitalter des Populismus. Stuttgart: Kohlhammer, 2002, S. 75–112, S. 107) eine hilfreiche Differenzierung möglicher Verwendungsweisen des Ausdrucks „Meinungsfreiheit“ ein: „Meinungsfreiheit wird 1. Rechtlich verstanden; 2. Als Freiheit verstanden, nicht von Anderen aktiv an der eigenen Meinungsäußerung gehindert zu werden[;] 3. Als Freiheit verstanden, nicht von Anderen strukturell an der eigenen Meinungsäußerung gehindert zu werden; 4. Als Kritikfreiheit verstanden.“

Welche Handlungen die Rede- oder Meinungsfreiheit wirklich beschränken, ist jedoch nicht so leicht zu beantworten. Insofern zum Beispiel eine Lüge meinen Freunden gegenüber von der Meinungsfreiheit gedeckt ist, schiene es überraschend zu sein, wenn missachtende Formen der Kritik nicht auch davon gedeckt wären. Somit würden sich Kritiker an einer Kritik in der Regel nicht auf die Verletzung der Rede- oder Meinungsfreiheit berufen, sondern den Fehler anderswo sehen und etwa den Vorwurf artikulieren, dass gelogen wurde, oder, dass missachtet wurde. Vorwürfe wie gesellschaftlicher „Gesinnungstotalitarismus“, „Tugendterror“ oder „Cancel Culture“ würden daher, so sie nicht als überzogene Label zurückzuweisen wären, vermutlich eher auf Probleme innerhalb der Debattenkultur verweisen und gerade nicht mit Angriffen auf die Rede- bzw. Meinungsfreiheit in Verbindung stehen. In diesen Zusammenhängen, vielleicht sogar ausschließlich, von einer Verletzung des Rechts der Meinungsfreiheit zu sprechen würde dann sogar kontraproduktiv sein, weil man ja von den eigentlichen Problemen ablenken und eine Diskursverschiebung anstoßen würde. Man würde nicht das tun, was erforderlich wäre, um den Problemen Herr zu werden, nämlich zu versuchen, klar zu benennen, wo genau man die Schwierigkeiten sieht. Andererseits wäre es denkbar, wie ich weiter oben bereits angedeutet habe, dass es tatsächlich intolerante Formen der Kritik gibt, die man als Angriff auf die Freiheit, die eigene Meinung zu äußern, interpretieren könnte. Hier besteht also weiterer Klärungsbedarf.

Diesem Schwerpunkt „Redefreiheit und Kritik: Müssen wir alles tolerieren, was andere sagen?“ ging ein *Call for Papers* und ein von der Zeitschrift für Praktische Philosophie organisiertes doppel-blindes Begutachtungsverfahren voraus. Die sieben am Ende ausgewählten Beiträge reagieren auf die gerade angesprochenen Aspekte und beleuchten aus unterschiedlichen Blickwinkeln das Thema des Schwerpunkts. Meine Hoffnung als Schwerpunktherausgeberin war und ist, nicht nur die akademische Debatte um das Recht auf Rede- bzw. Meinungsfreiheit sowie die normativen Grenzen von Kritik aus philosophischer Sicht zu bereichern, sondern als Disziplin auch dem öffentlichen Diskurs zuträglich zu sein. Dem letzteren Ziel entgegensteht naturgemäß eine gewisse Abstraktheit des Fachs „Philosophie“. Das bedeutet aber nicht, dass die Überlegungen, so sie im innerfachlichen Diskurs überzeugen, sich nicht allgemeinverständlich auf aktuelle Fragen anwenden lassen und sich auch an ihnen messen lassen sollten.

Marie-Luisa Frick wirft in ihrem Beitrag „Grundzüge einer demokratischen Ethik der freien (Wider-)Rede“ die Frage auf, wie es möglich ist, den

beiden Forderungen nach ziviler Toleranz im Sinne einer Nichteinmischung einerseits und einer freien Widerrede im Sinne einer Einmischung andererseits, die für liberale Demokratien so fundamental zu sein scheinen, gerecht zu werden. Sie fragt, wie jemand sowohl andere in ihren Standpunkten tolerieren als auch anderen die eigene Meinung sagen kann. Ihre Antwort: Diskurstapferkeit, wie Frick die Fähigkeit nennt, anderen die eigene Meinung auch angesichts widerer Umstände wie Anfeindungen mitzuteilen, sei das Korrektiv ziviler Toleranz – und umgekehrt. Oder wie sie es auch ausdrückt: Wer einander gleich souverän sei, dürfe sich nur begrenzt als „Auftrag“ sehen und nur begrenzt „aufgeben“. Sie legt in Grundzügen dar, wie dieses tugendethische Gleichgewicht hergestellt werden könnte. Dabei legt sie Wert darauf zu betonen, dass eine Ethik der freien (Wider-)Rede induktiv robuste Kategorien des Zumutbaren und Unzumutbaren entwickeln müsse. Sicherlich ginge es dabei nicht um die Ausformulierung hehrer Ideale, die in der Wirklichkeit niemals vollständig umzusetzen seien. Vielmehr wäre es das Ziel, sich der Maßstäbe zu vergewissern, an denen man das eigene Handeln ausrichten sollte.

Christoph Merdes verteidigt in seinem sozialphilosophischen Beitrag „Redefreiheit als Befähigung zur öffentlichen Rede“ die These, dass ein bloß formales Recht auf Redefreiheit nicht ausreiche, um diese Freiheit zu schützen. Mit der Gewährleistung dieses Rechts im Sinne eines Abwehrrechts könne eine Person zwar prinzipiell vor problematischer Einmischung geschützt werden. Dies sei aber aus normativer Sicht letztlich zu wenig. Schließlich sei so nicht gewährleistet, dass die Freiheit selbst auch tatsächlich vorliege, da es den Akteuren ebenso wie dem Publikum an der Befähigung zur öffentlichen Rede mangeln könne. Nicht nur müssten alle Beteiligten in der Lage sein, richtig zu verstehen, was andere sagen, sondern auch zum Beispiel zuhören können und in der sozialen Position sein, sich auszudrücken oder anderen Gehör zu schenken. Merdes schlägt daher vor, Redefreiheit innerhalb eines Befähigungsansatzes als Befähigung zur öffentlichen Rede neu zu denken. Weltzustände sollten seiner Auffassung nach dahingehend normativ bewertet werden, ob in ihnen die Redefreiheit in einem substantiellen Sinn eingeschränkt bzw. nicht realisiert ist. Von dieser Analyse hänge dann entsprechend auch ab, wie etwa mit bestimmten Formen der Hassrede umzugehen sei. In jedem Fall seien komplexe Abwägungen hinsichtlich der Bedingungen eines erfüllten Lebens erforderlich.

Silvia Donzelli wendet sich in ihrem Beitrag „Gegenrede. Solidarität, Komplizenschaft, politische Partizipation“ aktuellen Debatten um *Hate*

Speech zu und bringt Kritik an Redebeiträgen vor allem als Mittel der Schadensprävention in Anschlag. Insofern diese Form der Rede im Verdacht stehe, schweren Schaden anzurichten, stehe die Frage im Raum, ob es eine moralische Pflicht gebe, diesem Schaden vorzubeugen oder ihn zumindest einzudämmen und zwar in Form von Gegenrede. Schaden konkretisiert sie als Verletzung von negativen Rechten. Sie kommt zu dem Schluss, dass es eine *prima facie* individuelle Pflicht gebe, soziopolitischen Ungerechtigkeiten etwas entgegenzusetzen. Ein weiteres Argument für eine Pflicht zur Gegenrede sieht sie in den potentiellen negativen Folgen von Schweigen. Würde man es unterlassen, sich gegen Hassrede zu wenden, dann könne sich dies kausal auf die emotionale, kognitive und motivationale Ebene der Anwesenden auswirken. Und so könne man auch unfreiwillig, Unrecht befördern – etwa, weil diejenigen, die Hass verbreiten, das daraufhin folgende Schweigen als Bestätigung auslegen. Gegenrede sei jedoch nicht immer geboten, da sie in Zensur umschlagen könne.

Stefan Knauf führt in seinem Beitrag „Dekoloniale Ethik und die Grenzen der Redefreiheit – Enrique Dussels Ethik der Befreiung und die Pflicht zur Kritik an materieller und diskursiver Ausgrenzung“ in das Denken des argentinischen Philosophen Enrique Dussel ein und bemüht sich darum, zu zeigen, warum dessen Ansatz für heutige Debatten um die Grenzen der Redefreiheit fruchtbar gemacht werden könne. So ließe sich aus seiner Ethik der Befreiung eine Pflicht zur Kritik an materieller und diskursiver Ausgrenzung, etwa gegenüber Menschen mit bestimmter Herkunft, Hautfarbe und einem bestimmten Geschlecht, ableiten, wenn jene identitätsbezogene Klassifizierungs-, Diskriminierungs- und Ausgrenzungsphänomene nicht zufällig, sondern strukturell aufträten.

Tim Huttel versucht in seinem Beitrag „Frei reden dürfen, aber es doch nicht sollen? Zum moralistischen Anspruch der *Political Correctness*“ Formen von Kritik zu isolieren, die einen problematischen Moralismus darstellen. Anderen zu sagen, was sie sollen, sei laut Huttel dann ein Problem, mithin Moralismus, wenn dies einem nichtgesetzlichen Verbot gleichkomme. Während Hinweise oder Bitten unproblematisch seien, weil sie das Gegenüber dazu einluden, selbst zu überlegen, was es soll, würde Kritik an bestimmten Äußerungen, die etwa als Hassreden, rassistisch oder diskriminierend eingeordnet würden, häufig Verbotscharakter annehmen. Das heißt, dem Gegenüber würde vorgegeben, was es für richtig halten solle. Das widerspreche aber der Idee eines offenen, standpunktneutralen Diskurses und unterteile in richtig und falsch, wo es einer Person selbst obliege, dies für sich

zu entscheiden. Mit Rückbezug auf Arbeiten von Bernard Williams diagnostiziert Huttel eine falsche Auffassung vom Sollen, die sich in manche Praxen der Kritik eingeschlichen habe und, so er recht hätte, eine Erklärung dafür bereithalten könnte, warum „politische Korrektheit“ oftmals negativ konnotiert und in ihrem Anspruch als überzogen, ja Ausdruck eines Klimas der Verdammung („Cancel Culture“) betrachtet wird. Huttel unterstreicht, dass es nicht darum gehe, zu sagen, dass konkrete Äußerungen nicht mehr kritisiert, also etwa als diskriminierend oder rassistisch zurückgewiesen werden sollten. Man dürfe aber nicht so tun, als ob man ohne den jeweiligen Kontext und das jeweilige Gegenüber, also zum Beispiel seine Absichten, Gründe, Interessen, entscheiden könne, ob das Gesagte kritikwürdig sei.

Maria-Sibylla Lotter konzentriert sich in ihrem Beitrag „Sind ‚vulnerable Gruppen‘ vor Kritik zu schützen? Die Funktionen der Redefreiheit für die liberale Demokratie und die Ideologisierung der Vulnerabilität“ auf Redefreiheit als *parrhesia*, was sie als „die gefühlte Freiheit, ohne Angst und Scham öffentlich über alles sprechen zu können“ erläutert. Ähnlich wie Huttel interessiert sie sich dafür, wo die Grenze zwischen angemessener und unangemessener moralischer Kritik verlaufe und fragt sich, welche Form der Kritik jeweils die angemessene sei, um einen Meinungs Austausch, der produktiv sein und *parrhesia* gewährleisten soll, zu ermöglichen. In ihrer Argumentation betont sie die Notwendigkeit der Achtung Andersdenkender. Dass diese fehle, zeige sich beispielsweise, wenn Leute vorentschieden, ob ein bestimmtes Gespräch etwas bringe; sie also dem Gespräch auswichen, wenn sie meinen, die andere Partei nicht auf ihre Seite ziehen zu können, obwohl weder dies zutreffen müsse noch klar sei, dass sie in allem wirklich Recht hätten. Einer Person mit Achtung zu begegnen, zeige sich dann darin, dass man sie dennoch anhöre, wohlwollend interpretiere und sich selbst in der Konfrontation mit anderen Meinungen einem Erklärungs- und Rechtfertigungsdruck aussetze. Ferner kritisiert Lotter vorschnelle Verurteilungen, so als ob immer klar sei, ob jemand „kriminell“, „rassistisch“ oder „transphob“ sei. Auch sei es eine Sache, jemanden für etwas zu kritisieren, aber eine andere ihn als schlechten und unmoralischen Menschen hinzustellen. Zudem erklärt sie, dass es ein Fehler sei, wenn für die Klassifikation einer Sprachhandlung als „Hate Speech“ oder auch als „Mikroaggression“ nicht mehr die Intentionen der Sprecherin oder des Sprechers entscheidend seien, sondern wie bei physischer Gewalt nur die Wirkungen auf ihre „Opfer“. Wenn bei der Beurteilung eines Argumentes nicht mehr dessen Sachhaltigkeit zähle, sondern ob es schädliche Auswirkungen auf „vulnerable“

Gruppen habe, könne man von einer unzulässigen Angleichung an den Begriff physischer Gewalt in Bezug auf Sprechhandlungen ausgehen.

Stefan Pfleghardt lädt in seinem Beitrag „Vom Umgang mit Spielverderber:innen. Überlegungen zum Diskurs mit der extremen Rechten“ dazu ein, stärker darüber nachzudenken, wie man mit anderen reden sollte, wenn sie etwa *Bullshit* reden, Ausflüchte suchen oder Fragen ausweichen. Derartige Redetaktiken seien bei extremen Rechten nicht nur besonders ausgeprägt, sondern würden auch gezielt dazu verwendet, der demokratischen Ordnung entgegenzuarbeiten. Daher sei die Frage angebracht, ob man mit ihnen wirklich in derselben Weise umgehen sollte, wie mit jenen, die in ihrem Diskursverhalten erkennen ließen, dass sie demokratische Werte wie den offenen, vernünftigen Diskurs teilen. Ein offener Diskurs solle laut Pfleghardt nämlich lediglich all jenen offenstehen, die ihn als legitime Form der Auseinandersetzung anerkennen würden und ihn nicht zu zerstören versuchten. Was es bedeutet, dass jemand einen Diskurs zu zerstören versuche, erklärt Pfleghardt unter Rückgriff auf eine Unterscheidung zwischen „Falschspieler“ und „Spielverderber“, die er von Johan Huizinga übernommen hat. So könne es bei notorischen Verderbern von Spielen angebracht sein, sie gar nicht erst mitspielen zu lassen oder nur dann, wenn man sicherstellen könne, dass sie trotz ihrer Bemühungen, das Spiel zu verderben, dennoch weiterhin mitspielen. Falls also jemand den vernünftigen Diskurs etwa durch ständige Themenwechsel im Rahmen eines Interviews, eines Podiumsgesprächs oder einer Talkshow unterlaufen wollen würde, müsse man diesen Taktiken etwas entgegenzusetzen haben, um keinem Scheindiskurs Vorschub zu leisten.

Ich möchte abschließend auch im Namen der Zeitschrift für Praktische Philosophie allen Autorinnen und Autoren für ihre Mitwirkung an diesem Schwerpunkt danken.

Grundzüge einer demokratischen Ethik der freien (Wider-)Rede

Essentials of a democratic ethics of free (counter)speech

MARIE-LUISA FRICK, INNSBRUCK¹

Zusammenfassung: Die Frage moralischer und/oder rechtlicher Grenzen der Meinungsfreiheit, der Grenzen des Sagbaren und Tolerierbaren, stellt zunehmend eine gesellschaftliche und politische Metadebatte dar, in der Versuche, komplexe Phänomene des Aushandelns von Grenzen des Zulässigen bzw. Notwendigen semantisch zu fixieren, von erheblichem Lagerdenken zeugen. Wer von „Politischer Korrektheit“, „Cancel Culture“, „Meinungsdiktatur“ oder „Kontaktschuld“ spricht, steht klar auf der einen Seite, so scheint es; wer von „Diskriminierung“, „Rassismus“, „Hassrede“ oder „weißen Privilegien“ spricht, auf der anderen. Vor dem Hintergrund solch verfestigter Diskursbahnen stellt die Frage, ob wir alles tolerieren müssen, was andere sagen, eine Erwägungsaufgabe dar, die nur mit einem Schritt zurück überhaupt adressierbar ist, will man nicht mit dem Jargon der einen Seite die Anliegen der anderen ausschließen und damit den ungeprüften Eindruck befördern, es handle sich hier tatsächlich um eine unversöhnliche Polarisierung, der die Philosophie nichts hinzu-zufügen habe, außer vielleicht ein Lamento oder eine moralische Geste.

Der Umweg, über den ich im Folgenden die von dieser Schwerpunktausgabe gestellte Frage behandeln möchte, führt zunächst zu einer Analyse der Ansprüche, die plurale Demokratien an ihre Mitglieder stellen. Diese sind nicht nur grundsätzlich hoch, sondern mitunter auch in sich konfliktträchtig. Konkret betrifft dies die Anforderung an Mitglieder demokratischer Gemeinwesen, sowohl bürgerliche Toleranz zu üben als auch diskursives Engagement als Vorbedingung qualitätsvoller demokratischer Meinungsbildung und Entscheidungsfindung an den Tag zu legen. Die jeweils ,rich-

1 Assoz.Prof. PD Dr. Marie-Luisa Frick, Institut für Philosophie, Universität Innsbruck, marie-luisa.frick@uibk.ac.at

tige Mitte‘ lässt sich dann am besten finden, wenn die Risiken zweier Extreme bewusstgemacht werden, die daran geknüpft sind, dass einerseits ein zu hohes Maß an ziviler Toleranz zulasten diskursiven Engagements geht und andererseits ein Mangel an bürgerlicher Toleranz diskursives Engagement gefährdet. Entlang dieser beiden Formen einer verhängnisvollen Dysbalance des demokratischen Ethos möchte ich Grundzüge einer demokratischen Ethik der freien Rede und freien Widerrede herausarbeiten und Implikationen für Grenzen von Meinungsfreiheit bzw. Kritik beleuchten.

Schlagwörter: Meinungsfreiheit, demokratische Ethik, Toleranz, Konfliktfähigkeit, Streitkultur

Abstract: For some time now, the question of moral and/or legal limits to freedom of expression, the limits of what can be said and tolerated, continues to be a highly controversial social and political meta-debate, in which attempts to semantically fix complex phenomena of negotiating boundaries of what is permissible or necessary bear witness to considerable polarization and thinking in stereotypes. Those who speak of “political correctness,” “cancel culture,” or “guilt by association” are all on one side, it seems; and those who speak of “discrimination,” “racism,” “hate speech,” or “white privilege” on the other. Against the backdrop of such a strained discursive landscape, the question of whether we have to tolerate everything that others say can only be addressed by taking a step back, if one does not want to use the jargon of one side to exclude the concerns of the other and thus promote the unchecked impression that we are confronted indeed with an irreconcilable polarization to which philosophy has nothing to add, except perhaps a lament or a mere moral gesture.

The detour through which I would like to deal with the question posed by this special issue first leads to an analysis of the demands that plural democracies make on their members. These are not only high in principle, but sometimes also inherently conflictual. Specifically, this concerns the requirement for members of democratic communities both to exercise civic tolerance and to demonstrate discursive engagement as a precondition for quality democratic opinion-forming and decision-making. This tension, as I will show, can only be balanced if the risks of two extremes are brought to mind: On the one hand, too much civic tolerance comes at the expense of discursive engagement; on the other hand, a lack of civic tolerance endangers discursive engagement. Along these two manifestations of a fatal disbalance of the democratic ethos, I would like to carve out basic features of a democratic ethics of free speech/free dissent and highlight implications for the question of the limits of freedom of expression and critique.

Keywords: freedom of speech, democratic ethics, tolerance, ability to deal with conflict, culture of debate

1. Meinungsfreiheit als erhitzte Metadebatte

Die Frage „Müssen wir alles tolerieren, was andere sagen?“ hat ein Zwillingsgesicht, das nicht unerwähnt bleiben sollte: „Müssen wir von allen Äußerungen Abstand nehmen, die andere für unzumutbar halten?“. Die unterschiedliche Akzentuierung dieser Doppelfrage offenbart einen Konflikt, der zahlreiche Sachdebatten als Metadebatte überformt: Wo liegen die Grenzen des Sagbaren bzw. wo sollen sie liegen und wer darf sie ziehen und mit welchen Mitteln verteidigen? Wer das erste Gesicht der Fragestellung betont, schließt oft eine Klage darüber an, dass zu viele Menschen sich in einer Weise äußern, die nach einer möglichst klaren Trennung verlangt zwischen tolerierbarer Rede und solcher, die das nicht mehr ist. Wer hingegen das zweite Gesicht der nämlichen Frage ins Licht rückt, beklagt häufig Grenzen des Sagbaren, die immer enger gezogen würden. Dies aber, so halten diejenigen entgegen, die nach Toleranzgrenzen fragen, sei ein Mythos. Dass sich an zahlreichen gegenwärtigen Diskussionen eine Metadebatte „Meinungsfreiheit“ erst entfalte, sei selbst ein Beweis dafür, dass man ohnehin (zu) viel sagen dürfe. Mit Verweisen auf freie Rede oder auch zivilisierten Streit/civility werde vielmehr ein von strukturellen Diskriminierungen und „weißen“ Privilegien durchzogener Status quo abzusichern versucht, auf Kosten der Schwachen und Unterdrückten. Demgegenüber erklärt die Gegenseite, die eigentlichen Unterdrückten seien diejenigen, die in orchestrierten Kampagnen von selbsternannten Tugendwächtern des Diskurses zum Schweigen gebracht werden sollen, konkret durch öffentliche Unmöglichmachung und Ausgrenzung. So weit, so bekannt der Konflikt um Deutung dessen, was bei der Frage nach Toleranz gegenüber geäußerten Meinungen anderer auf dem Spiel steht. Ob Pandemie, Weltklima, Migration, Religion, Geschlecht – wer in die Metadebatte „Meinungsfreiheit“ einsteigt, kann nicht anders, als wiederkehrend zwei sorgenvollen Hypothesen zu begegnen: Wenn die „cancel culture“ sich durchsetzt, habe die Meinungsäußerungsfreiheit ausgedient; wenn Meinungsäußerungsfreiheit weiter als „goldenes Kalb“ des Liberalismus vor zusätzlichen Schranken geschützt wird, wäre das der Untergang der (sozialen) Gerechtigkeit.

Dass diese ausschließende Entgegensetzung, wie sie jedem Lagerdenken typischerweise innewohnt, in jüngster Zeit an Attraktivität eingebüßt hat, zeigen zumindest zwei Beobachtungen. Das ist zunächst eine sich verbreiternde Bereitschaft, Phänomene von Hassrede/*hate speech* zu problematisieren und als Bedrohung für Demokratie und Menschenrechte ernst zu nehmen. Die Einsichten in den Vorbereitungszusammenhang von dehuman-

nisierender Rede und (genozidaler) Gewalt (vgl. auch Frick 2021) und allen voran die Exzesse verrohter und verrohender Schmähungen und persönlicher Angriffe von (Gruppen von) Personen in der digitalen Sphäre haben in zahlreichen liberal-demokratischen Staaten zu Gesetzesverschärfungen (wie dem deutschen *Netzwerkdurchsetzungsgesetz* 2017, dem österreichischen *Hass-im-Netz-Bekämpfungsgesetz* 2021 oder dem schottischen *Hate Crime and Public Order Act* 2021) geführt, die zwar auch mehr oder weniger scharfe Kritik an ihren Ausführungen evozieren, zugleich aber auch beigetragen haben, das Bewusstsein für das grundlegende Problem gesellschaftlich zu vergrößern. Dass bestimmte Gebrauchsformen von Sprache Gewalt nahekommen und Vernichtungsbegehren ausdrücken – jemandem einen qualvollen Krebstod oder eine Vergewaltigung wünschen, das Lebensrecht absprechen, mit Abfall gleichsetzen etc. –, würden selbst jene nicht abstreiten, die Sprache in dieser dehumanisierenden oder annihilatorischen Weise – etwa in Drohschreiben oder Postings – einsetzen, denn genau auf diese Verwendungsweise legen sie es an. Auch in der Philosophie sind Verteidigungen eines hinsichtlich extremer, herabwürdigender Rede unantastbaren Anspruchs auf freie Meinungsäußerung selten.

Bereits vor einem halben Jahrhundert warnte Sidney Hook, ein entschiedener Fürsprecher des freien Wortes: „Freedom of expression is intrinsically and instrumentally so valuable in a good society that there is a presumption in its favour when it conflicts with other rights and interests. But presumptions are always rebuttable. There is no greater paradox here than in the realization that food is of central importance for life, but sometimes in order to preserve life it is necessary to fast“ (1966/2002, 325). Konkret kritisierte er „a mistaken underestimate of the power of words to injure and incite to mob action“ (ibid.). Unlängst hat etwa auch Jeremy Waldron – für viele vielleicht überraschend, wie er selbst sagt – den Schaden, der von „hate speech“ ausgeht, gewogen und dafür plädiert, die Grenzen der Meinungsäußerungsfreiheit auch dort zu ziehen, wo jemandes „dignity of basic citizenship“ abgesprochen wird (2014, 108). Jedes Mitglied eines demokratischen Gemeinwesens, so Waldron, habe ein „basic entitlement to be regarded as a member of society in good standing, as someone whose membership of a minority group does not disqualify him or her from ordinary social interaction [...]“ (ibid., 105).

Dass Meinungsäußerungsfreiheit Grenzen haben soll, ist als Ausgangspunkt fast aller Positionen im Diskurs und damit ein erster Stein zu einer Brücke und eigentlich völlig selbstverständlich, da weder mit Blick auf menschenrechtliche Dokumente noch mit Verweis auf demokratische

Grundrechte Meinungsäußerungsfreiheit ethisch wie rechtlich als absoluter, das heißt schrankenloser Anspruch, angesehen werden kann (vgl. auch Frick 2017a; 2017b). Die streitbare Frage ist vielmehr, *welche* Grenzen von *wem* gezogen werden und mit *welchen* Mitteln verteidigt werden dürfen. Und hier schließt die zweite Beobachtung an, die ein Aufbrechen der oben skizzierten rigiden Polarisierung nahelegt – auch wenn freilich damit zahlreiche filigranere Konfliktlinien sich auftun in einem Milieu, das eben keine geschlossene Front bildet, auch wenn KritikerInnen der „Politischen Korrektheit“ etc. dies oft so darstellen. Während Kritik an überschießendem Zensurstreben ‚linker‘ oder ‚progressiver‘ Strömungen lange Zeit vorwiegend von ‚rechter‘/ ‚konservativer‘ (vgl. Sarrazin 2014; Dershowitz 2020) oder ‚liberaler‘ (vgl. Lester 2016; von Münch 2017; Kostner 2020; von Kielmansegg 2021) Seite vorgebracht wurde – und entsprechend leicht als politische Taktik des Gegners oder seiner vermeintlichen Hilfstruppen abgetan werden konnte –, mehren sich in letzter Zeit kritische Stimmen aus dem ‚progressiven‘ Milieu, die in diskursiven Reinheitsfantasien- und ritualen eine selbstzerstörerische Verirrung und eine kontraproduktive Methode erblicken (vgl. Fourest 2020; Stegemann 2021; Pluckrose/Lindsay 2021; Basad 2021; Pfister 2022).

Kontrovers wurde in diesem Zusammenhang der „Letter on Open Debate and Justice“ diskutiert, der 2020 im *Harper's Magazine* veröffentlicht und von SchriftstellerInnen, ProfessorInnen, KünstlerInnen und öffentlichen Intellektuellen signiert wurde. Die UnterzeichnerInnen beklagen „an intolerance of opposing views, a vogue for public shaming and ostracism, and the tendency to dissolve complex policy issues in a blinding moral certainty“ und wenden sich darin explizit gegen eine ausschließende Entgegensetzung der Anliegen, eine (sozial) gerechte bzw. egalitäre Gesellschaft anzustreben einerseits und freie Rede sowie offene Diskursräume zu bewahren andererseits (Ackerman/Ambar/Amis et al. 2020). Eine der UnterzeichnerInnen, die afroamerikanische Aktivistin und Wissenschaftlerin Loretta J. Ross spricht, wenn sie den gutmeinenden, jedoch in ihren Augen destruktiven Zelotismus des „social justice“-Aktivismus zu einer Aussprache einlädt – „Calling in the callout culture“ (vgl. Ross 2021) –, nach ‚Innen.‘ Der vor allem unter jungen Menschen, die sich selbst als fortschrittlich und rechtschaffen verstehen, verbreiteten Ansicht, der gute Zweck heilige (fast) alle Mittel („woke competition“), attestiert Ross Unreife. Ferner beklagt sie Blindheit gegenüber dem Leid, das man – anstatt es in einem ohnehin an Schmerzzufügungen reichen Diskursalltag zu mindern – noch zusätzlich vermehrt („choosing to make the world crueller than it needs to be“).

In der erhitzten Metadebatte „Meinungsfreiheit“ finden sich somit gegenwärtig bei näherer Betrachtung mehrere Reibungspunkte anstelle zweier sich unversöhnlich gegenüberstehender Pole. Als Zwischeneinsicht macht diese Feststellung Differenzierungen erforderlich und potenzielle Allianzen quer zu häufig dichotomisch gezeichneten Positionen grundsätzlich denkbar. Könnte auf längere Sicht also aus dem Aufbrechen rigider Fronten bzw. aus der Dekonstruktion essentialisierter Feindbilder eine Ethik der freien (Wider-)Rede sich entwickeln, die integrativ genug ist, der Metadebatte „Meinungsfreiheit“ etwas an unproduktiver Hitze des Gefechts zu nehmen? Nicht, um sie freilich zu befrieden, sondern um die Energie der in ihr sichtbaren Konflikthaftigkeiten darauf zu fokussieren, worin man ernstlich anderer Ansicht ist und worin man vielleicht am selben demokratischen Ethos teilhat? Um den Blick für solche Möglichkeiten zu schärfen, so mein Vorschlag, müssen wir diese Metadebatte vorerst verlassen und grundsätzlicher über Demokratie sprechen und darüber, was das Zusammenleben in einem demokratischen Gemeinwesen seinen Mitgliedern abverlangt.

2. Ein Schritt zurück: Zivile Toleranz und Diskursengagement in Spannung

Plurale, offene Gesellschaften stellen an ihre Mitglieder Ansprüche, die nicht nur hoch, sondern auch in sich konfliktträchtig sein können. Von zentraler Bedeutung ist zunächst die Fähigkeit, einander ertragen zu können. Ohne Toleranzfähigkeit ist Koexistenz von weltanschaulich Fernstehenden und inkongruenten Lebensformen nicht denkbar. Auch wenn nicht alles, was andere denken oder tun mit Zustimmung oder gar Applaus bedacht werden muss, da im Konzept der Toleranz sich Ablehnung und Akzeptanz bekannterweise die Hand reichen („Ich lehne ab, wer Du bist bzw. was Du tust, aber ich akzeptiere einen bestimmten Grund dafür, dich trotzdem auszuhalten“) (vgl. auch Forst 2003), so gilt gerade unter liberal-demokratischen Vorzeichen: Dass Andere anders denken und ihr Leben unter anderen Prämissen führen dürfen, als man selbst, und das auch zum Ausdruck bringen, ist grundsätzlich nicht verhandelbar.

In vielen Aspekten ist es für den Einzelnen auch weitgehend unproblematisch, eine solche zivile Toleranz zu üben; nicht immer sind Manifestationen von pluraler Alterität irritierend oder schmerzhaft, oftmals sind sie sogar beeindruckend und inspirierend. Und doch können uns grundlegende Auffassungsunterschiede in weltanschaulicher Hinsicht nicht nur im eige-

nen Selbstverständnis herausfordern, sondern auch die Möglichkeit in Frage stellen, mit Menschen zusammenzuleben und zu kooperieren, deren Weltansichten und/oder Wertorientierungen in wesentlichen Zügen als inkompatibel mit den eigenen wahrgenommen werden. Zivile Toleranz wird genau dann zum Problem, wenn sie scheinbar nicht (mehr) aufgebracht werden kann – und sich in Folge auch die Frage nach ihren Grenzen stellt, die zunächst aus dem höheren Zweck, dem sie untersteht – der friedlichen Koexistenz –, bezogen werden können: Wann ist Toleranz um des Friedens willen eine Gefahr für selbigen? Und über das instrumentelle Verhältnis von Toleranz und friedlicher Koexistenz hinausgedacht: Ist friedliche Koexistenz das einzige Gut, das auf dieser Ebene berücksichtigt werden muss, oder stehen andere „höhere“ Güter in Folge einer solchen Abwägung der Toleranz entgegen?

Zivile Toleranz, hier das gegenseitige Dulden von Menschen, die zusammenleben (müssen), ist für alle Gesellschaften wichtig, unabhängig von ihrer politischen Verfasstheit. In demokratischen Gemeinwesen jedoch stellt sie, da sie sich nicht ableitet aus dem Wunsch, mit anderen *Menschen* zu koexistieren und auch nicht mit anderen *Untertanen*, sondern anderen *BürgerInnen*, eine komplexere Anforderung dar als etwa eine humanistische/kosmopolitische Toleranz oder auch eine in Diktaturen um des Friedens bzw. Machterhalts der Herrscher willen eingeforderte ‚Harmonie des Volkes‘. In den beiden letztgenannten Fällen erfordert Toleranz, dass ich andere aushalte; mit ihnen politisch handeln muss ich nicht. Was andere denken, wie sie urteilen, ist daher auch etwas leichter mit einem Achselzucken zu erwidern, wo jene, denen Toleranz entgegengebracht werden soll, keine gleichen MitgesetzgeberInnen sind. Genau das aber sind einander BürgerInnen in einem demokratischen Gemeinwesen. Ein demokratisches Gemeinwesen zu teilen, bedeutet gleiche Souveränität zu besitzen, das heißt über das – theoretisch bzw. ideal gedacht – gleiche Recht zu verfügen, gemeinsame Anliegen zu identifizieren und diese zu regeln (vgl. Frick 2017b).

MitbürgerInnen sind MitgesetzgeberInnen und nicht weniger souverän als jedes andere Mitglied des demokratischen Gemeinwesens, auch dann nicht, wenn sie in manchem oder sogar fast allem anders denken, urteilen, werten. Zivile *demokratische* Toleranz bedeutet daher nicht nur, miteinander friedlich auszukommen, sondern auch dann, wenn es mit Blick auf bestimmte MitbürgerInnen schwerfällt, zu ertragen, dass das demokratische Prinzip keine Unterschiede macht, die manche BürgerInnen gegenüber anderen auszeichnen. Der Wille jeder Bürgerin und jedes Bürgers wiegt grund-

sätzlich gleich viel. Zivile demokratische Toleranz erfordert daher mehr als das Ertragen von (tiefreichender) Pluralität, konkret das Ertragen einer vom demokratischen Prinzip herrührenden, kontextuellen Redimensionierung der Subjektwertigkeit: So näher ich mir auch selbst als allen anderen bin, so überlegen und einzigartig ich mich fühle, ich bin in meinem politischen Status Gleiche(r) unter Gleichen. Mit diesem Status als Gleiche(r) unter Gleichen geht – um einen Begriff von William E. Connolly zu entlehnen (2005, 125) – ein gewisser „agonistischer Schmerz“ einher. Man kann ihn darin verorten, dass ich anderen gleichgestellt bin, auch wenn ich mich ihnen in manchem oder sogar allem überlegen fühle, aber auch darin, dass Demokratie immer schon einen weltanschaulichen Relativismus voraussetzt, indem sie den politischen Willen eines jeden gleich achtet (vgl. Kelsen 1929/2006, 226). Christoph Möllers spricht in diesem Zusammenhang von einer der (vielen) Zumutungen der Demokratie, die oft in nicht weniger als einer „Kränkung darüber [besteht], dass wir weder allein auf der Welt noch wichtiger als die anderen sind. Wir wollen unseren Willen bekommen, doch in der Demokratie bekommen wir ihn eher selten als öfter. Wir sind uns selbst näher als den anderen, aber die Demokratie reduziert uns – nicht überall, aber doch für den wichtigen Bereich der Politik – zu Gleichen, gleich mit Dummen und gleich mit Armen“ (2008, 117).

Diese Kränkung bzw. dieser agonistische Leidensdruck ist damit der spezifische Gegenstand ziviler demokratischer Toleranz: Gerade diesem Leidensdruck standzuhalten, macht zivile demokratische Toleranz aus und unterscheidet sie von ziviler Toleranz in anderen Kontexten (wo ich mich gleichsam zur Duldung Andersdenkender *herablassen* kann). In der Prämisse gleicher, geteilter Souveränität ist eine zusätzliche Besonderheit ziviler Toleranz unter demokratischen Bedingungen enthalten, die für eine Annäherung an die in dieser Schwerpunktausgabe gestellte Frage wichtig ist: Zivile demokratische Toleranz findet sich, wenn wir den Fokus auf das ‚größere Bild‘ demokratischer Ethik richten, in einem Spannungsfeld mit einer weiteren Anforderung wieder, die demokratische Gemeinwesen an ihre Mitglieder stellen, die des diskursiven Engagements. In Hinblick auf demokratische Meinungsbildung und Entscheidungsfindung macht die gemeinsam geteilte Souveränität im Besonderen den Austausch von Argumenten, Sichtweisen und Interessen nötig sowie das Einfordern und Geben von Begründungen, um politisches Handeln kommunikativ vorzubereiten. Diese deliberative Dimension demokratischer Politik ist notwendiges Gegengewicht zum grundsätzlich voluntaristischen Charakter der Demokratie: Etwas gilt, weil es

mehrheitlich gewollt ist und nicht, weil es wahr oder richtig ist. Aber was die BürgerInnen in einem demokratischen Gemeinwesen wollen bzw. ernstlich wollen können, was also ihre durch sie selbst aufgeklärten Interessen und Bestrebungen sind, kann sich nur in kritischer Auseinandersetzung untereinander und miteinander erweisen. Diesem Ideal folgend wäre der ‚Wille des Volkes‘ – als Konglomerat der einzelnen Teil-Willen und als Produkt von sich wechselseitig beeinflussender Rede und Gegenrede – immer schon jenseits einer starren Minorität-Majorität-Frontstellung geborgen (vgl. Kelsen 1929/2006, 196).

Im Begründungsdruck unterschiedlicher Positionen und Perspektiven gehärtete Meinungen (vgl. auch Mill 1859/2015) sind aus einer vorsichtig-deliberativen Sichtweise – die nicht Konsens oder eine abschließende Wahrheit als Ziel kommunikativen Handelns anvisiert, sondern von der Permanenz fundamentaler Auffassungsunterschiede ausgeht und lediglich eine möglichst qualitätsvolle Meinungsbildung erstrebt – tendenziell *bessere* Meinungen (vgl. auch Frick 2020a). Sie sind idealiter Produkte einer *Aufklärung im engeren Sinne* – sie betrifft die politische Selbsterkenntnis („Wer bin ich und wer sind die anderen?“) – sowie einer *Aufklärung im weiteren Sinne* über Schwachpunkte eigener und fremder argumentativer Strukturen, über unzutreffende Vorstellungen und auch Missverständnisse. In diesem Sinne gilt: „The cardinal sin, when we are looking for truth of fact or wisdom of policy, is refusal to discuss, or action which blocks discussion“ (Hook 1954/2002, 295). Wenn somit Austausch, Widerspruch und Zuhören unter BürgerInnen in einer Demokratie für eine qualitätsvolle Meinungsbildung unerlässlich sind, sind diese BürgerInnen gefordert, ein gewisses diskursives Engagement an den Tag zu legen. Nicht immer, nicht in jeder Situation, aber als Haltung sollte Gesprächsbereitschaft und damit einhergehende Konfliktfähigkeit bei DemokratInnen prinzipiell vorhanden sein. – Je stärker diese Haltung, desto besser für die Demokratie (vgl. auch Aikin/Talisse 2020). Ansonsten droht der voluntaristische Charakter demokratischer Entscheidungen – der nicht, ohne das demokratische Prinzip zu verletzen, getilgt, sondern nur durch verantwortungsvolle Willensbildung abgefedert werden kann – aus dem demokratischen Gemeinwesen eine Willküranstalt zu machen.

Demokratisches Diskursengagement erfordert, nicht einfach hinzunehmen, was andere an Meinungen und Tatsachenbehauptungen äußern, sondern diese zu prüfen und ihnen gegebenenfalls zu widersprechen. Es erfordert auch, diese Prüfung und Kritik eigenen Ansichten zuzumuten, sich

Widerspruch überzeugt auszusetzen und sich nicht gegen Kritik zu immunisieren. In seiner ersten Dimension kann demokratisches Diskursengagement auch als *aktive Diskurstapferkeit* bezeichnet werden – ich diskutiere und widerspreche –, in seiner zweiten Dimension als *passive Diskurstapferkeit* – ich ertrage Widerspruch (vgl. Frick 2023). Besonders hinsichtlich aktiver Diskurstapferkeit liegt eine Spannung mit der ebenfalls aus demokratieethischer Sicht gebotenen zivilen Toleranz auf der Hand. Wie soll ich andere in ihrer Andersartigkeit ertragen, wenn (einzelne) ihre(r) Meinungen aus meiner Sicht schlicht falsch oder unerhört sind? Wenn sie in meinen Augen irren? Wie kann ich darauf verzichten, andere zu behelligen, um des Friedens willen, wenn doch gerade der Widerspruchsgeist für qualitativ hochwertige Meinungsbildung des *demos*, dem ich angehöre, so wichtig ist? Bedeutet denn nicht, anderen einmal so richtig „die Meinung zu sagen“, sie in ihren Standpunkten gerade nicht zu tolerieren? Wie ist es möglich, beiden Anforderungen zugleich gerecht zu werden?

Es ist jener kritische Punkt im Reigen demokratischer Tugenden, die gerade nicht immer schon in einem harmonischen Verhältnis sich befinden (müssen), an dem Fragen der Meinungsfreiheit immer schon angesiedelt sind. Die Suche nach einer möglichst geglätteten Balance zwischen ziviler Toleranz einerseits und Diskursengagement andererseits, ist, so meine These, ein Schlüssel zu einer Ethik der freien (Wider-)Rede. Ob wir alles tolerieren müssen, was andere sagen, hängt davon ab, wie das Verhältnis dieser beiden demokratischen Tugenden letztlich bestimmt und ausdifferenziert wird. Erste grobe Konturen dieses Verhältnisses lassen sich aus dem bisher Gesagten bereits ableiten. Ich werde diese Zwischenergebnisse im folgenden Abschnitt explizieren, um dieses Verhältnis in einem nächsten Schritt in seinen Details konkret zu machen, indem ich zwei unterschiedliche Phänomenkreise beleuchte, denjenigen *diskursiver Mühen* und denjenigen *diskursiver Risiken*. Der Schwerpunkt wird dabei auf letzteren liegen.

3. Die Ethik der freien (Wider-)Rede und ihr tugendethisches Äquilibrium

Gleich anderen Modi ziviler Toleranz entspricht auch zivile demokratische Toleranz in gewisser Weise einem ‚Aufgeben‘ des oder der Anderen im Bereich jener Ansichten oder Einstellungen, die abgelehnt werden. Sie bedeutet praktisch Verzicht darauf, andere nach den eigenen Vorlieben ‚umprogrammieren‘ zu wollen sowie darauf, nur mit identitär ‚Gleichen‘ oder Gleichge-

sinnnten ein politisches Gemeinwesen zu teilen. Wer in dieser Weise zivile demokratische Toleranz übt, findet sich damit ab, dass MitbürgerInnen in bestimmten Hinsichten die Welt anders sehen und anders in ihr gut bzw. richtig leben möchten. Er oder sie betrachtet MitbürgerInnen damit nicht (in erster Linie) als ‚Auftrag‘, sie umfassend zu den eigenen Lebensentwürfen, Werthaltungen und Weltsichten zu bekehren zu versuchen. Denn dies anzustreben würde in pluralen Gesellschaften, und darin liegt die bedingende Begründung bürgerlicher Toleranz als solcher, den sozialen Frieden riskieren.

Dieser Verzicht, andere als ‚Auftrag‘ zu sehen, kann unter demokratischen Vorzeichen jedoch niemals ein totaler, ein endgültiger sein, ohne das Prinzip der gleichen und geteilten Souveränität wiederum zu kompromittieren und demokratische Entscheidungsfindung als Vorstufe kollektiven Handelns zu schwächen. Diese ist gerade darauf angewiesen, dass BürgerInnen um die ‚richtigen‘ Gründe für ‚bessere‘ Handlungsoptionen ringen und dass sie mitwirken an einem Prozess möglichst qualitativer Meinungsbildung. Zivile demokratische Toleranz kann also nie bedeuten, MitbürgerInnen in ihren Einstellungen und Ansichten solcherart ‚aufzugeben‘, dass Versuche, auf diese Einstellungen und Ansichten einzuwirken, gänzlich unterbleiben. Der kategorische Verzicht darauf, Widerspruch vorzubringen, Unbehagen bezüglich bestimmter Ansichten zu artikulieren oder auch Streit evozierende Rückfragen zu stellen etc., wird von ziviler demokratischer Toleranz gerade nicht verlangt. Zivile demokratische Toleranz darf stets nur ein partielles oder vorübergehendes ‚Aufgeben‘ des oder der Anderen im Bereich jener Ansichten oder Einstellungen sein, die abgelehnt werden, kein ‚Aufgeben‘ als solches.

Diskurstapferkeit als demokratische Tugend ist daher mehr als eine Ergänzung der zivilen Toleranz als demokratische Tugend, sie ist deren *Korrektiv*. Wenn nämlich zivile Toleranz ungebremst das Verhältnis zwischen MitbürgerInnen bestimmt, wenn diese also Andersdenkende in einer Weise tolerieren, die jede kritische Auseinandersetzung mit ihnen als verlorene Mühe oder als zu riskant ausweist oder wenn sie überhaupt jeden Widerspruch als Verstoß gegen das Gebot zu bürgerlicher Toleranz auffassen, ist die Demokratie in einer prekären Lage. Umgekehrt ist aber auch zivile demokratische Toleranz für das angemessene Verständnis von demokratischer Diskurstapferkeit ein regulatives Gegengewicht. Denn wenn zivile Toleranz unterentwickelt ist oder gar fehlt, droht die Meinungsäußerungsfreiheit derer, die als MitbürgerInnen unerträglich erscheinen, Schaden zu nehmen. Entweder, weil sie auf mehr oder minder subtile respektive offensichtliche

Weise daran gehindert werden, ihre Meinungen in den demokratischen Diskurs einzuspeisen oder weil Widerspruch mit Intoleranz gleichgesetzt bzw. verwechselt wird und Grenzen der Meinungsäußerungsfreiheit zu eng gezogen werden. – Enger, als es das demokratische Ethos erfordert.

Eine demokratische Ethik der freien (Wider-)Rede weist eine tiefe Familienähnlichkeit mit dem auf, was John D. Inazu „confident pluralism“ nennt (2016). Ihr Motto könnte vereinfacht lauten: Keine Zurückhaltung, zu (wider-)sprechen, aber keine Verletzung über Gebühr: „The liberal progressive must be able to say that the conservative moralist holds a view that he finds wrong, misguided, or immoral. And vice versa. Those assertions will likely cause offense. But they are an important part of the effort to coexist with deep and genuine differences and to allow for people to be persuaded and to change their minds“ (ibid., 101).

a) Diskursive Risiken: Irreduzible, unzumutbare und empörend hohe Kosten diskursiven Engagements

Das *Erscheinen* im öffentlichen Diskurs, das Sich-Einschalten, erfordert ganz grundsätzlich bereits Mut, oder sogar eine gewisse Kühnheit, wie Hannah Arendt es ausdrückt (1960/1981). Ihr zufolge besteht in jedem öffentlich-diskursiven Manöver ein unaufhebbares Risiko, das mit der oben beschriebenen Aufklärung im engeren Sinne in Zusammenhang gedacht werden kann. Mut verlangt Diskursengagement, „weil niemand weiß, wen er eigentlich offenbart, wenn er im Sprechen und Handeln sich selbst mitoffenbart (ibid., 220). Wer ich bin bzw. wer die anderen sind, ist damit eine Frage, deren Beantwortung nicht allein in wechselbeziehungsvoller hermeneutischer Anstrengung erreicht werden kann („Ich weiß erst dann, wer ich bin, wenn ich weiß, wer die anderen sind“). Selbsterkenntnis, so legt es Arendt nahe, erwächst vielmehr aus sich selbst überraschender oder mitunter auch sich selbst irritierender Rede, welcher in Gesprächen – anders als in Monologen ohne Widerrede – eine Spontaneität eignet, die von einer Nichtsouveränität des Subjekts in seinem oder ihrem Selbstbildnis zeugt und die als solche bereits Unbehagen auslösen kann, wenn sie realisiert wird. Wer ich bin, ist immer auch eine Frage, zu wem ich *werde*, wenn ich mit anderen spreche und diskutiere – in ihren Augen sowie in meinen eigenen. Eine solche unwillkürliche Selbstoffenbarung und intersubjektive Subjektkonstituierung wäre demnach als ein permanentes, ja irreduzibles Risiko freier Rede immer schon anzuerkennen. Sich auf dieses Risiko grundsätzlich einzulassen, entspricht somit einer diskurstapferen Haltung, die jedoch – anders als weitere

diskursive Risiken, auf die ich gleich zu sprechen kommen werde – noch keiner *Rückbindung an Reflexionen über demokratische zivile Toleranz bedarf. Die Kosten, die mit Diskurstapferkeit in diesem existenziellen Sinne verbunden sind, haben nämlich alle gleich zu tragen.*

Schwieriger hingegen fällt die Beurteilung des diskursiven Risikos aus, das darin liegt, sich aus einem marginalisierten Standpunkt oder einer Minderheitenposition heraus zu exponieren. Denn wie VertreterInnen der Dominanzposition darauf reagieren, lässt sich nicht pauschal vorhersagen und hängt wesentlich von deren ziviler (demokratischer) Toleranz ab. In Demokratien zumindest folgt aus dem Prinzip gleicher Souveränität ein umfassendes Minderheitenrecht: Es muss (vorläufig) unterlegenen Gruppierungen offenstehen, gegen ihren Willen beschlossene Regelungen weiterhin zu kritisieren und sich für ihre Änderung oder Abschaffung einzusetzen sowie für ihre (Gegen-)Position zu werben.

Dieser in funktionierenden Demokratien formal gewährte Anspruch erweist sich jedoch in der Praxis mitunter als schwer einlösbar, denn nicht nur staatliche Repressionen können diskursives Engagement unterdrücken, sondern bereits (scheinbare) diskursive Machtgefälle können darauf hemmend einwirken. Ein viel beschriebenes und bereits vor *über* dreißig Jahren von Elisabeth Noelle-Neumann bekannt gemachtes Phänomen, die so genannte „Schweigespirale“, kommt dort in Gang, wo (präsumtive) Minderheitenpositionen mit Blick auf (präsumtive) Mehrheitsmeinungen lieber leiser treten, als negativ aufzufallen und damit erst recht ihre „Minderheitenposition“ verfestigen und Terrain aufgeben (vgl. 1980). Was zu einer Mehrheits- bzw. Minderheitsmeinung zählt, ist hier weniger entscheidend; vielmehr kommt es darauf an, was als solche jeweils erscheint oder medial dargestellt wird. Wen die Schweigespirale begünstigt oder benachteiligt, kann empirischen Untersuchungen zufolge (vgl. Norris 2021) je nach Gesellschaft bzw. Weltregion unterschiedlich ausfallen. So sind im globalen Norden durch dieses soziale Phänomen, das aus der Isolationsangst des Menschen seine Kraft bezieht, insbesondere als „rechts“ oder „konservativ“ markierte Positionen in den vergangenen Jahrzehnten unter Druck geraten; im globalen Süden wiederum betrifft es häufig säkulare/a-religiöse, „westliche“, „liberale“ Gruppen und Personen (ibid.).

Als VertreterIn einer Minderheitenmeinung sichtbar zu werden, kann vielfältige Risiken miteinschließen: von ArbeitskollegInnen ‚geschnitten‘ werden; vom Arbeitgeber entlassen werden; von Familienmitgliedern ‚aufgezogen‘ werden; von Eltern verstoßen werden; von anderen ‚schiefe‘ angese-

hen‘ werden; von anderen als Bürger oder Mensch zweiter Klassen behandelt werden und so weiter. Eine Ethik der freien (Wider-)Rede wird sich hier induktiv zu robusten Kategorien des Zumutbaren und Unzumutbaren hinarbeiten und dabei möglichst viele Perspektiven miteinbeziehen müssen. Erst wenn dies ansatzweise geleistet ist, werden wir besser verstehen, was wir aus demoskopischen Erhebungen wie etwa der traditionellen Allensbach-Umfrage zur Meinungsfreiheit ableiten dürfen: Dass im vergangenen Jahr mehr Befragte als je zuvor (44 Prozent) angaben, sie hätten nicht das Gefühl, „dass man heute in Deutschland seine politische Meinung frei sagen kann“ und dass man daher bei heiklen Themen „besser vorsichtig sei“ (vgl. Peterson/[IfD] 2021),² sagt relativ wenig darüber aus, was diese Menschen *konkret* befürchten (müssten) oder auch von *wem*, wenn sie frei reden bzw. widersprechen.

Isolationsangst und das Unbehagen, sich zu exponieren und angreifbar zu machen, können grundsätzlich durchaus zu zumutbaren diskursiven Risiken gezählt werden (vgl. auch Schultz 2020). Differenzierungen im Detail sind wichtig: Wann werden diese Diskurshemmer zu greifbaren Risiken, welche die nicht-metaphorische Sicherheit der Person bedrohen? Nicht-metaphorische Sicherheit deshalb, da – Arendt ernst genommen – ein gewisser Verlust an Selbst-Sicherheit im Sinne von Selbst-Gewissheit mit Sprechen und Handeln immer schon verbunden ist. Das ist gerade nicht gemeint, wenn Personen mit Einschüchterungen, gezielten Bedrängungen bzw. Belästigungen, Herabwürdigungen, Denunziationen konfrontiert sind. „Gewalt“,

2 Diese jährlich erhobene und 2021 wiederum breit medial rezipierte Umfrage wurde vielfach als Bestätigung eines gefährlichen Trends interpretiert (vgl. Schwarz/Schlot 2021; Lehming 2021, Dorn/Unger 2021), vereinzelt aber auch bereits früher als tendenziös kritisiert (vgl. Staas 2019). Eine vom „Standard“ im selben Jahr für Österreich in Auftrag gegebene Befragung (vgl. Seidl 2021) kommt zu ähnlichen Ergebnissen wie die Allensbach-Umfrage 2021: Sie weist für den Satz „Das, was ich wirklich denke, behalte ich öfters lieber für mich“ Zustimmung von 40% aus (bei 53% Ablehnung). Spezifischer für Jugendliche und junge Erwachsene in Österreich erhebt eine aktuelle Befragung des Instituts für Jugendkulturforschung & Kulturvermittlung zusammen mit der T-Factory Trendagentur „angstbesetzte Themen und Sprechhemmung“ bei kontroversiellen Thematiken (2022). Auf die Frage „Bei welchen Themen muss man besonders aufpassen, was man sagt?“ antworteten u. a. 44% der Befragten „Migration & Asyl“, 41% „LGBTQ+ Themen“ und 23% „Klimawandel“. Die Befragung macht zudem schicht- und geschlechterspezifische Unterschiede deutlich (ibid., 6f.)

„Hass“, „Respektlosigkeit“ („incivility“) – hier stehen sich die demokratischen Tugenden zivile Toleranz und Diskurstapferkeit wirklich in Sichtweite gegenüber. Hier drängt sich der Unterschied auf zwischen demjenigen einerseits, was unvermeidbar mit demokratischem Diskursengagement als Risiko verbunden ist und was einzugehen tapfer genannt werden kann, und demjenigen andererseits, was nicht notwendigerweise mit demokratischem Diskursengagement verbunden ist, das heißt, was dem demokratischen Diskurs nicht entzogen wäre, wenn es fehlte, sondern umgekehrt ihm Stimmen und Meinungen raubt, die sich eingeschüchtert aus ihm zurückziehen. Beispiele eines solchen Rückzugs in Erwägung der Kosten diskursiven Engagements gibt es ganz unterschiedliche: MedizinerInnen, die sich nicht mehr zu Fragen der COVID-Impfung äußern, da sie Drohungen von ImpfgegnerInnen auf sich ziehen; VeranstalterInnen, die eine Lesung absagen, weil sie Störungen antizipieren (anstatt Proteste, solange sie gewaltfrei sind, proaktiv in eine zu erwartende Kontroverse einbeziehen); vom Islam „abgefallene“ BloggerInnen, die bei Enttarnung ihrer Identität mit im Netz geteilten Mordaufrufen rechnen müssen; Frauen in öffentlich sichtbaren und einflussreichen Positionen, die etwa Interviews zu bestimmten Themen ablehnen, weil sie nicht bereit sind, im Anschluss mit frauenfeindlichen Gehässigkeiten überschüttet zu werden; und viele mehr.

Die Einordnung der Dimension solcher Kosten und damit des Problemausmaßes selbst bleibt jedoch trotz zahlreicher bekannter Beispiele schwierig, denn diese Kosten ermessen kann man nur, wenn sie gezahlt werden (müssen). Eine durch ein feindseliges Meinungsklima unterdrückte Meinung ist eine Meinung, die gerade nicht sichtbar wird. Denen, die das Problem – aus welchen Gründen auch immer – in Abrede stellen („Es darf doch eh jeder und jede alles sagen“) oder nicht ohne gewissen Zynismus relativieren („Wer Sturm nicht verträgt, sollte nicht aus dem Haus gehen“), sei daher empfohlen, nicht schon von der Abwesenheit von Evidenz auf die Evidenz der Abwesenheit zu schließen. Hinter jenen bekannten Personen, die effektiv zum (Ver-)Schweigen gebracht werden, muss man sich Menschen im Dunkeln mitvorstellen, die ihre diskursive Sparsamkeit oder sogar Abstinenz nicht selbst zur Sprache bringen (vgl. auch Norris 2021).

Von diskursiver Gewalt Betroffenen zuzurufen: „Sei doch etwas tapferer im Diskurs!“ blendet nicht nur aus, dass über allen Tugenden die Meta-Tugend der Klugheit im Sinne der *phronesis* steht („Ist es klug, mich noch weiter zu exponieren, wenn mein Anliegen oder ich als Person dadurch Schaden zu nehmen Gefahr laufen?“), sondern auch, dass ethische Tugenden die

Mitte zwischen Extremen sind, welche nie ausschließlich von anderen festgelegt werden kann, sondern immer schon auf die individuelle Leistung verweisen, diese Mitte im jeweiligen Fall zu finden. Was einer konkreten Person ein unzumutbar hoher Preis für sein oder ihr Diskursengagement erscheint, darf aus demokratisch-tugendethischer Sicht zunächst eine persönliche Entscheidung sein, wiewohl Kritik, die eben das akzeptierend mit anderen Einschätzungen aufwartet („So schnell sollte man nicht aufgeben“ etc.), jedenfalls auszuhalten wäre. Im Idealfall münden solche Rede und Widerrede in ein konstruktives Gespräch über Resilienzstrategien, über die intersubjektive (Un-)Vergleichbarkeit von kommunikativen Erfahrungen oder sogar Traumata etc.

Was hingegen gemeinschaftlich von einem demokratischen Gemeinwesen auszuhandeln und schließlich festzulegen ist, sind jene ‚Kosten‘ für diskursive Tapferkeit, die *keinesfalls* und *niemandem* in Rechnung gestellt werden dürfen: Wann werden die Ursachen für diskursives Disengagement nicht nur als Problem der Individualethik angesehen, sondern als gemeinsames politisches Anliegen und damit zum Gegenstand von Regelungsbedarf? Wann sind Kosten diskursiven Engagements nicht nur individuell unzumutbar, sondern aus Sicht der Mehrheit (oder sogar Gesamtheit) der Mitglieder eines demokratischen Gemeinwesens geradezu *empörend*?

Als demokratisch gleich souveräne BürgerInnen verdienen sie den gleichen, basalen (agonistischen) Respekt, sie sind Gegner, aber keine Feinde. Dieser Status ist unschwer nachvollziehbar mit Androhung von physischer Gewalt unvereinbar, aber auch mit symbolischer Vernichtung und damit einhergehenden emotionalen/psychischen Beschädigungen. Hier hält zivile demokratische Toleranz aktiver Diskurstapferkeit einen Spiegel vor, der auf die passive Diskurstapferkeit anderer verweist: Wer anderen nicht in der Sache widerspricht, auch deutlich und sogar polemisch, sondern sie gezielt *ad personam* angreift, verletzt in ihrer gleichen Souveränität das demokratische Prinzip als solches. Wer andere sogar unter Klarnamen drangsaliert, kann sich nicht in einem demokratieethischen Sinne tapfer rühmen, denn es fehlt grundlegende zivile Toleranz. Wo Gegnerschaft von Feindschaft abgelöst wird, da der Kippunkt von Vorurteilen zu Hassgewalt erreicht wurde (vgl. Williams 2021), sollten sich daher demokratische Gemeinwesen als Ganze zuständig fühlen, Diskursengagement nicht zu einer Tugend für HeldInnen oder gar diskursive SuizidantInnen werden zu lassen. Das gilt analog und für digitale Kommunikation ganz besonders. In den Worten von Danielle Keats Citron: „We should be less troubled about limiting the expres-

sive autonomy of cyber harassers who use their voices to extinguish victim's expression. Silencing is what many harassers are after" (2019, 131).

So weit, so wenig strittig dürfte diese erste Einsicht in das Bedingungsverhältnis von Meinungsklima und positiver Meinungsäußerungsfreiheit und damit in legitime Grenzen negativer Meinungsäußerungsfreiheit aus demokratischen Gesichtspunkten ausfallen. Weniger klar und umstritten hingegen ist, wer diese Grenzen ziehen soll (private VigilantInnen, Unternehmen oder die Rechtsgemeinschaft als ganze?) bzw. darf und vor allem mit welchen Mitteln (diverse moralische Sanktionen oder gesetzlich festgelegte Strafen?). Welche gesetzlichen Einschränkungen der freien (Wider-)Rede sind genau zu ihrem Schutz selbst wiederum nötig? Wem werden die Durchsetzungs- und Sanktionsaufgaben übertragen? Staatlichen Gerichten oder privaten Unternehmen, die an rechtsstaatliche Grundsätze nur sehr eingeschränkt gebunden sind? Und wenn nicht alle Maßnahmen zur ‚diskursiven Hygiene‘ mit dem Schwert des Gesetzes sinnvoll zu erreichen sind und der *Diskurs-Ethik* ebenfalls Platz eingeräumt werden soll, da in liberalen Demokratien Wohlverhalten nicht *en détail* erzwungen werden kann (vgl. auch Garton Ash 2016), welche Werte und Normen werden aus einer solchen Ethik gewonnen? Und wer darf Verletzungen moralischer Normen anprangern oder bestrafen, und wie?

Gerade der letztgenannte Punkt wirft viele Fragen auf. Wenn Gesetze über eine demokratische Legitimation verfügen, wenn sie also mehrheitlich beschlossen wurden und der Minderheit weiterhin Widerspruch erlauben, so ist die Legitimation moralischer Normen samt ihrer Sanktionsgewalt, allen voran der öffentlichen Beschämung und sozialen Ausgrenzung, klärungsbedürftig. In pluralen Gesellschaften gibt es immer mehr als einen moralischen Kodex. Wer sich zuständig erachtet, über Meinungsäußerungen zu richten bzw. vermeintliche Verstöße zu ahnden, benötigt dafür eine Rechtfertigung, welche mit dem demokratischen Ethos verträglich ist. Suprematieansprüche und in Folge Doppelstandards bzw. Sonderrechte für die „Guten“ oder die „richtige Seite“, sind es eindeutig nicht. – Auch dann nicht, wenn im Namen der „Demokratie“ selbst gegen die „Feinde der Demokratie“ gesprochen wird, solange nicht im Lichte inklusiver, öffentlicher Debatten der Verdacht ausgeräumt werden kann, hier werde ein legitimes Verständnis von Demokratie gegen ein anderes, nicht zwangsläufig weniger legitimes Verständnis von Demokratie in Stellung gebracht (vgl. Manow 2020).

Wer nicht bereit ist, konkrete Andere als gleich souveräne Mitgesetzgeber zu akzeptieren und sie damit aus dem *demos* ausschließt, sollte sei-

ne Gründe dafür sorgfältig mit Blick auf die Gefahren prüfen, die mit einer solchen Haltung für ein demokratisches Gemeinwesen insgesamt verbunden sein können. Denn das Motto „Keine Toleranz den Intoleranten“ einmal angewandt, kann nicht nur für die eigene Toleranzverweigerung bemüht werden, sondern steht nunmehr allen anderen ebenfalls offen und lädt zum Streit darüber ein, wer denn lediglich auf Intoleranz *reagiert* (und damit gerechtfertigt ist) und wer nicht. Anders als bei gesetzlichen Normen, die aus dem Mehrheitswillen fließen dürfen (und keinen Konsens benötigen), dafür aber auch das erwähnte Minderheitenrecht immer schon inkludieren, wäre bei moralischen Normen im Kontext der Toleranzverweigerung möglichst eine „wechselseitig begründbar[e] Zurückweisung [zu] finden [...]“, die die normative Basis der Toleranz nicht von vornherein partikular festlegt und für Ein- und Widerspruch konzeptionell offen bleibt [...]“ (Forst 2003, 532).

b) Diskursive Mühsal: Einander nicht ganz ‚aufgeben‘

Diskurstapferkeit hat nicht nur in Diskursfeigheit ein Gegenstück – vor irreduziblen bzw. nicht völlig unzumutbaren diskursiven Risiken zurückscheuen –, sondern auch in Diskursermüdung, das heißt darin, Einlassungen und Diskussionen als nicht der Mühe wert zu erachten. Auch wer sich bestimmte Diskussionen mit Anderen nicht mehr antun möchte, weil sie zu frustrierend erscheinen, und sich folglich das Betreten (herkömmlicher wie neuer bzw. digitaler) Öffentlichkeiten meidet, beraubt diese Öffentlichkeiten seiner Impulse, wenn man es mit Blick auf die Etymologie des Wortes „privat“ (*privare*, lat.: jemanden um etwas bringen/berauben) zuspitzen möchte. Dazu zählt – ohne die Frage nach einer möglichst exakten Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit hier klären zu können – der Rückzug in so genannte „Echokammern“ oder „Blasen“, das heißt in relativ geschützte Räume („safe spaces“), wo das Risiko von Widerspruch und damit auch unkontrollierbarer Selbstoffenbarungen überschaubar bleiben dürfte. In solchen Halb- oder Teilöffentlichkeiten lässt sich die Bürde breiter und tiefreichender gesellschaftlicher Pluralität ablegen, streichelt Zuspruch und erbaut das Gefühl, (endlich) verstanden zu werden und sich nicht ständig rechtfertigen zu müssen. Solche „tribal epistemologies“, wie Nancy E. Snow sie nennt (2021), orientieren sich nicht an Evidenz oder argumentativer Kraft, sondern an den Werten der eigenen Gruppe: „They deliberately choose to receive information from sources that do not challenge, but only confirm, their pre-existing views“ (ibid., 21). Wer solchen Tendenzen nichts entgegensetzt – wenigstens Nadelstiche, durch welche Licht von außen in derartige endogamische

Kommunikationsgeflechte fallen kann – tut vielleicht seinem oder ihrem Gemütszustand einen Gefallen, der Demokratie allerdings nicht. Diese nämlich ist auf Gedeih und Verderb darauf angewiesen, dass sich BürgerInnen nicht in geistige Gefängnisse einmauern, aus denen sie sich selbst kaum mehr befreien können.

Der Entlastungscharakter, der mit solchen in den vergangenen Jahren verstärkt problematisierten Phänomenen sozialer/kommunikativer Segmentierung verbunden ist, sollte jedoch nicht vorschnell beklagt werden, ohne entsprechende Motivlagen ernst zu nehmen. Denn nicht jedem und jeder kann demokratische Diskurstapferkeit abgesprochen werden, der oder die unter Diskursermüdung oder sogar -frustration leidet und vielleicht nur hin und wieder als Ausgleich den relativ entspannten Austausch mit weitgehend Gleichgesinnten dem öffentlichen Diskurs vorzieht. Auch der Umstand, dass konkret digitale „Echokammern“ nicht allein durch intentionale Entscheidungen gezimmert werden, sondern eine strukturelle Grundlage in raffinierten Werbestrategien, algorithmisch erstellten Profilen und personalisierter Kommunikation haben, verdeutlicht, dass das Problem individuelle ethische Verantwortung übersteigt.

Obsolet ist diese individuelle ethische Verantwortung dadurch freilich nicht, kann man sich doch dieses Problems bewusstwerden und widerständig bleiben. – Dadurch, dass man sich eben nicht so einfach in weltanschauliche Schubladen rubrizieren lässt, weil man zum Beispiel auch in digitalen sozialen Netzwerken Kontakte mit Personen trotz erheblicher Meinungskonflikte aufrechterhält oder auch Medien abonniert, die nicht der präferierten Blattlinie entsprechen. Toleranz nach dem Motto „Macht was ihr wollt, ich bin raus“ ist zwar für das demokratische Ethos weniger gefährlich als die Maxime „Macht, was ich will, sonst seid ihr raus“, problematisch ist sie aber allemal. Demokratie lebt, wie argumentiert, nicht von ziviler Toleranz alleine, sondern benötigt diskursives Engagement als grundsätzliche Haltung bei möglichst vielen Mitgliedern des demokratischen Gemeinwesens. Und jeder Demokrat und jede Demokratin steht nicht nur vor der Herausforderung, seine oder ihre eigene Diskursermüdung zu bewältigen, die in krisenhaften Zeiten bei entsprechender Polarisierung nicht überraschen sollte, sondern auch daran zu arbeiten, anderen so wenig Anlass wie möglich für Diskursfrustration zu liefern. Jeder und jede frage sich selbst hin und wieder: Würde ich gerne mit mir über dieses oder jenes Thema streiten, wenn ich anderer Ansicht wäre? Könnte ich aus dem Austausch mit mir lernen oder würde ich mich selbst bald ‚aufgeben‘?

Diskursive Mühen liegen nicht in Konfrontation mit schmerzhafter weltanschaulicher Alterität alleine. Die Sprache selbst hält bereits eine Vielzahl von Herausforderungen in Form potenzieller kommunikativer Misserfolge bereit – von theorieabhängigen Bedeutungsaufladungen und damit verbundener ‚Vielsprachigkeit‘ über exklusive, bestimmte Gruppen über-vorteilende Sprachcodes bis hin zu kontextsensitiv ‚verbrannten‘ Begriffen. Diskurstapferkeit bedeutet daher immer auch, nicht vor sprachkritischer Arbeit zurückzusehen und jene Empathie aufzubringen, die nötig ist, um andere Sprach- und Denkwelten, was dasselbe ist, verstehend zu durchdringen. Eine zuletzt vermehrt spürbare und damit zusammenhängende Herausforderung besteht in der diskursiven Verständigung über das, *was der Fall ist*. Tatsachenbehauptungen unterfüttern alle normativen Positionen in der einen oder anderen Weise, die Standards ihrer Prüfung sind aber nicht nur oftmals strittig, sie sind auch selten einfach zur Hand. Und seltener noch entscheiden sie alleine bereits Diskussionen. Schon John Stuart Mill wusste: „Very few facts are able to speak for themselves, without comments to bring out their meaning“ (1859/2015, 22). Man denke an die Pandemiedebatten, in denen mangels Möglichkeit, Wissen über strittige Sachverhalte originär, das heißt eigenständig in Erfahrung zu bringen, epistemische Autoritäten wie in einem Schachspiel manövriert und gegeneinander in Stellung gebracht werden. Diskursermüdung muss ansteigen, wo die Flechtwerke an Tatsachenbehauptungen, die unsere Weltbilder ausmachen und unsere Weltanschauung fundamentieren, nahezu undurchdringbar werden. Neben dem erwähnten Gruppendenken („Wenn meine Leute das so sehen, wird es stimmen“) machen weitere diskursive „Plagen“ wie motivationales Denken („Ich muss Recht haben“), Ambiguitätsintoleranz („Entweder – Oder“) sowie Verschwörungsmythen („Sie haben Böses im Sinn und alle Fäden in der Hand“) demokratische Diskurstapferkeit auch in dieser Hinsicht schwer.

Ja, es ist mühevoll, sich im Fluss des Wissens zu halten, sich damit zu konfrontieren, dass man immer zu wenig weiß. Es ist mühevoll, zu erklären, dass Fachzeitschrift nicht gleich Fachzeitschrift ist, sondern es auf deren Reputation und Qualitätsstandards ankommt; dass eine Studie alleine noch keine Frage klärt, sondern Baustein unter anderen ist; dass es „die Wissenschaft“ nicht gibt, sondern verschiedenste Disziplinen und Spezialisierungen; und dass Unterscheidungen zwischen politischen Meinungen, „bloßen“ Expertenmeinungen und „echten“ Fachurteilen nottun. Und unerträglich mühsam wird es, wenn wahnhafte Weltbilder auch bei *großzügigem* Wohlwollen nicht mehr *ansatzweise* nachvollziehbar sind (und nicht bloß verstö-

rend, provokant, bizarr etc.). In solchen Fällen kann es im Sinne diskursiver Schmerzgrenzen oder auch aus Klugheitsgründen gerechtfertigt sein, andere vorübergehend ‚aufzugeben‘ – nicht ohne grundsätzliche Gesprächsbereitschaft (zu anderen Themen) *pro futuro* zu signalisieren. Unterhalb dieser liminalen Mühsal gilt es, die Alternative sich stets vor Augen zu führen: Demokratien, in denen aufgrund multipler ziviler Absetzbewegungen gemeinsame Anliegen nicht mehr identifizierbar sind und das Politische eine Leerstelle werden muss, in welcher sich demokratische Macht in der Sprach- und Bezugslosigkeit der BürgerInnen verliert. Kritik und Widerspruch sind keine Garantie, das zu verhindern; unbegrenzte bürgerliche Toleranz aber ist das Rezept, einen solchen beklagenswerten Zustand verlässlich zu erreichen.

4. Fazit

In diesem Beitrag habe ich zu zeigen versucht, dass oftmals unversöhnlich scheinende Debatten um freie Rede und ihre Grenzen durch einen Perspektivenwechsel gewinnen können, der in einer grundsätzlicheren philosophischen Reflexion über demokratische Ethik besteht. Die beiden hier betonten demokratischen Tugenden, zivile Toleranz und Diskurstapferkeit, benötigen sich gegenseitig, um durch ihr tugendethisches Äquilibrium das demokratische Ethos zu stabilisieren. Eine solche Heuristik ist für eine demokratische Ethik der freien (Wider-)Rede, die hier in ihren Grundzügen dargestellt wurde, nicht aber schon in allen Details ausgefächert werden konnte, von zentraler Bedeutung. Wer einander gleich souverän ist, darf sich nur begrenzt als ‚Auftrag‘ sehen und nur begrenzt ‚aufgeben‘.

In Demokratien gilt: Die Grenzen der eigenen demokratischen Souveränität enden, wo demokratische Souveränität anderer beginnt. Und zwischen diesen Grenzen benötigen demokratische Gemeinwesen Brücken. Wo keine Hoffnung mehr darin gesetzt wird, andere umzustimmen, zu überzeugen, zu ‚läutern‘, wo kein (Streit-)Gespräch mehr der Mühe wert ist, gleichen BürgerInnen ‚Monaden‘, die zwar sehr tolerant nebeneinander leben können, aber nicht gemeinsam handeln.

Literatur

Ackerman, Elliot/Aladin Ambar/Martin Amis et al. 2020. Letter on Justice and Open Debate, Harper's Magazine, 7.7.2020. Unter: <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/> (Zugriff am 14.2.2022)

- Aikin, Scot F./Talisie, Robert B. 2020. *Political Argument in a Polarized Age*. Cambridge: Polity Press.
- Arendt, Hannah. 1960/1981. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Basad, Judith Sevinç. 2021. *Schäm dich! Wie Ideologinnen und Ideologen bestimmen, was gut und böse ist*. Frankfurt am Main: Westend.
- [Bundesrepublik Deutschland]. 2017. *Netzwerkdurchsetzungsgesetz*. Unter: http://www.bgbl.de/xaver/bgbl/start.xav?startbk=Bundesanzeiger_BGBl&jumpTo=bgbl117s3352.pdf (Zugriff am 14.2.2022)
- Connolly, William E. 2005. *Pluralism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Dershowitz, Alan. 2020. *Cancel Culture. The Latest Attack on Free Speech and Due Process*. New York: Hot Books.
- Forst, Rainer. 2003. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dorn, Thea/Schlichting, Marko. 2021. „Da setzt ein Unbehagen bei mir ein“, ntv 1.7.2021, <https://www.n-tv.de/politik/Da-setzt-ein-Unbehagen-bei-mir-ein-article22654940.html> (Zugriff am 22.11.2022)
- Fourest, Caroline. 2020. *Generation beleidigt. Von der Sprachpolizei zur Gedankenpolizei. Über den wachsenden Einfluss linker Identitärer, aus dem Französischen von Alexander Carstiu et al.* Fuego: Bremen.
- Frick, Marie-Luisa. 2023. „Diskurstapferkeit als demokratische Tugend“. In: *Widerspruchs-Kulturen. Medien, Praktiken und Räume des Widersprechens*, herausgegeben von Magdalena Tonia Füllenbach, Michael Münnich und Johanna Spanke, 25–36. Berlin: Reimer.
- Frick, Marie-Luisa. 2021. „Dehumanization and human rights“. In: *The Routledge Handbook of Dehumanization*, herausgegeben von Maria Kronfeldner, 187–200. London: Routledge.
- Frick, Marie-Luisa. 2020a. „Streitkompetenz als demokratische Qualität“, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 12–13: 28–33. Unter: <https://www.bpb.de/apuz/306448/streitkompetenz-als-demokratische-qualitaet-oder-vom-wert-des-widerspruchs> (Zugriff am 14.2.2022)
- Frick, Marie-Luisa. 2020b. „Freie Rede und zivilisierter Streit. Oder: Was soll man nicht sagen (auch wenn man es sagen darf)?“. In: *Was darf man sagen? Meinungsfreiheit im Zeitalter des Populismus*, herausgegeben von Tanjev Schultz, 139–158. Stuttgart: Kohlhammer.
- Frick, Marie-Luisa. 2017a. *Menschenrechte und Menschenwerte. Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechtsidee in ihrer globalen Akkommodation*. Weilerswist: Velbrück.
- Frick, Marie-Luisa. 2017b. *Zivilisiert streiten. Zur Ethik politischer Gegnerschaft*. Ditzingen: Reclam.
- Garton Ash, Timothy. 2016. *Free Speech. Ten Principles for a Connected World*. London: Atlantic Books.

- Hook, Sidney. 1966/2002. „Are there limits to freedom of expression? In: Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom, herausgegeben von Robert B. Talisse und Robert Tempio, 321–326. New York: Prometheus Books.
- Hook, Sidney. 1954/2002. „The Ethics of Controversy“. In: Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom, herausgegeben von Robert B. Talisse und Robert Tempio, 289–295. New York: Prometheus Books.
- Inazu, John D. 2016. *Confident Pluralism. Surviving and Thriving through Deep Difference*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Institut für Jugendkulturforschung & Kulturvermittlung/T-Factory Trendagentur. 2022. *Die Generation Z im Jahr 2022. Eine Generation lässt sich nicht unterkriegen*.
- Keats Citron, Danielle. 2019. „Restricting Speech to Protect It“. In: *Free Speech in the Digital Age*, herausgegeben von Susan J. Brison und Katharine Gelber, 122–136. New York: Oxford University Press.
- Kelsen, Hans. 1929/2006. „Vom Wesen und Wert der Demokratie“. In: *Verteidigung der Demokratie*, herausgegeben von Matthias Jestaedt und Oliver Lepsius, 149–228. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kielmansegg, Peter Graf von: „Die Schließung der Demokratie“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 17.5.2021, <https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/cancel-culture-der-raum-des-politischen-diskurses-wird-eng-17344077.html> (Zugriff am 14.2.2022)
- Kostner, Sandra. 2020. „Keine Meinungsfreiheit ohne Klima der Freiheit“, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 12–13: 8–11. Unter: <https://www.bpb.de/apuz/306440/keine-meinungsfreiheit-ohne-ein-klima-der-freiheit> (Zugriff am 14.2.2022).
- Lehming, Malte. 2021. „Gefühlte Meinungsfreiheit. Was jetzt passieren muss, um die Polarisierung im Land zu überwinden“, *Tagesspiegel* 16.6.2021, <https://www.tagesspiegel.de/politik/was-jetzt-passieren-muss-um-die-polarisierung-im-land-zu-uberwinden-5115679.html> (Zugriff am 22.11.2022)
- Lester, Anthony. 2016. *Five Ideas to Fight for. How Our Freedom is Under Threat and Why it Matters*. London: One World.
- Manow, Philip. 2020. *(Ent-)Demokratisierung der Demokratie*. Berlin: Suhrkamp.
- Mill, John Stuart. 1859/2015. *On Liberty and other Essays*, herausgegeben von Mark Philp und Frederick Rosen, 5–112. Oxford: Oxford University Press.
- Möllers, Christoph. 2008. *Demokratie – Zumutungen und Versprechen*. Berlin: Wagenbach.
- Mouffe, Chantal. 2014. *Agonistik. Die Welt politisch denken*, übersetzt von Richard Barth. Berlin: Suhrkamp.
- Münch, Ingo von. 2017. *Meinungsfreiheit gegen Political Correctness*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Neumann, Noelle. 1980. *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*. Zürich/München: Ullstein.

- Norris, Pippa. 2021. „Cancel Culture: Myth or Reality?“, *Political Studies* 0(0): 1–30. <https://doi.org/10.1177/00323217211037023>
- Peterson, Thomas/[IfD]. 2021. „Die Mehrheit fühlt sich gegängelt“. Institut für Demoskopie Allensbach/Frankfurter Allgemeine Zeitung 16.6.2021. Unter: https://www.ifd-allensbach.de/fileadmin/kurzberichte_dokumentationen/FAZ_Juni2021_Meinungsfreiheit.pdf (Zugriff am 14.2.2022)
- Pfister, René. 2022. Ein falsches Wort. Wie eine neue linke Ideologie aus Amerika unsere Meinungsfreiheit bedroht. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- [Republik Österreich]. 2021. Hass-im-Netz-Bekämpfungs-Gesetz. Unter: https://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/BgblAuth/BGBLA_2020_I_148/BGBLA_2020_I_148.html (Zugriff am 14.2.2022)
- Ross, Loretta J. 2020. Calling In the Call Out Culture, Vortrag am University of Louisville Anne Braden Institute for Social Justice Research. Unter: <https://louisville.edu/braden/programs/memorial-lecture/calling-in-the-call-out-culture> (Zugriff am 14.2.2022).
- Sarrazin, Thilo. 2014. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Schultz, Tanjev. 2020. „Tabus und Redeverbote? Die Bedeutung des Meinungsklimas“. In: Was darf man sagen? Meinungsfreiheit im Zeitalter des Populismus, herausgegeben von Tanjev Schultz, 113–138. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schwarz, Marietta/Schlot, René. 2021. „Heute gibt es teilweise Sprechverbote“, Deutschlandfunk 17.6.2021, <https://www.deutschlandfunkkultur.de/allensbach-umfrage-zur-meinungsfreiheit-heute-gibt-es-100.html> (Zugriff am 22.11.2022)
- [Scotland]. 2021. The Hate Crime and Public Order Act. Unter: <https://www.legislation.gov.uk/asp/2021/14/enacted/data.pdf> (Zugriff am 14.2.2022).
- Seidl, Conrad. 2021. „Jeder Zweite zweifelt an Meinungsfreiheit in Österreich“, Der Standard 15.3.2021, <https://www.derstandard.at/story/2000125022894/jeder-zweite-zweifelt-an-meinungsfreiheit-in-oesterreich> (Zugriff am 22.11.2022)
- Snow, Nancy E. 2021. „Democratic truth-seeking, tribal epistemologies, and trust“. In: Virtues, Democracy, and Online Media. Ethical and Epistemic Issues, herausgegeben von Nancy E. Snow und Maria Silvia Vaccarezza, 11–29. New York: Routledge.
- Staas, Christian. 2021. „Erst denken, dann meinen“, Die Zeit, 27.5.2019, <https://www.zeit.de/kultur/2019-05/meinungsfreiheit-allensbach-institut-umfrage-deutschland> (Zugriff am 22.11.2022)
- Stegemann, Bernd. 2021. Die Öffentlichkeit und ihre Feinde. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Waldron, Jeremy. 2014. The Harm in Hate Speech. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williams, Matthew. 2021. The Science of Hate. How Prejudice Becomes Hate and What We Can Do to Stop It. London: Faber & Faber.

Redefreiheit als Befähigung zur öffentlichen Rede

Freedom of Speech as the Capability for Public Speaking

CHRISTOPH J. MERDES, ERLANGEN-NÜRNBERG / INNSBRUCK

Zusammenfassung: Redefreiheit ist häufig als negatives Abwehrrecht aufgefasst worden, und wird dies auch heute noch in vielen Kontexten. Ein solches negatives Abwehrrecht ist jedoch ungeeignet, die der Freiheit zugrundeliegenden normativen Gründe vollständig zu realisieren. In diesem Aufsatz wird ein Befähigungsansatz in Stellung gebracht, um eine substanziellere Freiheit zur öffentlichen Rede zu formulieren. Ein zentrales Ergebnis ist die Feststellung, dass die Befähigung zum öffentlichen Sprechen eine korrespondierende Befähigung zum Hören verlangt; Hören bedeutet dabei nicht nur die sensorische und linguistische Fähigkeit, sprachliche Äußerungen zu verstehen, sondern die Vermögen zu verstehen, wohlwollend zu rezipieren und kritisch zu antworten.

Schlagwörter: Redefreiheit, Befähigungsansatz, Sprechakte

Abstract: Freedom of speech often has been, and commonly still is understood as a negative liberty, a right not to be interfered with in one's speech acts. But the negative conception is unsatisfactory, because it does not realize the normative purpose underlying the notion. In this paper, a capability approach is brought to bear on the issue, and used to formulate a more substantive account of free speech. One important upshot of this analysis is the insight that the capability to speak publicly requires a capability to hear, which entails capacity for understanding, charity and critical response, rather than a mere passive sensory and linguistic faculty.

Keywords: Freedom of Speech, Capability Approach, Speech Acts

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



1 Einführung

Die Fähigkeit zu sprechen ist fundamental für die menschliche Erfahrung der Welt. Um ein erfülltes Leben zu führen, müssen wir an vielfältigen sprachlichen Praktiken teilnehmen, da diese die Grundlage menschlichen sozialen Lebens bilden. Im Umkehrschluss berauben Einschränkungen in und Mangel an der Ausübung der Fähigkeit zu sprechen uns grundlegender Güter. Die Frage ist nun, wie wir Zustände der Welt normativ, und insbesondere ethisch, analysieren bezüglich der Möglichkeit zur Ausübung der Sprachfähigkeit. Es ist eine triviale Beobachtung, dass es Einschränkungen der Rede gibt; dies ist doppelt zu verstehen: Zum einen gibt es gerechtfertigte Beschränkungen dafür, was wann gesagt werden darf, zum anderen gibt es *de facto* Einschränkungen der Rede, die normativ kritikwürdig sind.

Greifen wir uns zur Verdeutlichung einige skizzenhafte Beispiele heraus. Stellen wir uns einen Studenten vor, der aufgrund seines sozioökonomischen Status – indiziert, vielleicht, durch seinen sprachlichen Ausdruck – im Seminar nicht ernst genommen wird, wenn er einen Beitrag leistet. Oder betrachten wir Miranda Frickers Beispiel einer Frau, die in ihrem beruflichen Umfeld so sehr missachtet wird, dass sie ihre Ideen nur vermittels eines männlichen Kollegen äußern kann (vgl. Fricker, 2007, S. 47).

Beispiele finden sich aber auch, wenn wir Redesituationen aus der Sicht der Angesprochenen betrachten. Wir können einen Zuschauer eines unredlichen Nachrichtenkanals oder den Konsumenten von Lügen in den sozialen Medien betrachten. Wenn er nicht über die reflexiven Ressourcen verfügt, die Behauptungen kritisch zu hinterfragen, wird auch er in seiner Teilnahme an der Sprachpraxis eingeschränkt, weil er nicht im gesellschaftlich normalen Maße über die Befähigung verfügt, Sprecher zu verstehen und zum Beispiel ihre Täuschungsabsichten zu erkennen.

Wir können den hiervon vertretenen Beispiellklassen noch Zensur und Repression hinzufügen. Für alle diese Fälle stellt sich die Frage, wie die beschriebenen Weltzustände normativ zu bewerten sind. Eine naheliegende Antwort ist es zu sagen, dass alle obengenannten Personen die Freiheit haben sollten, zu reden, um so eben ein gelungenes Leben führen zu können – angenommen, dass die anderen hierfür relevanten Bedingungen erfüllt sind. Diese Freiheit aber auszubuchstabieren erfordert eine angemessene normative Theorie, die die Freiheit zu sprechen in ein umfassenderes Wertesystem einbettet und es uns damit ermöglicht, ihre Bedingungen und Grenzen zu untersuchen.

In diesem Aufsatz soll dies durch die Anwendung eines *Befähigungsansatzes* geschehen. Diese Art normativer Theorie analysiert Werte durch den begrifflichen Rahmen von Befähigungen; dieser wird unten genauer erläutert, wir können eine Befähigung aber zunächst als eine *substanzielle*, das heißt nicht nur formale, Freiheit verstehen, bestimmte Handlungen zu vollziehen, bestimmte Eigenschaften zu besitzen und an bestimmten sozialen Praktiken teilzunehmen. Normativ relevant werden dann genau die Befähigungen, die zu einem gelungenen Leben beitragen.

Um diesen Ansatz auf das Sprechen anzuwenden, führe ich zunächst die Sprechakttheorie ein, die das Sprechen als eine Art des Handelns analysiert. Anschließend bringe ich einige wesentliche Kritikpunkte an normativen Ansätzen vor, die die Freiheit zu sprechen im theoretischen Rahmen von Rechten analysieren und kontrastiere diese Kritik im Anschluss mit einem Befähigungsansatz. Ich stelle dabei die für meine Argumentation zentrale These auf, dass die Befähigung zum Hören und Gehörtwerden essenziell sind für die Befähigung zur öffentlichen Rede. Anschließend wende ich die entwickelten Begriffe und analytischen Werkzeuge auf das Beispiel einer fiktiven politischen Streamerin an. Zum Schluss weise ich noch eine wichtige Einschränkung des entwickelten Ansatzes auf und kontrastiere diese nochmal mit einem rechtsbasierten Ansatz.

Bevor wir jedoch die normative Bewertung des Sprechens analysieren können, muss die Art der Sprache, die hier zur Debatte steht, genauer bestimmt werden. Es handelt sich hierbei nämlich spezifisch um *öffentliche Rede*.

2 Öffentliche Rede

Zunächst muss geklärt werden, was unter öffentlicher Rede zu verstehen ist. Hierbei geht es um Sprechsituationen, in denen die Kontrolle darüber, wer das Gesagte hört und wie, eingeschränkt ist. Dies kann in zweierlei Hinsicht der Fall sein: Zum einen kann, wie beispielsweise im Schulunterricht, das Publikum keine Möglichkeit haben, der Rede auszuweichen; es hat keine Kontrolle darüber, was es hört. Aus der Perspektive der Sprechenden gibt es viele Situationen in denen der Sprecher oder die Sprecherin¹ keine Kontrolle darüber hat, wer das Gesprochene rezipiert und wie. Dies trifft historisch auf

1 Ich verwende in diesem Aufsatz nach Möglichkeit genderneutrale Formulierungen. Für generische Personen verwende ich möglichst abwechselnd männliche und weibliche Formen.

relativ wenige zu, im Zeitalter des Internets und der sozialen Medien aber wird dieses zweifelhafte Privileg vielen zuteil.

Aus dieser Erläuterung sollte auch bereits klar werden, dass es keine strikte Trennung zwischen privater und öffentlicher Rede gibt. Außer im inneren Monolog ist die Kontrolle immer eingeschränkt; schwadroniere ich lautstark in der U-Bahn, bleibt den anderen Fahrgästen wenig anderes übrig, als mich zu hören, auch wenn ich gar nicht zu ihnen spreche. Und selbst wenn ich im Kreis von Freunden oder Familie spreche, besteht die Gefahr einer Fehlinterpretation, die die Rede in einem wesentlichen Sinne außerhalb meiner Kontrolle stellt. Durch die massenweise Aufzeichnung von Äußerungen im Internet wird dieser Effekt noch verstärkt, da jahrealte Rede von anderen völlig rekontextualisiert wird. Dies könnte zum Beispiel geschehen, wenn jemandes alte Foren- oder Blogbeiträge über Twitter von Anderen wiederveröffentlicht werden. Vollkommen öffentliche und vollkommen private Rede sollten daher als Idealtypen verstanden werden, als Enden eines Spektrums.

Aus sozialphilosophischer Sicht haben die Sprechhandlungen mehr zum öffentlichen Pol hin eine besondere Bedeutung, da sie per definitionem Auswirkungen auf andere Menschen haben und unsere Interaktionen mit diesen Menschen wesentlich mitbestimmen, während Handlungen hin zum privaten Pol in ihren Auswirkungen zunehmend begrenzt sind.² Und damit stellen sich Fragen nach moralischen Anforderungen bezüglich *öffentlicher* Rede, als Sprecher wie als Hörer. Diese normative Dimension der öffentlichen Rede werde ich mit dem Begriff der Befähigung zur öffentlichen Rede zu fassen suchen. Vorher benötigen wir jedoch ein präziseres Verständnis des vorausgesetzten Begriffs der Sprechhandlung.

2 Wir können freilich argumentieren, dass selbst ein Selbstgespräch, indem es einen Einfluss auf die mentalen Zustände der Sprecherin hat, Auswirkungen auf andere haben kann. Es ist lediglich so, dass je öffentlicher die Sprechhandlungen sind, desto unmittelbarer sind die Auswirkungen und desto mehr bedürfen sie einer normativen Analyse, da sie sich eben der Kontrolle der Sprecherin entziehen.

3 Sprechhandlungen

Spätestens seit Langton (1993) gehört die Sprechaktttheorie³ zum philosophischen Instrumentarium der politisch-ethischen Betrachtung sprachlicher Äußerungen.⁴ Da wir Sprechhandlungen als primäres Objekt der normativen Evaluation untersuchen, lohnt es sich für die nachfolgende Analyse, die zentralen Ideen dieser Theorie nachzuvollziehen, wenn auch freilich in stark verkürzter Form.

Der Sprechaktttheorie zufolge sollte sich die philosophische Analyse von Sprache nicht auf deren Inhalt beschränken, sondern auch ihre performativen Aspekte anerkennen. Sprechen ist Handeln – daher die Bezeichnung als *Sprechaktttheorie*. Die Klasse der Sprechakte wird nun in drei Unterklassen aufgeteilt, nämlich die der Lokution, Illokution und Perlokution. Erstere beschreibt die bloße Hervorbringung einer sprachlichen Äußerung, Zweitere eine Äußerung unter bestimmten Geltungsbedingungen (*felicity conditions*) die eine gewisse Reaktion (*uptake*) in der hörenden Person hervorruft. Perlokutionäre Handlungen, zum Dritten, beziehen die weiteren Auswirkungen des Sprechverhaltens in die Handlungsbeschreibung ein.

Um dies verständlicher zu machen betrachten wir ein Beispiel. Ich gehe spazieren und mir begegnet ein Fremder, der mich darauf hinweist, dass jenseits einer Brücke, auf die ich gerade zugehe, der Weg überschwemmt ist. Der Fremde hat nun einen lokutionären Akt vollzogen, indem er Laute geäußert hat, die der Form seiner Sprache entsprechen. Der Fremde hat außerdem den illokutionären Akt einer Warnung getätigt, sofern ich ihn verstehe und keine Geltungsbedingung für eine Warnung verletzt ist. Beispielsweise würden wir eine Warnung im Kontext einer Theateraufführung nicht als Warnung verstehen, da der Kontext die Illokution verändert.

Ob der Fremde nun erfolgreich perlokutionär handelt, hängt davon ab, ob ich der Warnung folge und umkehre.

Das Beispiel demonstriert zum einen, dass dieselbe sprachliche Äußerung als Lokution, Illokution und Perlokution betrachtet werden kann. Dar-

3 Für einen Überblick, vgl. Green (2021).

4 Es sei angemerkt, dass der Diskurs, zu dem Langtons Aufsatz beiträgt, Rede in einem sehr weiten Sinne versteht, so dass er beispielsweise pornographische Abbildungen oder Filme umfasst. Ich betrachte in diesem Aufsatz *de facto* nur im engeren Sinne sprachliche Äußerungen in Wort und Schrift, nehme jedoch an, dass sich die Argumentation ebensogut auf andere Ausdrucksformen der Kommunikation übertragen lässt.

über hinaus sehen wir, dass der illokutionäre Akt scheitern kann, auch wenn erfolgreich ein lokutionärer Akt vollzogen wurde. Ich könnte beispielsweise die Sprache des Fremden nicht verstehen oder seinen Hinweis nicht als Warnung interpretieren – als welche sie, per Annahme, intendiert ist.

Weiterhin kann auch die perlokutionäre Absicht des Fremden frustriert werden, obwohl seine Illokution erfolgreich war. Dies würde dann geschehen, wenn ich seine Warnung zwar als solche verstehe, aber ignoriere. Wir können uns tatsächlich auch eine Situation ausmalen, in der zwar die illokutionäre Handlung scheitert – ich verstehe die Äußerung nicht als Warnung – aber die perlokutionäre Absicht trotzdem erfüllt wird – auch wenn ich die Äußerung nicht als Warnung auffasse, könnte sie mich dazu bringen, umzukehren.

Die feineren theoretischen Überlegungen sind für uns nicht von besonderer Bedeutung.⁵ Zur Kenntnis nehmen sollten wir, dass Sprechen Handeln ist, und zwar ein Handeln, das ein Gegenüber erfordert, das gewisse Bedingungen erfüllen muss, um das Handeln erfolgreich sein zu lassen. Wie ich im Folgenden erläutern werde, ist diese Auffassung von Sprechen hilfreich, um zu verstehen, warum ein Ansatz, der auf Abwehrrechten basiert, normativ unzulänglich ist.

4 Grenzen rechtsbasierter Ansätze zur freien Rede

Die normative Analyse öffentlicher Rede mittels der Sprechakttheorie ist nicht originell. Eine einflussreiche historische Debatte ist die Diskussion um das Recht auf die Veröffentlichung von Pornographie⁶ in den USA

5 Es stellt sich z. B. als höchst schwierig heraus, Einigkeit über die Erfolgsbedingungen illokutionärer Akte zu erzielen, vgl die Diskussion in Jacobson (2001) – Teil seiner Argumentation ist eine spezifische Auffassung der erforderlichen Bedingungen für erfolgreiche Illokution. Damit sei nicht behauptet, dass Jacobsons Bedingungen die korrekten sind, sondern lediglich, dass hierüber erhebliche Uneinigkeit bestehen kann. Auch die strikte Trennung zwischen Illokution und Perlokution, insofern beide das Eintreten bestimmter Konsequenzen verlangen, erweist sich als problematisch.

6 Es ist eine Merkwürdigkeit des amerikanischen juristischen Diskurses, dass eine Vielzahl von Handlungen als Rede konzeptualisiert werden, um in den von der Verfassung vorgegebenen Rahmen zu passen. Für uns hängt an dieser Stelle nichts an der Frage, ob wir den Begriff der Rede so weit fassen wollen oder nicht; ich beschränke mich in meiner Untersuchung aber auf Beispiele, in denen Sprache in Wort oder Schrift geäußert wird.

(vgl. Hornsby & Langton (1998), Langton (1993), Jacobson (1995), Jacobson (2001)). Generell wird die Debatte um Redefreiheit überwiegend in den Begriffen negativer, das heißt Einmischungen abwehrender, Rechte geführt (vgl. Gelber, 20112). Die Diskussion um Pornographie offenbart einige der Schwächen eines Ansatzes, der im Kern auf einer negativen Freiheit der Rede basiert. Die Bewertung eines Weltzustandes ist hier in einem formalen Recht gegründet, das eine Einmischung in oder Verhinderung von Lokutionen verbietet. Diese Art von moralischem Recht ist strukturell analog zu einer verfassungsmäßig garantierten Grundfreiheit der Rede, allerdings ist der normative Status der einer fundamentalen moralischen Norm, nicht einer Rechtsnorm. In der Tat entzündete sich die Auseinandersetzung zwischen Jacobson und Langton & Hornsby an der Frage, wie weit das von den US-amerikanischen Verfassungszusätzen garantierte Recht auf Redefreiheit reicht. Ich komme in meinen Schlussbemerkungen darauf zurück, inwiefern ein formales Abwehrrecht als Rechtsnorm sinnvoll sein kann, argumentiere aber im Folgenden, dass ein solches als Grundlage der moralischen Bewertung unzulänglich ist.

Für die weitere Diskussion wird es nützlich sein, sich drei Kritikpunkte vor Augen zu führen, die von dem danach eingeführten Befähigungsansatz direkt beantwortet werden.

Zunächst erlaubt uns die Sprechakttheorie zu sehen, dass ein rechtsbasierter Ansatz uns den interaktiven Charakter des Sprechens nicht sinnvoll einfangen lässt. Ein reines Recht auf Nichteinmischung genügt, wie Hornsby & Langton (1998) argumentieren, nicht, denn ein solches Recht kann keinen illokutionären Erfolg garantieren; Redefreiheit muss jedoch, diesen Autorinnen zufolge, mehr schützen als bloße Lokutionen, Illokution erfordert jedoch eben eine Aufnahme des Gesagten von Seiten des Hörers.

Eine naheliegende Lösung könnte es sein, das Recht nicht als ein reines Abwehrrecht zu formulieren, sondern als eines, das mit einer positiven Pflicht seitens anderer Akteure korrespondiert. Lokale Pflichten in diesem Sinne lassen sich auch sinnvoll formulieren. Eine Lehrerin ist zum Beispiel in ihrer Rolle verpflichtet, ihren Schülerinnen und Schülern zuzuhören. Auch weniger formelle Beziehungen können allerdings solche Pflichten etablieren: Von Freunden erwarten wir auch ohne formalisierte soziale Rolle gerechtfertigterweise, dass sie uns zuhören.

Eine weitere lokale Pflicht, die sogar nur an eine Situation gebunden ist, lässt sich in dem speziellen Kontext der Zurückweisung sexueller Avancen, den Langton & Hornsby betrachten, verteidigen, weil der Hörer diese

Pflicht durch seinen Eintritt in die Situation erwirbt. Eine allgemeinere, globale Pflicht zum Zuhören oder im Umkehrschluss, ein positives Recht auf eine Plattform und darauf, gehört zu werden, lässt sich daraus jedoch nicht ableiten. Wenn wir die Konsequenzen einer solchen Pflicht betrachten, ist sie augenscheinlich absurd: Als Individuum habe ich offensichtlich keine allgemeine Pflicht, jedem zuzuhören (oder jedem, der sonst nicht gehört wird). Aber auch die Gesellschaft darf ihre Mitglieder nicht für die Aufgabe verpflichten, alles zu hören – ein solches allgemeines Recht, gehört zu werden, entbehrt jeder Grundlage und führt in die Absurdität.

Der zweite Kritikpunkt betrifft den formalen Charakter einer Freiheit, die sich in einem Abwehrrecht ausdrückt.⁷ Im Kern besteht das Problem darin, dass ein Recht impliziert, dass eine Freiheit schützenswert ist, aber nicht garantiert, dass die Freiheit auch tatsächlich besteht. Um eine substanzielle Freiheit zu sein, muss sie nicht nur gegen äußere Faktoren geschützt sein, sondern auch tatsächlich durch die erforderlichen Mittel realisiert werden können. Wenn wir ein egalitäres Freiheitsideal haben – wie es auch liberalen rechtsbasierten Ansätzen zugrunde liegt – müssen unsere Bewertungen mehr umfassen als bloße Abwehrrechte.⁸

Der dritte Kritikpunkt betrifft einen bestimmten Aspekt der Bewertung auf der Basis einer Sammlung von Rechten. Ein Recht auf freie Rede ist nicht das einzige Recht, das in einem rechtsbasierten Ansatz als schützenswert betrachtet wird. Trotzdem legt die Konzeptualisierung als Recht nahe, dass ein Recht zur Bewertung eines Weltzustandes beiträgt ungeachtet der restlichen Situation der Rechte. Oder anders gesagt: Eine Welt, in der ein formales Recht auf freie Rede besteht, ist *ceteris paribus* immer besser als eine, in der dies nicht der Fall ist. Diese Behauptung wird jedoch untergraben durch die inneren Abhängigkeiten verschiedener Aspekte der normativen Bewertung eines Weltzustandes. Diese Abhängigkeit kann der analytische Rahmen einer rechtsbasierten Theorie nicht fassen. Wenden wir uns

7 Diese Kritik wurde bereits in zahlreichen Variationen formuliert, ich verweise hier aufgrund des Kontexts auf Sen (2010).

8 Dies hat auch schon Mill (vgl. Mill & Warnock (2003)) bemerkt: Seine Analyse zeigt bereits, wie eine ungleiche Ressourcenverteilung ein formal gleiches Recht auf freie Rede in eine höchst ungleiche Verteilung substanzieller Freiheit übersetzt. Auch dass eine solche Freiheit Einschränkungen unterliegen muss, hat Mill bereits bemerkt. Seine utilitaristische Analyse ist jedoch aus anderen Gründen kritikwürdig, die zu behandeln hier kein Platz ist.

nun also einem Befähigungsansatz zu, der verspricht, diese drei Schwächen zu überwinden.

5 Freiheit als Befähigung

Befähigungen sind die Dispositionen, deren Realisierung zu einem gelungenen menschlichen Leben beiträgt. Oder anders gesagt, Befähigungen sind substanzielle Freiheiten, von denen Gebrauch zu machen einen Beitrag zum guten Leben leistet. Die Realisierung einer Befähigung wird im englischen Sprachgebrauch als *functionings* bezeichnet (Robeyns and Byskov, 2021). Eine Befähigung umfasst spezifische Voraussetzungen dafür, einen bestimmten Aspekt menschlichen Wohlbefindens zu realisieren; folgen wir der Darstellung bei Nussbaum (2007), so kann es sich dabei um körperliche Aspekte wie Gesundheit handeln, aber auch um sozial und politische Befähigungen wie auch um mentale (Kreativität, praktische Vernunft).

Es ist in der Literatur umstritten, ob die wesentliche normative Frage darin besteht, ob Befähigungen lediglich vorliegen oder ob diese auch realisiert sein müssen. Betrachten wir Befähigungen in erster Linie als einen Begriff, der eine Klasse effektiver oder substanzieller Freiheiten herausgreift – wie dies zum Beispiel Sen (2010, insbesondere S. 262f.) vertritt – erscheint es unzulässig, die Realisierung als das einzig nichtabgeleitete Gut zu betrachten; die Befähigung selbst hat nach dieser Auffassung einen Wert, und es liegt in der Entscheidung des Individuums, welche Befähigungen realisiert werden.

Demgegenüber steht die Bestimmung der Befähigungen als diejenigen substanziellen Freiheiten, die Voraussetzungen für das gelungene Leben darstellen. Als solche scheinen sie eben gerade einen abgeleiteten Wert zu haben: Wer die Befähigungen besitzt, jedoch nicht realisiert, dessen Leben gelingt eben nicht, und damit geht auch der Wert der Befähigungen für das betreffende Individuum verloren. Es sei hierzu noch bemerkt, dass die Bedingung des guten Lebens für diese Position nicht sein muss, alle Befähigungen gleichermaßen zu realisieren. Individuelle Interessen können durchaus die Verteilung beeinflussen. Eine vollkommene Auslassung einer Befähigung würde jedoch ein Leben misslingen lassen.

Für die Zwecke unserer Diskussion ist es nicht notwendig, diese komplexe normativ-ethische Frage zu beantworten. Wir können uns darauf beschränken festzuhalten, dass eine weithin nicht realisierte Befähigung entweder keine genuine Befähigung, oder nicht tatsächlich vorhanden ist. Denn

auch wenn wir dem Individuum die Entscheidung darüber zugestehen, welche Befähigungen es umfassender realisieren möchte, so müssen wir doch gemäß der angenommenen theoretischen Perspektive davon ausgehen, dass viele Menschen, sofern sie die Befähigung tatsächlich besitzen, diese auch realisieren werden.

Wollen wir einen Weltzustand normativ bewerten, so müssen wir jedenfalls die Befähigungen betrachten, die mit diesem Weltzustand verbunden sind. Das umfasst sowohl die Gesamtheit der Befähigungen als auch deren Verteilung.⁹

Daraus folgt noch keine Pflicht für die Einzelperson, eine bestimmte Befähigung, wie die zur öffentlichen Rede, zu realisieren. Es wird lediglich behauptet, dass zumindest ein gewisses Maß an Realisierung erwartet werden kann, und breite Nichtrealisierung ein Problemindikator ist. Auch sind wir nicht darauf festgelegt zu sagen, wer die Befähigungen generieren soll; häufig wird dies ein staatlicher Akteur sein, wie in Gelbers (2012) Anwendung eines Befähigungsansatzes auf die Redefreiheit. Aber für viele Befähigungen sind die Mittel des Staates nicht hinreichend oder ungeeignet und andere gesellschaftliche Akteure und Individuen müssen dann zu den Befähigungen beitragen. In diesem Aufsatz geht es also um die Bewertung von Weltzuständen, nicht um die Zuschreibung spezifischer Pflichten.

Bevor wir herausarbeiten, was der spezifische Inhalt der Befähigung zur öffentlichen Rede ist, lohnt es sich noch einige weitere zentrale Ideen von Befähigungsansätzen einzuführen. Diese werden in unserer Analyse der öffentlichen Rede wieder auftauchen.

Eine zentrale These des Befähigungsansatzes ist es, dass die verschiedenen Befähigungen in vielerlei Hinsicht voneinander abhängig sind. Gesundheit ist hierfür ein klares Beispiel: Leide ich beispielsweise an einer chronischen Depression, ist dies nicht nur eine gesundheitliche Einschränkung, sondern es unterminiert auch meine Befähigung zur praktischen Vernunft oder kreativem Schaffen. Eine körperliche Behinderung beschränkt beispielsweise auch meine Befähigung zur Mobilität, und damit zugleich auch eine Reihe von Befähigungen zur sozialen Teilhabe. Hieraus folgt prak-

9 Eine genaue Vorschrift für die Bewertung von Verteilungen liefern Befähigungsansätze normalerweise nicht. Dies hängt zumindest für Sen (2010, S. 266f.) mit der Inkommensurabilität von Befähigungen zusammen. Es lässt sich aber beispielsweise aus Nussbauums (1997) Argumentation ableiten, dass die Gestalt der Verteilung eine Rolle spielt, nicht nur die Gesamtheit aller Befähigungen.

tisch, dass Befähigungen nicht beliebig gegeneinander abgewogen werden können.¹⁰

Eine weitere wesentliche Beobachtung, die in den Theorierahmen eingeht, ist die ungleiche Umsetzung von Ressourcen in Befähigungen. Sen (2010, S. 281f., 286) erläutert dies am Beispiel körperlicher Behinderung: Ein Mensch mit einer entsprechenden Behinderung benötigt typischerweise mehr Ressourcen um dasselbe Maß an Mobilität zu erreichen wie ein anderer Mensch ohne diesselbe Einschränkung. Die Umsetzung von Ressourcen in Befähigungen hängt freilich auch von weiteren Umständen ab, wie beispielsweise der verfügbaren Infrastruktur. In einer Region mit wohlausgebauten Verkehrswegen kann ein Fahrrad zu einer hohen Mobilität führen, während dieselbe Ressource für denselben Menschen in einer unbebauten Umwelt nahezu keinen Beitrag zur Mobilität leistet (Robeyns and Byskov, 2021).

Daraus folgern Vertreter des Befähigungsansatzes, dass eine reine Betrachtung der Verteilung von Ressourcen oder Grundgütern wie zum Beispiel bei Rawls (2006, S. 111ff.) ein unzulängliches Bild der normativ relevanten Fakten liefert.

Schließlich ist noch zu bemerken, dass eine Befähigung im Allgemeinen keine rein individuelle Eigenschaft sein kann. Oder anders formuliert, ob ich eine Befähigung besitze, kann in vielen Fällen nicht ohne den Einschluss korrespondierender Befähigungen in meiner sozialen Umwelt festgestellt werden. Ein klares Beispiel hierfür bietet die Befähigung zum Spielen, die von Nussbaum (2007) aufgelistet wird. Ob ich diese Befähigung vollumfänglich besitze, ist davon abhängig, ob andere Menschen in meinem sozialen Umfeld sie ebenfalls besitzen. Es gibt diese Befähigung nicht in Isolation, nicht ohne Mitspieler und Mitspielerinnen.¹¹

Dasselbe lässt sich auch für die öffentliche Rede feststellen. Die Befähigung eines Akteurs zur öffentlichen Rede ist abhängig von der Befähigung seines Publikums zu hören (oder lesen), zu verstehen, kritisch zu reflektieren und letztlich zu antworten. Umgekehrt ist eine Akteurin, die in sprachliche Äußerungen nur eingeschränkt rezipieren kann, auch in ihrer Befähigung zur

10 Eine Diskussion existiert hierzu unter anderem bezüglich des Abwägens von politischen und ökonomischen Befähigungen, siehe auch Hillerbrand (2018).

11 Einige Spiele lassen sich freilich allein spielen, ich beziehe mich hier auf Spiele, die mehrere Teilnehmer erfordern. Es kann auch argumentiert werden, dass Einspieler Spiele ein abgeleitetes Phänomen sind, dafür ist hier jedoch nicht der Platz.

öffentlichen Rede eingeschränkt. Ein Beispiel hierfür findet sich in dem von Miranda Fricker untersuchten Phänomen der hermeneutischen Ungerechtigkeit (vgl. Fricker, 2007, Kap. 7). Sprecherin und Hörer fehlen hier die interpretativen Ressourcen, um eine soziale Situation zu kommunizieren. Frickers historisches Beispiel hierfür ist die Entwicklung des Begriffs des *sexual harassment* um bestimmte Erfahrungen zu beschreiben, über die gemäß ihrer Analyse vorher nicht erfolgreich kommuniziert werden konnte.

Wir haben nun bereits eine Skizze dessen angefertigt, was zur Befähigung zur öffentlichen Rede gehört. Ohne dass wir eine vollständige, explizite Definition liefern könnten, lässt sich doch eine Form erkennen. Die Befähigung zur öffentlichen Rede umfasst die Fähigkeit, sich in Wort, Schrift oder anderen sprachlichen Zeichen zu äußern, sowie dabei gehört und verstanden zu werden.

In ihrem vollen Umfang verlangt die Befähigung, dass die Kommunikation in beiden Richtungen stattfinden kann, sowie dass bestimmte andere angemessene Handlungen in Reaktion auf die Äußerung vollzogen werden. Dies heißt insbesondere, dass zumindest in manchen Fällen perlokutionäre Frustration eine Einschränkung der Befähigung darstellt.¹²

Weiterhin interagiert die Befähigung mit anderen Befähigungen; sie liefert eine Basis für politische Teilhabe und setzt sowohl praktische Vernunft als auch eine Reihe ökonomischer Befähigungen voraus (so zum Beispiel, Zeit zur Verfügung zu haben, die nicht auf Erwerbsarbeit verwendet werden muss, oder das Einkommen, bestimmte technische Geräte erwerben zu können, die in der bestehenden sozialen Umwelt erforderlich sind für die Teilnahme an der öffentlichen Rede). Schließlich sollte auch klar sein, dass die Befähigung zur öffentlichen Rede sich nicht nur in verfügbaren Ressour-

12 Damit geht die Befähigung zur öffentlichen Rede über die von Hornsby und Langton angenommene Redefreiheit hinaus; ihr Argument ist, dass Frauen durch Pornographie in ihrer gegenwärtigen Form an illokutionären Akten gehindert werden (silencing). Die Annahme ist, dass Redefreiheit nur illokutionäre Akte schützt, nicht jedoch den perlokutionären Erfolg. Die hier vorgebrachte Konzeption der Befähigung zur öffentlichen Rede würde nicht nur verlangen, dass ein Mann im basalsten Sinne des Wortes eine sexuelle Zurückweisung versteht und damit der illokutionäre Akt der Zurückweisung stattfindet, sondern dass auch perlokutionärer Erfolg eintritt. Vgl. hierzu Langton (1993), Hornsby and Langton (1998). Perlokutionärer Erfolg kann für die Zuschreibung einer Befähigung verlangt sein, muss dies jedoch nicht in allen denkbaren Fällen.

cen misst, sondern auch an der individuellen Umsetzbarkeit dieser Ressourcen in genuin freie Handlungsentscheidungen.

Es ist noch zu bemerken, dass manche Autorinnen und Autoren, so zum Beispiel Gelber (2012) die freie Rede nicht als selbstständige Befähigung verstehen, sondern lediglich als Element anderer Befähigungen. Es gibt allerdings keine eindeutigen Individuationsbedingungen für Befähigungen. Dies ist auch nicht zu erwarten, gegeben die dichten Abhängigkeiten, die oben geschildert werden. Ich betrachte die öffentliche Rede als hinreichend begrifflich und normativ selbstständig, um als eigene Befähigung analysiert zu werden.

Die Nützlichkeit einer Analyse öffentlicher Rede durch die theoretische Linse eines Befähigungsansatzes möchte ich nun durch einige Anwendungen des Ansatzes auf spezifischere Probleme der öffentlichen Rede verteidigen.

6 Anwendung

Ich konzentriere mich im Folgenden auf Anwendungen und Problemszenarien aus der virtuellen Welt des Internets, aus sozialen Medien, Streaming, Messenger-Diensten wie Telegram etc. Ich verwende dazu das fortlaufende Beispiel einer fiktiven Streamerin. Mit *streaming* bezeichne ich hier die Ausstrahlung von Inhalten in Echtzeit über das Internet (vgl. Johnson (2019)), der auch gleich eine sehr interessante Analyse der Beziehung zwischen Streaming und chronischen Krankheiten liefert). Die Inhalte können dabei sehr variabel sein: Videospiel-Gameplay mit Kommentar, politische Debatten, Ratgeber, Kommentar aktueller Ereignisse oder künstlerischer Ausdruck (Zeichnen, Singen). Nicht immer präsent, aber zunehmend wichtiger sind dabei die Interaktion mit den Zuschauern über ein Chat-Interface sowie die Monetarisierung der Aktivität über vielfältige Mechanismen. Für die folgenden Analysen stellen wir uns eine Person vor, die politische Inhalte per streaming verbreitet, dabei mit ihrem Publikum und anderen Streamern interagiert und zumindest einen Teil ihres Lebensunterhaltes damit verdient, diesen Tätigkeiten nachzugehen. Wir gehen außerdem davon aus, dass die Streamerin ihre Tätigkeit über andere Plattformen (Mikrobloggingdienste, eigene Webseite) bewirbt und nach Möglichkeit weiter monetarisiert sowie ihr professionelles Netzwerk erweitert.

Dieser Fokus und das illustrierende Beispiel werden nicht aus einer abschätzigen Bewertung der Rolle anderer Kommunikationsformen ge-

wählt, sondern vielmehr aus der Einschätzung, dass dieser Bereich noch weniger genau philosophisch betrachtet wurde, schlicht da er noch nicht so lange besteht wie traditionelle Medien oder das Gespräch von Angesicht zu Angesicht. Weder die Sprechakttheorie noch der Befähigungsansatz sind an die technischen Details des verwendeten Mediums gebunden und können daher auch auf die Analyse anderer Kontexte übertragen werden. Für eine konkrete Bewertung der Befähigungen in einem Anwendungsfall ist es erforderlich, diese Details zu untersuchen, wie ich es im Folgenden für das Beispiel ausführe. Der analytische Rahmen, der durch diese beiden theoretischen Ansätze gesteckt wird, bleibt jedoch übertragbar.

6.1 Umsetzung von Ressourcen

Der Befähigungsansatz, wie bereits oben skizziert, baut auf der Einsicht auf, dass substanzielle Freiheit Ressourcen erfordert. Er geht aber über die Feststellung hinaus, dass formale Freiheitsrechte nicht hinreichen, den vollen Umfang der Freiheit zu gewährleisten. Es ist nicht nur wichtig festzustellen, dass wir Ressourcen benötigen, um formale Rechte wahrzunehmen, sondern dass wir dazu sehr unterschiedlich viele Ressourcen benötigen. Streben wir also ein Ideal der substanziellen Freiheit für alle Menschen an, müssen wir diese unterschiedliche Fähigkeit zur Umsetzung berücksichtigen.¹³

Wir können solche Unterschiede in der Umsetzungsfähigkeit auch bezüglich der Befähigung zur öffentlichen Rede beobachten. Nehmen wir unser fiktives Beispiel einer politischen Streamerin, das heißt, einer Person, die auf einer Streamingplattform ihre Meinung über politische Ereignisse äußert und diese mit Gästen oder Teilnehmern in ihrem Chat diskutiert. Die Plattform stellt eine Ressource dar, die zunächst prinzipiell allen zugänglich ist: Es gibt keine demographische Gruppe, die durch Gesetz oder den Anbieter ausgeschlossen wird.

Die Umsetzung dieser Ressource in die Befähigung zur öffentlichen Rede hängt allerdings von einem komplexen Gefüge anderer Faktoren ab. Dies sind zum einen andere Ressourcen wie zum Beispiel verfügbare Zeit sowie ein hinreichender Internetzugang.

Neben diesen sehr greifbaren gibt es eine Reihe schwieriger zu fassender Faktoren; die rhetorischen Fähigkeiten der Person, ihre Fähigkeit,

13 Es sei angemerkt, dass das Ideal hierfür nicht das einer exakt gleichen Freiheit sein muss. Wesentlich ist zunächst nur, dass die Erreichung des Ideals nicht an der bloßen Ressourcenverteilung gemessen werden darf.

Beziehungen zu möglichen Gästen (wie anderen Streamern) aufzubauen, das Interesse an ihren Inhalten, die Kompatibilität ihrer Botschaft mit den Nutzungsbedingungen der Plattform oder ihr Charisma bzw. ihre Ausstrahlung. Während wir bezüglich der materiellen Faktoren argumentieren könnten, dass eine gleichmäßigere oder bedürfnisgerechtere Verteilung eine bessere Verteilung der Befähigung bewirken würde, gilt dies für diese Faktoren begrenzt oder gar nicht. Die Ausstrahlung einer Person lässt sich nicht umverteilen – ganz zu schweigen von der Frage, ob dies moralisch zu rechtfertigen wäre.¹⁴

Aus dieser Beschreibung der Problemlage aus Sicht des Befähigungsansatzes lassen sich einige normative Schlussfolgerungen ziehen. Zunächst folgt trivialerweise, dass wenn wir die Befähigung bemessen wollen, über den gleichen Zugang zu einer Plattform hinausgehen müssen. Ein interessantes Problem ist hierbei die Art und Weise, in der Kanäle auf der Plattform zu finden sind. Werden beispielsweise auf der Startseite einer Plattform stets die meistangesehenen Kanäle dem Besucher präsentiert, trägt dies zu einem Matthäus-Effekt bei, der die Befähigung Anderer, tatsächlich öffentlich zu sprechen, im Umkehrschluss einschränkt.¹⁵

Eine Korrektur einer solchen Präsentation kann nicht nur dem Profitinteresse des Plattformbetreibers entgegen stehen, sondern auch der Befähigung der Teilnehmer an populäreren Kanälen in ihrer Befähigung zur öffentlichen Rede. Die Zersplitterung einer bestimmten Medienlandschaft schafft neue Möglichkeiten, sich hörbar zu machen und schränkt gleichzeitig die Reichweite vieler Äußerungen ein. Sprechakttheoretisch ändert sich hier, so scheint es, nur der perlokutionäre Aspekt; jeder kann so oder so seine oder ihre Äußerungen tätigen, und auch die illokutionäre Sprechhandlung scheint, außer in einer absolut fragmentierten Landschaft, gar nicht beeinträchtigt zu sein.

Ein solcher popularitätsbasierter Algorithmus ist nur eine mögliche Implementierung der Kuratierung und Verwaltung von Inhalten. Die Bekanntschaft mit und der Zugang zu einer bestimmten Sprecherin wird

14 Vgl. hierzu auch Dworkins Überlegungen zu problematischen Umverteilungsgeboten (Dworkin, 1981).

15 Freilich ist hiermit nicht impliziert, dass es keine Beschränkungen des Plattformzugangs geben darf. Dies ist eine schwierige nicht primär moralische, sondern explizit juristische und politische Frage, zu der die moralische Analyse beitragen, die sie aber nicht diktieren kann. Zur juristischen und politischen Diskussion über das sogenannte de-platforming vgl. Floridi (2021).

gerade auf großen Plattformen durch komplexe und oft wenig transparente Algorithmen gesteuert. Die konkreten Auswirkungen ändern sich mit dem Algorithmus, das strukturelle Problem, nämlich die äußere Steuerung von sprachlichen Interaktionen, überträgt sich auch auf subtilere Prozeduren.

Was wir also in einer solchen Situation abwägen, sind nicht die negativen Rechte, die eine Behinderung verbieten; selbst wenn wir die plausibel umverteilbaren Güter in unsere Analyse einschließen, um eine substanziellere Konzeption einer Freiheit zur Teilnahme am öffentlichen Diskurs zu erhalten, so fehlt uns immer noch etwas normativ Relevantes – sofern wir davon ausgehen, dass unser Ideal sich in Befähigungen ausdrückt.

Wir geraten hier auch in eine Situation, die sich nicht nach einem allgemeinen Prinzip – wie dem von Jacobson (1995) und Langton (1993) in ihrer Diskussion vorausgesetzten Verfassungsprinzip der freien Rede – auflösen lässt. Es konkurrieren hier Befähigungen verschiedener Individuen unmittelbar miteinander. Daraus folgt nicht, dass für einen gegebenen Fall keine Bewertung möglich ist: Diese kann aber nur mithilfe einer sorgfältigen Untersuchung der involvierten Befähigungen aller Beteiligten erfolgen. Der Befähigungsansatz hat somit eine wesentlich kasuistische Tendenz. Hierbei geht es nicht nur um das Phänomen der unterschiedlichen Umsetzung von Ressourcen, sondern auch die wechselseitige Abhängigkeit von Befähigungen, die ich im folgenden Abschnitt genauer betrachten werde. Bereits jetzt aber können wir feststellen, dass insofern sich keine Pflicht etablieren lässt, zuzuhören (und im Falle eines Streams, zuzusehen und mitzulesen), die Befähigung zur öffentlichen Rede aber vom tatsächlichen Zuhören abhängt, keine universelle Lösung für einen Mangel an der Befähigung finden lässt.

6.2 Wechselseitige Abhängigkeiten

Bereits im vorigen Abschnitt wurde deutlich, dass es unzulänglich ist, die Befähigung zur öffentlichen Rede als isolierbare Freiheit, unabhängig von anderen Befähigungen zu betrachten. Ein Befähigungsansatz legt genau diese Interdependenz zwischen verschiedenen substanziellen Freiheiten auf theoretischer Ebene nahe. Im Folgenden werde ich einige der zentralen Interdependenzen herausarbeiten. Es ist dabei wichtig zu verstehen, dass die Abhängigkeitsbeziehung nicht perfekt symmetrisch sein muss. Die Befähigung zur politischen Partizipation in einer demokratischen Gesellschaft ist unmittelbar von der Befähigung zur öffentlichen Rede abhängig, die Abhängigkeit in der umgekehrten Richtung ist jedoch komplexer und indirekter.

Prinzipiell ist es zwar möglich, Abhängigkeiten zu jeder plausiblen Befähigung zu identifizieren, ich konzentriere mich hier jedoch auf die von Nussbaum (1997)¹⁶ identifizierten Befähigungen zur

- Praktische Vernunft
- Kontrolle über die soziale Umwelt
- Kontrolle über die materielle Umwelt

Diese scheinen mir inhaltlich besonders eng mit der Befähigung zur öffentlichen Rede verknüpft zu sein, wie ich im Folgenden herausarbeiten möchte.

Praktische Vernunft bezeichnet hier die kognitiven Fähigkeiten, einen Begriff des Guten zu erwerben und zu verstehen sowie die kritische Reflexion des eigenen Lebensplans. Die Verknüpfung mit der Befähigung der öffentlichen Rede verläuft über die soziale Bedingtheit der praktischen Vernunft.

Begriffe können nicht in Isolation entwickelt werden; um sinnvoll zu sein, müssen sie mit anderen Menschen geteilt werden. Unsere kritische Reflexionsfähigkeit bezüglich verschiedener Lebenspläne hängt ebenfalls notwendig von unserer sprachlichen Interaktion mit Anderen ab. Dies betrifft den eher privaten Bereich, jedoch auch öffentliche Lebensbereiche (Nussbaum (1997) erwähnt unter dieser Überschrift unter anderem Religionsfreiheit). Umgekehrt ist es ohne eine wohlreflektierte Konzeption des Guten auch nicht sinnvoll möglich, an bestimmten öffentlichen Diskursen teilzunehmen. Normative Fragen des Zusammenlebens können nicht ohne Begriffe von Gut und Schlecht geführt werden.

Mit der Kontrolle über die soziale Umwelt ist vor allem die effektive politische Partizipation gemeint. Diese Befähigung lässt sich nur in einem demokratischen System für alle realisieren. Die politische Willensbildung in einem solchen System erfordert die Herausbildung vernünftiger Kompromisse (wie zwischen verschiedenen Konzeptionen des Guten, zwischen umstrittenen deskriptiven Sachverhalten). Das Mittel der Wahl, solche Kompromisse herauszuarbeiten ist die gemeinsame öffentliche Rede.¹⁷

In umgekehrter Richtung ist die Abhängigkeit etwas weniger direkt, da wir uns durchaus eine Gesellschaft vorstellen können, in der öffentliche

16 Sen hat gegen die Konstruktion einer Liste von Befähigungen argumentiert (vgl. Sen, 2010, S. 270). Auch wenn es fragwürdig ist, ob sich eine vollumfängliche Liste erstellen lässt, halte ich den Vorschlag einer umfassenden und wohlgedachten Liste für praktisch äußerst hilfreich.

17 Dies ist tatsächlich eine der wenigen Stellen, an denen direkt freie Rede von Nussbaum (1997) erwähnt wird als eine der Komponenten politischer Selbstbestimmung.

Rede zwar weithin möglich ist, die jedoch vielen keine politische Partizipation gestattet. Allerdings können wir in dieser vorgestellten Gesellschaft wenigstens zwei schwerwiegende Probleme für die öffentliche Rede vermuten: Zum einen ist zu erwarten, dass die praktische Irrelevanz der Teilnahme am öffentlichen Diskurs die Ernsthaftigkeit dieses Diskurses beschädigt. Aus welcher Motivation soll ich so vernünftig wie möglich über politische Fragen sprechen, wenn dies ohnehin keine Konsequenzen hat?

Zweitens besteht in einer solchen Gesellschaft die ständige Gefahr einer Einschränkung der Befähigung zur öffentlichen Rede, da die Sprechenden nicht dazu in der Lage sind, ihre Befähigung politisch zu verteidigen. Wird die Befähigung also beispielsweise im Erziehungssystem oder der Presse eingeschränkt, gibt es hiergegen keine friedlichen Mittel. Angesichts dieses Potenzials können wir auch noch weitergehen und bestreiten, dass die Befähigung zur öffentlichen Rede im gemeinten Sinne überhaupt wirklich vorliegt; denn wir würden nicht von einer freien Teilnahme am Diskurs sprechen, wenn bestimmte Äußerungen den freien Diskurs ohne Widerspruchsmöglichkeit beenden.

Die Kontrolle über die materielle Umwelt erfordert formale Rechte der Berufsausübung und Teilnahme am Arbeitsleben sowie diverse Eigentumschutzrechte. Dies wird bei Nussbaum (1997) nicht klar konstatiert, diese Befähigung erfordert jedoch auch eine unbedingte Versorgung mit grundlegenden materiellen Gütern. Wir müssen hier vorsichtig sein, da die Befähigung nicht notwendigerweise eine Art bedingungsloses Grundeinkommen erfordert, sondern lediglich verlangt, dass sichergestellt ist, dass jede und jeder befähigt ist, sich diese Grundgüter zu verschaffen – ohne dabei freilich andere Befähigungen aufgeben zu müssen. In manchen Fällen kann dies eine direkte Versorgung erfordern, im Allgemeinen ist die Forderung jedoch deutlich schwächer.

Der Zusammenhang zur öffentlichen Rede sollte auch hier sehr deutlich sein. Wie bereits oben angedeutet erfordert die Realisierung öffentlicher Rede eine Reihe materieller Ressourcen, allen voran die Zeit, die erforderlich ist, nicht nur an der unmittelbaren Kommunikation teilzunehmen, sondern diese auch kritisch vorzubereiten und sorgfältig zu reflektieren. Umgekehrt stellt die Befähigung zur öffentlichen Rede jedoch auch eine wichtige Bedingung für die materielle Selbstbestimmung dar.

Zum einen ist die Befähigung eine direkte Voraussetzung für eine Reihe von Berufsfeldern – Lehrende, Politikerinnen und Journalisten (wie auch unsere Streamerin, zu der wir gleich zurückkehren), um nur einige Beispiele

zu nennen. Eine Einschränkung der Befähigung zur öffentlichen Rede übersetzt sich direkt in eine Einschränkung der Berufswahl und damit der Kontrolle über die materielle Umgebung.

Noch allgemeiner lässt sich aber argumentieren, dass die Wahrnehmung von Freiheiten als arbeitende Person auch in Branchen wichtig ist, in denen das öffentliche Sprechen nicht zum Berufsbild gehört. Misstände anzusprechen, Lösungen zu verhandeln und sich gewerkschaftlich zu organisieren, um ihren Forderungen Nachdruck zu verleihen, erfordern es alle, an einem öffentlichen Diskurs teilnehmen zu können.

Kehren wir zu unserer Streamerin zurück, können wir die Abhängigkeit der Befähigungen in einer konkreten Ausprägung beobachten. Verfügt unsere Streamerin nicht über praktische Vernunft, ist sie nicht effektiv dazu in der Lage, am normativen politischen Diskurs teilzunehmen. Das liegt daran, dass sie ohne praktische Vernunft ihre eigenen normativen Begriffe nicht verstehen kann. In der Tat müssen wir bei einem Mangel an praktischer Vernunft davon ausgehen, dass die Sprechhandlungen teils gar keinen Inhalt haben, wenn sie nämlich auf inkohärenten Vorstellungen seitens der Sprecherin beruhen. Davon abgesehen müssen wir davon ausgehen, dass auch dann, wenn die Sprechhandlungen bedeutungsvoll sind, ihr Inhalt immer noch von unreflektierten Biases geprägt ist.

Wir sehen auch deutlich die Abhängigkeit von materiellen Gegebenheiten. Ein Beispiel hierfür ist, dass, wenn unsere Streamerin materiell in Not ist, also ihre Befähigung zur Kontrolle ihrer materiellen Umgebung eingeschränkt ist, ein starker Anreiz besteht, ihre Rede so anzupassen, dass sie möglichst hohen Marktwert hat. Hierin können wir einen illegitimen¹⁸ externen Einfluss auf die Ausübung der öffentlichen Rede erkennen, nicht durch rechtlichen Zwang, Drohung oder Gewalt, sondern durch die materiellen Rahmenbedingungen.¹⁹

Schwierige Fragen stellen sich im Lichte dieser Abhängigkeiten besonders dann, wenn es gute Gründe gibt, jemandes öffentliche Rede zu beschränken (beispielsweise um die Befähigung für Andere zu erhalten). Gel-

18 Illegitim, da der Einfluss die Befähigung zur öffentlichen Rede einschränkt, da der Inhalt der Rede von einem Akteur bestimmt wird ohne dabei von der Urteilskraft des sprechenden Akteurs reflektiert und akzeptiert wird.

19 Wir sollten freilich nicht so naiv sein zu glauben, dass materielle Sicherheit eine Garantie gegen kompromittierte öffentliche Rede ist; es wird lediglich festgestellt, dass die freie Ausübung öffentlicher Rede gebunden ist an materielle Bedingungen.

ber (2010, S. 319) schlägt hierzu vor, dass Einschränkungen der freien Rede genau dann zulässig sind, wenn die Entwicklung von Befähigungen beeinträchtigt wird (sie spricht hier spezifisch über die Regulierung von Hassrede). Bei genauerer Betrachtung ist dieses Prinzip jedoch entweder zu stark oder vage. Es kann sein, dass auch die Hassrede zur Entwicklung von Befähigungen beiträgt, und in diesem Fall würde das Prinzip entweder diese Befähigungen ausklammern oder kein Urteil zulassen. Bei der Anwendung des Befähigungsansatzes können wir uns der Notwendigkeit komplexer Abwägungen nicht entziehen. Betrachten wir dies nun anhand unseres Beispiels.

Wenn unsere Streamerin Verschwörungstheorien verbreitet oder rassistische Propaganda betreibt, kann dies *prima facie* einen guten Grund abgeben, sie von einer Plattform zu entfernen (vgl. die Diskussion bei Floridi (2021)).²⁰ Dieses Urteil wird auch von Gelbers (2010, S. 307) Argumentation gestützt, dass bestimmte Formen von Rede die Entwicklung von Befähigungen beeinträchtigen kann. Der Befähigungsansatz gibt uns keinen simplen Algorithmus, wann dies geschehen sollte; viele derselben Überlegungen, die in klassischen Auseinandersetzungen über Redefreiheit herangezogen werden, behalten ihre Validität. Was wir aber hinzuziehen sollten, ist der Einfluss auf andere Befähigungen der Person, die von der Plattform entfernt werden soll.

Aus der Befähigungsperspektive macht es einen normativ wesentlichen Unterschied, ob eine Person, die eine Plattform der öffentlichen Rede verliert, davon in der Kontrolle über ihre materielle Umwelt völlig unberührt bleibt oder ob dies vielleicht sogar ihre einzige Einkommensquelle ist. Um Missverständnisse zu vermeiden: Das impliziert nicht, dass eine Abwägung der Befähigungen insgesamt nicht dazu führen kann, dass die Aussperrung von einer Plattform gerechtfertigt ist. In diese Abwägungen müssen jedoch Aspekte²¹ einfließen, die normalerweise nicht berücksichtigt werden.²²

20 Wie authentisch die geäußerten Ansichten sind, ist zumindest für die Praxis dabei nicht relevant, denn wie ernsthaft eine Person die Ansichten vertritt, die sie äußert, lässt sich nicht effektiv überprüfen. Aus theoretischer Sicht bleibt die Unterscheidung freilich relevant.

21 Insbesondere ist es, wie bereits Gelber (2010, S. 309) bemerkt hat, unmöglich, substanzielle moralische Urteile zu vermeiden, da sich wertneutrale Regeln für den öffentlichen Diskurs nicht sinnvoll formulieren lassen.

22 Interessant sind an dieser Stelle auch Verdrängungs- und Wandereffekte, wie sie von Rogers (2020) untersucht werden. Hier zeigt sich, dass auch wenn

Auch müssen wir uns die Frage stellen, welche anderen Partizipationsmöglichkeiten eine Person hat. Diese Frage stellt sich umso drängender in einer Situation, in der beispielsweise aufgrund einer pandemischen Notlage viele sprachliche Auseinandersetzungen sich ins digitale verschieben – so dies nicht schon ohnehin geschehen ist. Auch Betroffene chronischer Erkrankungen können, wie Johnson (2019) feststellt, in hohem Maße auf digitale Plattformen angewiesen sein. Je nützlicher digitale Plattformen für eine Personengruppe werden, desto größer sind die Probleme, wenn eine Einschränkung der Benutzung abgewogen werden muss.

Es ist oft problematisch, solche Befähigungsabschätzungen praktisch zu vollziehen, Nussbaum (2017) argumentiert allerdings, dass wir sogar im Bezug auf nichtmenschliche Tiere dazu in der Lage sind, begründete Schlüsse über die Bedingungen des erfüllten Lebens auf der Basis von reiner Verhaltensbeobachtungen, die sie dort auch im weiteren Sinne als Sprache versteht, zu ziehen. Wenn diese optimistische Einschätzung zutrifft, können wir schlussfolgern, dass eine zumindest hinreichend gute Einschätzung auch bei Menschen gelingen kann.²³

An dieser Stelle sind nicht annähernd alle möglichen wechselseitigen Abhängigkeiten erforscht, weder im Allgemeinen noch in unserem Beispiel. Es ist aber hoffentlich klar geworden, nach welchem Muster solche Abhängigkeiten analysiert werden können. Sind sie einmal festgestellt, müssen die Einschränkungen anderer Befähigungen, beziehungsweise die Einschränkung der öffentlichen Rede durch die Einschränkung anderer Befähigungen, auch in die Gesamtanalyse der normativ relevanten Gegebenheiten einfließen.

eine alternative Plattform prinzipiell zur Verfügung steht, die Verdrängung durch deplatforming einen signifikanten Einfluss auf Einkommen, Reichweite und Redecharakteristika einer Person haben kann. Dies muss insgesamt nicht negativ sein, es handelt sich hier lediglich um eine empirische Untersuchung solcher Effekte.

- 23 Nussbaum (2017) spricht auch kurz das hiermit verbundene Problem der paternalistischen Bevormundung an, das im Falle von Menschen zweifellos größer ist als in dem von nichtmenschlichen Tieren. Hier ist nicht der Platz, diese Frage ausführlich zu diskutieren, es sei lediglich angemerkt, dass der Befähigungsansatz einen eingeschränkten Paternalismus begründen kann, insofern die Voraussetzungen für die Freiheit grundsätzlich erst im Menschen geschaffen werden müssen.

6.3 Öffentliches Hören

Weiter oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass manche Sprechhandlungen – illokutionäre und perlokutionäre – nicht nur Absicht und Verhalten der sprechenden Person erfordern, sondern auch bestimmte Reaktionen seitens der Hörenden. Der theoretische Rahmen unserer Diskussion erlaubt es uns, die analytisch problematische Frage nach dem Unterschied zwischen den beiden Handlungstypen beiseite zu lassen; nichts hängt an der Unterscheidung zwischen den Effekten einer Sprechhandlung im engen und weiteren Sinne. Wesentlich ist jedoch die Feststellung, dass die Befähigung zur Rede abhängig von Befähigungen seitens der Hörenden ist.

Deshalb gehört zur Befähigung zur öffentlichen Rede – im Sinne eines Austausches, nicht einer bloßen Äußerung von sprachlich verfassten Lauten – die Befähigung zum *Hören*.²⁴ Im vorigen Abschnitt wurde bereits darauf hingewiesen, dass eine Abhängigkeit zwischen der Teilnahme am öffentlichen Diskurs und der praktischen Vernunft besteht. Dasselbe gilt auch für eine Reihe weiterer kognitiver Befähigungen, die zur Befähigung zum Hören im hier relevanten Sinne erforderlich sind. Dies sind zum Beispiel Vorstellungskraft, angemessene emotionale Reaktionen sowie Aufmerksamkeit oder die Fähigkeit, die Subtilitäten der natürlichen Sprache zu verstehen. Die Grundvoraussetzung ist hier jeweils eine bestimmte Fertigkeit, zum Beispiel das Beherrschen einer natürlichen Sprache. Auf diese muss jedoch eine Befähigung im hier verwendeten Sinne aufbauen, die beispielsweise die autonome Interpretation bildhafter Sprache, ironischer Äußerungen und ähnlicher nichtwörtlicher Sprache ermöglicht, um nur einen Aspekt als Illustration herauszugreifen.

Das Hören ist in zweierlei Hinsicht unerlässlich für die Befähigung zum öffentlichen Reden: Zum einen kann eine sprechende Person nur dann tatsächlich Erfolg mit ihren Sprechakten haben, wenn die korrespondierende Befähigung zum Hören ausgebildet ist. Nur dann ist *uptake* möglich. Zugleich kann ein Sprecher nur dann effektiv redend an einem öffentlichen Diskurs teilnehmen, wenn er auch hörend daran teilnimmt. Nur so kann die tatsächliche Interaktion stattfinden, die die Realisierung der Befähigung zum öffentlichen Reden darstellt. Das liegt daran, dass die Rollen von Sprechenden und Hörenden im Dialog ständig vertauscht werden.

24 Eine Analyse bestimmter Sprechakte, die Hörenden zur Verfügung stehen, findet sich auch bei Langton (2018).

Prinzipiell könnten wir das Hören in diesem Sinne als separate Befähigung konzeptualisieren; haben wir jedoch, wie dies beim öffentlichen Reden angemessen ist, eine interaktive Auffassung vom Sprechen, sollten die beiden Aspekte der Befähigung nicht getrennt werden. Für diese Zusammenfassung in einer Befähigung spricht auch die enge Kopplung an fortgeschrittene sprachliche Kompetenz, die für beide Aspekte unentbehrlich ist.

Kehren wir zu unserem Beispielszenario zurück, so zeigt sich leicht, wie wesentlich das Hören (beziehungsweise Lesen) ist. Auf der einen Seite ist die Streamerin darauf angewiesen, dass ihr Publikum bestimmte Bedingungen des Hörens erfüllt. Hierzu gehören bestimmte geteilte Annahmen über die Verfasstheit der Welt, aber auch geteilte Geltungsstandards, kritische Reflexionsfähigkeit, Wohlwollen in der Interpretation und die Fähigkeit, Rückfragen zu stellen und Antworten zu verarbeiten.

Die selbe Darstellung bestimmter Sachverhalte kann bei einem wohlbefähigten Publikum zu einem besseren Verständnis der Sachlage führen, bei einem mangelhaft befähigten zu Verwirrung oder gar der Annahme unbegründeter Überzeugungen. Um dies konkreter zu machen: Die Betrachtung einer Reihe von Fakten über Pharmaunternehmen kann bei einem kritisch reflektierten Publikum zu einer sachlich begründeten Vorsicht gegenüber den Behauptungen entsprechender Unternehmen und bestimmter von ihnen beeinflussten Aspekten des Gesundheitswesens führen. Die selben Informationen können bei einem unbefähigten Publikum Verschwörungsdenken und Impfskepsis bekräftigen. Zu einem gewissen Grade liegt es in der Hand unserer Streamerin, Zweiteres zu verhindern; ihre Befähigung kann sowohl von eigener Kompetenz als auch von der Kompetenz des Publikums gefördert werden. Größer wird die Befähigung in jedem Falle sein, wenn das Publikum ebenfalls befähigt ist zum öffentlichen Reden, einschließlich des Hörens.

Bezüglich der Sprecherin sehen wir auch, dass die Befähigung ein Publikum zu verstehen, wesentlich ist. Ein vortreffliches Referat zu einem Thema ist eine gute Basis für das gemeinsame öffentliche Reden, muss aber eben durch Fragen und Kommentare ergänzt werden, die die Sprecherin angemessen aufnehmen können muss. Dies erfordert nicht nur kognitive Fähigkeiten, sondern auch die Befähigung, Emotionen sowohl zu verstehen als auch angemessen emotional zu reagieren.

Diesem Gedankengang zufolge sind Verschwörungsdenken und ähnliche Phänomene, die unter anderem Einschränkungen für die Befähigung zur öffentlichen Rede zur Folge haben, wesentlich auch ein hörerseitiges Problem. Zum Einen wird ein mangelhaft befähigter Hörer vermeidbaren Irr-

tüchern²⁵ aufsitzen. Aber auch andere Sprechende werden dadurch in ihrer Befähigung eingeschränkt: Sie können nicht davon ausgehen, dass ihre Äußerungen kritisch aber wohlwollend aufgenommen werden. Stattdessen müssen sie stets darauf bedacht sein, so wenig Fehlinterpretierbar wie möglich zu sein. Dies ist zwar durchaus ein Ziel, das wir unter anderen im öffentlichen Diskurs verfolgen sollten; wenn es jedoch im Übermaß nötig wird, kann weniger ausgedrückt werden, können nuanciertere Positionen nicht mehr ohne Gefahr ausgesprochen werden. In diesem weitreichenden Sinne stellt die mangelnde Befähigung zum öffentlichen Hören des Einen eine Bedrohung für die korrespondierenden Befähigung zum Sprechen des Anderen dar.

7 Schlussbemerkungen

Ich habe zu Beginn dieses Aufsatzes die Analyse öffentlicher Rede im Theorierahmen von Rechten kritisiert, und habe deutlich gemacht, dass ein Befähigungsansatz eine weit genauere Untersuchung der Probleme und des normativ Wesentlichen ermöglicht als ein rechtsbasierter Ansatz. Meine Schlussbemerkung möchte ich dafür nutzen, eine wesentliche Einschränkung meiner Analyse zuzugestehen. Dadurch wird deutlich, welche Rolle Rechte praktisch immer noch zu spielen hätten, selbst wenn die Wertebasis vollständig in den Begriffen von Befähigungen formuliert werden soll.

Das Problem der vorgestellten Analyse ist, dass sie sich nicht in ein rechtlich erzwingbares Regelsystem übersetzen lässt. Dies wird sehr deutlich in der Sache des öffentlichen Hörens: Ohne die Gegenseitigkeit der Rede ist die Befähigung immer eingeschränkt. Es erscheint jedoch absurd, diese Gegenseitigkeit erzwingen zu wollen. Eine solche Einschränkung der Befähigung ist zwar normativ zu kritisieren, daraus folgt jedoch nicht, dass ihre Realisierung erzwungen werden darf. Nicht nur wäre dies selbst unzulässig – würde es doch eine nicht zu rechtfertigende universelle Pflicht implizieren, zuzuhören – es weist ein Paradoxon auf: Die Befähigung zur Rede erfordert vom Gegenüber, freiwillig zuzuhören, denn sonst besitzt der Zuhörer ja die Befähigung selbst nicht mehr. Der Versuch, die Befähigung durch Zwang zu etablieren führt daher zu einem performativen Widerspruch.

Ein rechtsbasierter Ansatz kann die relevanten Werte nicht vollständig realisieren, indem er ein negatives Abwehrrecht formuliert (vgl. auch Gelber, 2010). Selbst eine positive Formulierung, die verlangt, dass beispielsweise

25 Wie Langton (2018) bemerkt, geht es nicht allein um Wahrheit oder Falschheit, dies ist lediglich ein möglicher Aspekt kritikwürdiger Rede.

der Staat bestimmte Ressourcen bereitstellt, reicht nicht, um zu gewährleisten, dass jeder und jede gehört wird. Dafür vermeidet er den angeführten performativen Widerspruch. Es zeigt sich hier, dass durch rechtsförmige Regelungen eine Voraussetzung der Befähigung zur öffentlichen Rede gesichert werden kann, wenn auch nicht die vollumfängliche Befähigung.²⁶

Wie oben bereits erläutert kann eine Pflicht zum Zuhören nicht sinnvoll rechtlich verankert werden, aber die Befähigung zum öffentlichen Reden erfordert das Zuhören. Eine Lektion, die wir daraus ziehen sollten, ist, dass wir das Recht auf freie Rede in ebendiesem Sinne verstehen sollten – als unvollständiges und unvollkommenes Instrument, das zur Sicherung der eigentlichen Güter dient, und kein Selbstzweck ist. Auch wenn die Wertebasis des Befähigungsansatzes eine andere ist als die von Mill (Mill & Warnock, 2003) vorausgesetzte, so bin ich mir doch mit ihm darin einig, dass das Recht auf freie Rede bestenfalls einen instrumentellen Wert hat. Das Recht ist nicht das grundlegende Gut, sondern lediglich in manchen Fällen als Werkzeug zur Realisierung des grundlegenden Gutes, der Befähigung zur öffentlichen Rede, verwendet werden kann.

Literatur

- Dworkin, R. (1981). Part 1: Equality of welfare. *Philosophy and Public Affairs* 10 (3), 185–246.
- Fielitz, M., J. Hitziger, and K. Schwarz (2021). Tech vs. Hate: Muster und Dilemmata des Deplatformings deutschsprachiger Hassakteure. In Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft (Ed.), *Wissen schafft Demokratie. Schwerpunkt Demokratiegefährdungen in der Coronakrise*, Band 9, S. 196–207.
- Floridi, L. (2021). Trump, parler, and regulating the infosphere as our commons. *Philosophy & Technology* 34 (1), 1–5.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Gelber, K. (2010). Freedom of political speech, hate speech and the argument from democracy: The transformative contribution of capabilities theory. *Contemporary Political Theory*, 9(3), 304–324.
- Gelber, K. (2012). Nussbaum's capabilities approach and freedom of speech. In *The Capability Approach* (pp. 54–68). Routledge.

26 Die Situation verkompliziert sich noch dadurch, dass nicht nur Sprechende und der regulierende Staat beteiligt sind, sondern auch Technologieunternehmen und Plattformbetreiber regulierend eingreifen. Vgl. zu den hieraus resultierenden normativen Problemen auch Fielitz et al. (2021).

- Green, M. (2021). Speech Acts. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Hillerbrand, R. (2018). Why affordable clean energy is not enough. a capability perspective on the sustainable development goals. *Sustainability* 10 (7), 2485.
- Hornsby, J. and R. Langton (1998). Free speech and illocution. *Legal Theory* 4 (1), 21–37.
- Jacobson, D. (1995). Freedom of speech acts? A response to Langton. *Philosophy & Public Affairs*, 64–79.
- Jacobson, D. (2001). Speech and action: Replies to Hornsby and Langton. *Legal Theory* 7 (2), 179–201.
- Johnson, M. R. (2019). Inclusion and exclusion in the digital economy: Disability and mental health as a live streamer on twitch. tv. *Information, Communication & Society* 22 (4), 506–520.
- Langton, R. (1993). Speech acts and unspeakable acts. *Philosophy & public affairs*, 293–330.
- Langton, R. (2018). Blocking as counter-speech. In D. Fogal, D. W. Harris, and M. Moss (Eds.), *New work on speech acts*, pp. 144–164. Oxford University Press Oxford.
- Mill, J. S. and M. Warnock (2003). *Utilitarianism and On Liberty*. Blackwell Publishing.
- Nussbaum, M. C. (1997). Capabilities and human rights. *Fordham L. Rev.* 66, S. 273–300.
- Nussbaum, M. (2007). Human rights and human capabilities. *Harv. Hum. Rts. J.*, 20, S. 21–24.
- Nussbaum, M. (2017). Why Freedom of Speech Is an Important Right and Why Animals Should Have It. *Denv. L. Rev.*, 95, 843.
- Rawls, J. (2006). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp.
- Ricknell, E. (2020). Freedom of expression and alternatives for internet governance: Prospects and pitfalls. *Media and Communication* 8 (4), 110–120.
- Robeyns, I. and M. F. Byskov (2021). The Capability Approach. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Rogers, R. (2020). Deplatforming: Following extreme internet celebrities to telegram and alternative social media. *European Journal of Communication* 35 (3), 213–229.
- Sen, A. (2010). *Die Idee der Gerechtigkeit*. CH Beck.

Gegenrede

Solidarität, Komplizenschaft, politische Partizipation

Counterspeech

Solidarity, complicity, political participation

SILVIA DONZELLI, BIELEFELD/REGENSBURG

Zusammenfassung: Als informelle Reaktion auf Hassrede kann Gegenrede (*counter-speech*) von jeder Bürgerin und jedem Bürger in alltäglichen Kontexten praktiziert werden. Sind Individuen auch moralisch gefordert, die eigene Stimme gegen Hassrede zu erheben? In diesem Beitrag wird der Frage nachgegangen, wie sich eine individuelle moralische Pflicht zur Gegenrede begründen lässt. Zuerst soll gezeigt werden, dass das Rettungs- und Hilfspflichtmodell zu kurz greift. Es wird dann vorgeschlagen, die individuelle moralische Forderung nach Gegenrede als Solidaritätspflicht aufzufassen, die im Ziel, sozio-politische Ungerechtigkeit zu kontern, begründet ist. Zudem wird die fundamentale Rolle des Publikums angesichts von Hassrede untersucht, und speziell auf die normativen Implikationen der Idee, dass Schweigen die schädigende Wirkung von Hassrede verstärken kann, eingegangen.

Schlagwörter: Hassrede, Gegenrede, Rettungspflicht, Solidarität, Komplizenschaft.

Abstract: As an informal reaction to hate speech, counterspeech can be practiced by every citizen in everyday contexts. Are individuals also morally required to raise their voices against hate speech? This paper explores the question of how an individual moral duty to counterspeech can be justified. First, it is shown that the duty to rescue model falls short. It is then suggested that the individual moral duty to counterspeech can be understood as a duty of solidarity aiming at countering socio-political injustice. In addition, the fundamental role of the audience in the face of hate speech is analyzed, and specifically the normative significance of the idea that audience silence can amplify hate speech related harms. The normativity of silence can provide an additional reason for raising one's voice against hate speech.

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Keywords: hate speech, counter-speech, duty to rescue, solidarity, complicity.

Einleitung

Zu Zeiten von Hassrede und Fake News stehen liberal-demokratische Ordnungen vor der Herausforderung, das Recht auf Redefreiheit mit dem Ziel der Schadensvorbeugung in Einklang zu bringen. Gegenwärtige Maßnahmen zum Umgang mit potentiell gefährlicher Rede lassen sich grob in drei Kategorien unterteilen: gesetzliche Verbote¹, Content-Moderation² und Gegenrede (*counterspeech*). Während die ersten zwei Kategorien einen zensierenden Charakter haben und sich daher nicht problemlos innerhalb demokratischer Ordnungen rechtfertigen lassen, scheint Gegenrede keine vergleichbaren normativen Schwierigkeiten mit sich zu bringen. Denn bei dieser Maßnahme geht es nicht darum, potentiell schädigende Rede einzuschränken, sondern sie durch noch mehr Rede zu kontern. Somit bietet Gegenrede den Vorteil, nicht der zensorischen Gewalt unterzogen und daher im kompromisslosen Einklang mit dem Recht auf Redefreiheit zu sein; sie kann von Institutionen, sowie von Privatpersonen praktiziert werden; zudem gewährt sie Raum für den Ausdruck persönlicher Stellungnahme und ist kontextabhängig anpassbar.

Abgesehen von ihrer Funktion als Mittel der Schadensvorbeugung ist Gegenrede natürlich auch aus anderen Gründen wertvoll und erstrebenswert. So kann die Idee, fehlerhafte oder gefährliche Rede durch mehr Rede zu kontern, beispielsweise durch Rückgriff auf den Wert der Meinungs- und Redefreiheit begründet werden. Demzufolge ließe sich der dynamische Wechsel von Rede und Gegenrede als Voraussetzung für die demokratische Deliberation, als ein selbstregelnder dialogischer Prozess der Wahrheitsfindung oder als eine unabhängig von den Konsequenzen intrinsisch wertvolle Übung von Autonomie auffassen. Diese wertvollen Aspekte des „Mehr-Rede“-Ansatzes sind durchaus kompatibel mit der erwähnten Funktion der Schadensvorbeugung. Allerdings stehen sie in diesem Aufsatz nicht im Vor-

1 Das Deutsche Strafrecht bestraft unter anderem Volksverhetzung (§ 130 StGB), Beleidigung (§185 StGB), Üble Nachrede (§186 StGB), Verleumdung (§ 187 StGB).

2 Content-Moderation betrifft, definitionsgemäß, digitale Plattformen. Allerdings lassen sich in dieser Kategorie auch Vorgaben zu nicht erwünschten Inhalten im Bereich der analogen Medien, sowie der Universitäten und anderen Organisationen aufzählen.

dergrund. In diesen Seiten geht es ausdrücklich um die spezifische Valenz von Gegenrede als Strategie der Schadensvermeidung. Damit wird an die aktuellen Debatten um Hassrede und Fake News angeknüpft, für die dieses Verständnis des Begriffes zentral ist. So lässt sich Gegenrede grob als eine Form der expressiven Kommunikation definieren, die auf potentiell schädigende Rede antwortet, mit dem Ziel, ebensolchen Schäden vorzubeugen oder sie zumindest einzudämmen.

Trotz des zunehmenden Interesses am Phänomen der Gegenrede sowohl in der philosophischen Literatur als auch im Rahmen empirischer Forschung über Counterspeech-Aktionen in der Praxis, bleiben die normativen Aspekte von Gegenrede in der Moralphilosophie und politischen Theorie bislang eher unterbeleuchtet.

Aus der Annahme, dass schwerwiegende rebedingte Schäden durch mehr Rede gekontert werden können – eine Annahme, die sich empirische Studien zurzeit zu belegen bemühen – lassen sich zwar gute Gründe für Gegenrede ableiten. Allerdings bleibt dabei offen, ob aus diesen Handlungsgründen eine moralische Forderung abgeleitet werden sollte, inwiefern dieser Forderung ein Verpflichtungscharakter zukommt, an welche Akteure sie sich richtet und wie sie erfüllt werden sollte.

Untersucht werden diese Fragen in Arbeiten, die Gegenrede als eine Pflicht des Staates beschreiben (Brettschneider 2012; Lepoutre 2019). Demgegenüber befassen sich jüngste Positionen mit Gegenrede als eine an Individuen gerichtete moralische Forderung (Howard 2021, Brown 2019, Lackey 2020, Fumagalli 2021). Auf letztgenannten Positionen aufbauend wird in diesem Beitrag die Frage untersucht, aus welchen Gründen Privatbürgerinnen und -bürger³ moralisch gefordert sind, Hassrede durch Gegenrede zu kontern.

Aufgebaut wird der Aufsatz wie folgt. Zunächst werde ich einige begriffliche Klärungen vornehmen (1). In einem zweiten Schritt wird Jeffrey Howards Vorschlag, eine Pflicht zur Gegenrede nach dem Modell der moralischen Rettungspflicht zu entwerfen überprüft, und als mangelhaft abgelehnt (2). Anschließend wird Jennifer Lackeys Position erwogen. Ihre Konstruktion einer Forderung nach Gegenrede (*duty to object*) als unvollkommene Pflicht ist zwar hilfreich, jedoch bleibt auch sie der Analogie mit Rettungs- und Hilfspflichten zu eng verhaftet, die nicht geeignet ist, der spezifischen re-

3 Obwohl die Termini „Individuen“ und „Privatbürgerinnen und -bürger“ nicht dasselbe bedeuten, werden sie in diesem Aufsatz sinngleich verwendet.

lationalen und sozio-politischen Dimension von Hass- und Gegenrede Rechnung zu tragen (3). Es wird dann vorgeschlagen, die individuelle moralische Forderung nach Gegenrede als Solidaritätspflicht aufzufassen, die im Ziel begründet ist, sozio-politische Ungerechtigkeit zu kontern (4). Weiterhin wird die fundamentale Rolle des Publikums angesichts von Hassrede untersucht und speziell auf die normativen Implikationen der Idee, dass Schweigen die schädigende Wirkung von Hassrede verstärken kann, eingegangen. In diesem Zusammenhang werden der Begriff der Komplizenschaft durch Schweigen erörtert, zwei mögliche Deutungen dargelegt und die normativen Implikationen herausgearbeitet. Es zeigt sich, dass das Risiko, ungewollt die hassredebedingten Schäden zu fördern eine zusätzliche normative Quelle für eine *prima facie* individuelle Forderung nach Gegenrede liefern kann. (5)

1. Begriffliche Klärung

In der gegenwärtigen Literatur werden hauptsächlich zwei Anwendungsbereiche für Gegenrede untersucht: Hassrede und Fake News. Dieser Beitrag befasst sich mit der ersten Kategorie. Obgleich Fehlinformation und Fake News aktuell ein beachtliches Problem darstellen und darüber hinaus mit der Natur und Verbreitung von Hassrede eng verknüpft sind, wird die epistemische Ebene in diesem Beitrag nur eine untergeordnete Rolle spielen.⁴

Die Auseinandersetzung mit dem Thema „Hassrede“ bringt einige definitorische Schwierigkeiten mit sich. Diese sind zum einen der Vieldeutigkeit der Begriffe Hassrede und Gegenrede geschuldet, zum anderen der Tatsache, dass viele relevante Begriffe aus englischsprachigen Debatten stammen und sich nicht immer eindeutig ins Deutsche übersetzen lassen.

Im vorliegenden Aufsatz ist mit Hassrede öffentliche Rede gemeint, die aufgrund religiöser, ethnischer und kultureller Zugehörigkeit, genetischer Merkmale oder sexueller Orientierung Abwertung oder Verachtung ausdrückt (Sirsch 2013, 167; Parekh 2012, 40–41). Diese Definition fokussiert auf den Inhalt von Hassrede. Sie kann durch den Hinweis auf potentielle Wirkungen erweitert werden, nämlich dadurch, dass Hassrede ungerecht diskriminieren, unterdrücken und einschüchtern sowie zu Gewalt und Hass anstacheln kann.⁵ Diese Definition erhebt nicht den Anspruch auf Genauig-

4 Die epistemische Dimension wird im Abschnitt 3 in Bezug auf Lackeys „*Duty to Object*“ angeschnitten.

5 Da die Folgen von Hassrede äußerst kontextabhängig sind, wären sie als pri-

keit. Stattdessen soll sie einen brauchbaren Bezugsrahmen für die Untersuchung von komplexen Phänomenen liefern, die mit Rede und ihrer Wirkung einhergehen.

Wichtig für die Definition von Hassrede ist zudem die Unterscheidung zwischen zwei Dimensionen des Phänomens. Hassrede kann sowohl als ein interpersonelles, episodisches Ereignis als auch als ein umfassendes, diskursives und kollektives Phänomen verstanden werden, das sich über eine Zeit hinweg streckt. Die normative Begründung für Gegenrede, die hier angestrebt wird, soll grundsätzlich für beide Dimensionen gültig sein; zugleich werden die spezifischen Unterschiede aber hin und wieder berücksichtigt.

Darüber hinaus ist auch eine eindeutige Definition von Gegenrede nicht leicht. Oben wurde sie definiert als Kommunikation, die auf potentiell schädigende Rede antwortet, mit dem Ziel, ebensolchen Schäden vorzubeugen oder sie zumindest einzudämmen. Diese allgemeine Definition eignet sich dazu, unterschiedliche Formen von Gegenrede zu erfassen. Es kann sinnvoll sein, diese Definition durch weitere Angaben zu präzisieren, wenn man eine bestimmte Konzeption oder einen bestimmten Anwendungsbebereich von Gegenrede untersuchen möchte. Wegen der Kontextabhängigkeit von Hassrede und Gegenrede ist eine gewisse Elastizität der Begriffe jedoch grundsätzlich von Vorteil.

Gegenrede kann von Institutionen, sowie von Privatpersonen praktiziert werden. Und sie kann recht unterschiedliche Formen annehmen. Etymologisch betrachtet bezeichnet Gegenrede die Antwort auf bereits geäußerte Rede, und in diesem Sinne einer ex-post Reaktion wird der Begriff am meisten verwendet.

Ex-post-Gegenrede kann an Ort und Stelle erfolgen, wie im Folgenden häufig angeführten Beispiel: Die Passagiere eines U-Bahn-Wagens, die Zeugen eines verbalen rassistischen Angriffs gegen eine Mitfahrerin werden, äußern sich unmittelbar und an Ort und Stelle dem gegenüber kritisch. Bereits im Rahmen dieses Beispiels sind unzählige Arten der Gegenrede denkbar: beispielsweise können die Passagiere sich verbal oder durch Gesten äußern; sie können gegen den Angriff rational argumentieren; Distanzierung oder Empörung signalisieren. Ex-post-Reaktionen können auch zeitlich verschoben sein, denkt man an einen Brief an eine Zeitschrift, der den oben erwähn-

märe Definitionskriterien problematisch. Sie sollten jedoch mitberücksichtigt werden, weil sich Gegenrede, definitionsgemäß, auf die schädigenden Folgen von Hassrede richtet. Mehr zu den schädigenden Folgen von Hassrede im Abschnitt 4.

ten Vorfall anzeigt. Adressaten und Ziel der Gegenrede werden dann andere sein, als im U-Bahn-Beispiel.

Gegenrede im digitalen Bereich weist eine Reihe von spezifischen Merkmalen auf, deren Untersuchung hier außen vor bleiben muss. Es sei hier nur erwähnt, dass digitale Gegenrede hauptsächlich ex-post eingesetzt wird. Die Reaktionen auf bereits gepostete Inhalte in Form von Antworten, Kommentaren, Links und Tags sind für Visibilität, Relevanz und Wirkung sowohl von Hass- als auch von Gegenrede ausschlaggebend.⁶

Hingegen umfassen Formen von Gegenrede, die nicht auf bereits geäußerte Hassrede antworten, Aufklärungskampagnen gegen Rassismus und Diskriminierung oder die Verbreitung von Konter-Narrativen. Maxime Lepoutre unterstreicht die Vorteile dieser Art von Gegenrede gegenüber der Ex-post-Variante, unter anderem durch folgendes Argument: Das Widersprechen der Inhalte von Hassrede und Fake News könnte die unerwünschte Folge haben, diese in der Öffentlichkeit noch präsenter zu machen, was zur unerschwelligen Festigung von Falschheiten und Vorurteilen führen würde (Lepoutre 2019, 108). Stattdessen plädiert er dafür, kontinuierlich ein für Fake News und Hassrede ungünstiges kulturelles Terrain zu bilden.⁷ Diese Form der Gegenrede nennt Lepoutre *diachronic counterspeech* (Lepoutre 2019, 180).

Eine Präzisierung bezüglich des in diesem Aufsatz verwendeten Begriffs der Pflicht sowie der potentiellen Tragenden dieser Pflicht ist angebracht. In diesen Seiten wird von der Annahme ausgegangen, dass Individuen *prima facie* moralisch gefordert sind, ihre Stimme gegen Hassrede zu erheben. Ausgehend von dieser Prämisse wird der Frage nachgegangen, wie sich diese Forderung begründen lässt. Es geht also um die Untersuchung der moralischen Gründe, die dazu auffordern, angesichts von Hassrede zu handeln (präziser, zu reden). Dabei wird offengelassen, ob sich die Forderung nach Gegenrede stets als eine moralische Pflicht beschreiben lässt, die die geläufigen Kriterien erfüllt: beispielsweise, ob ihre Nicht-Erfüllung Empörung hervorrufen sollte.⁸ Was mich hier interessiert ist eher die Natur der moralischen Gründe, die dazu auffordern, Hassrede mit Gegenrede zu kontern. Diese Gründe können in unterschiedlichen Kontexten einen un-

6 Zu den Spezifika von online Hass- und Gegenrede siehe Brown 2019; Donzelli 2021 (auch in Bezug auf die Frage einer Gegenredepflicht).

7 Siehe auch Brettschneider 2012.

8 Siehe Stemmer 2001, 834.

terschiedlichen normativen Druck (normative Kraft) ausüben und gegebenenfalls auch stark verpflichtend sein. Grundsätzlich soll aber berücksichtigt werden, dass die mit Hassrede einhergehenden Schäden stets potentieller Natur und extrem kontextabhängig sind. So lässt sich die Gegenredepflicht nur bedingt in Anlehnung an andere positive moralische Forderungen zur Schadensvermeidung konstruieren wie zum Beispiel der Pflicht zur Rettung bei schweren Unfällen oder zur Armutsbekämpfung.⁹ Also werden im Laufe des Aufsatzes die Ausdrücke „moralische Forderung nach Gegenrede“ oder „Gegenredepflicht“ verwendet, aber in ihrer Verbindlichkeit offengelassen.

Die in der Dynamik von Hassrede und Gegenrede Involvierten umfassen eine oder mehrere Hasssprechenden (*Hate Speakers*) sowie das Publikum. Zu Letzterem gehören diejenigen, an die sich Hassrede richtet (*Targets*) und diejenigen, die Zeuginnen davon sind. Es liegt auf der Hand, dass Hassrede und Gegenrede ganz unterschiedliche Folgen, Kosten und normative Implikationen jeweils für Targets oder für Zeuginnen haben können. Wenn im Folgenden von einer individuellen Forderung nach Gegenrede gesprochen wird, sind vorerst alle zum Publikum gehörenden als potentielle Pflichttragende gemeint – auch die Targets, für die Gegenrede mit denkbar höheren Kosten verbunden ist.¹⁰ Die Differenzierung zwischen Zeuginnen und Targets kann allerdings normativ relevant werden. Denn Targets können gegebenenfalls spezifische, von ihrem (kontingenten oder systemischen) Status als Zielscheibe von Hassrede abhängige gute Gründe haben, Gegenrede zu unterlassen.

2. Gegenrede als Rettungspflicht

Das Verständnis von Gegenrede, das gegenwärtig in der politischen Philosophie sowie in soziologischen Studien zu Tage tritt, wird von der Grundannahme getragen, dass Rede in Bezug auf Schäden wirksam ist. So wie sie Schäden hervorzubringen vermag, kann Rede solche Schäden auch eindämmen. Es ist dieser Glaube an die Wirkungskraft der Rede, die deren Einsatz als Präventionsmittel qualifiziert. Daher überrascht es nicht, dass die moralische Begründung für die individuelle Pflicht zur Gegenrede mitunter dort

9 Zur Verbindlichkeit der Gegenredepflicht, siehe Howards Vorschlag und meine kritischen Bemerkungen im Abschnitt 2.

10 Bei Ansätzen, die die individuelle Pflicht zur Gegenrede als eine Form der Rettungs- oder Hilfspflicht darstellen, sind selbstverständlich die Zeuginnen – und nicht die Targets – die Pflichttragenden. Siehe Abschnitte 2 und 3.

gesucht wird, wo die Moralphilosophie bereits plausible Ansätze hinsichtlich von Schadensvorbeugung entwickelt hat, nämlich im Bereich der Rettungs- und Hilfspflichten.

In seinem Aufsatz „Terror, Hate and the Demands of Counter-Speech“ verfolgt Jeffrey Howard genau diesen Pfad. Er begründet die Pflicht zur Gegenrede in Anlehnung an das Modell der sogenannten Samariterpflicht – der Pflicht, anderen in Notsituationen zu helfen (Howard 2021). Howard postuliert eine alle moralisch Handelnden betreffende individuelle Pflicht zur Gegenrede. Diese Pflicht verlangt von Individuen, eine bestimmte Form der Rede zu kontern, und zwar, wie er erklärt, „gefährliche Rede“. Der Begriff *dangerous speech* stammt von Susan Benesch und bildet den Kern ihrer Arbeit zur Rolle der Rede als potentielle Mitursache von Massengewalt (Benesch 2013). Howard definiert die Begriffe „gefährliche Rede“ und „gefährlicher Ausdruck“ als Rede, die implizit oder explizit zu krimineller Gewalt ermutigt, etwa Rede, die Terrorismus befürwortet und zu Rassenhass aufstachelt: „speech that implicitly oder explicitly encourages wrongful criminal violence, such as speech that advocates terrorism or incites racial hatred“ (Howard 2021, 925).

Howard beschreibt die Samariterpflicht als eine natürliche Pflicht, die jedem moralisch Handelnden zukommt – unter der Voraussetzung, dass die Pflicht nicht zu anspruchsvoll ist. Da die Pflicht zur Gegenrede nur zu sprechen verlangt und keine gefährlichen Rettungsaktionen zu unternehmen, ist sie *prima facie* nicht zu anspruchsvoll. Weil die Gegenredepflicht in Howards Ansatz nur eine besondere Art der generellen Rettungspflicht darstellt, wird die Verbindlichkeit dieser Forderung weiterhin ähnlich konturiert: Die Höhe der von einer Gegenrede-Aktion verlangten Kosten sowie das Vorhandensein anderer zur Gegenrede bereiten Akteurinnen sind Faktoren, die die Verbindlichkeit der Pflicht beeinflussen. Die konkrete Weise, in der gefährliche Rede durch Rede gekontert werden soll, lässt Howard (verständlicherweise) offen. Während die Einzelheiten der jeweiligen Intervention von Fall zu Fall entschieden werden sollen, wird der grundsätzliche Weg, durch den die Gegenrede als Präventionsmittel zu wirken hat, klar aufgezeigt: Es geht um Versuche, das Publikum und gegebenenfalls auch die Sprechende gefährlicher Rede zu anderen Einsichten zu bringen, sie zu überzeugen, ja in ihnen eine „moral transformation“ (Howard 2021, 927) zu bewirken. Neben rationalen Gegenargumenten sollten auch weitere Mittel eingesetzt werden, die an die Intuitionen und Emotionen der Adressaten appellieren, wie die Erzählung einer Geschichte oder die Empfehlung von Filmen und Büchern.

Es lohnt sich, Howards Ansatz genauer zu betrachten und die Tauglichkeit der Analogie mit der Rettungspflicht zu überprüfen, der die wichtige Aufgabe zukommt, die Pflicht zur Gegenrede zu begründen. Gleich zeigt sich, dass der Rückgriff auf die Samariterpflicht einen erheblichen Vorteil mit sich bringt, nämlich der Gegenredepflicht eine starke normative Kraft zu verleihen. Denn Howard bemüht sich um den Entwurf einer moralischen Forderung nach Gegenrede mit einem stark verpflichtenden Charakter. Daher verwendet er bewusst den Terminus „Pflicht“ und unterstreicht dessen Verbindlichkeit gegenüber anderen möglichen normativen Auslegungen der Forderung nach Gegenrede. Beispielsweise setzt er seine Position von derjenigen von Clayton und Stevens ab, die in Bezug auf die Frage, warum Bürger und Bürgerinnen unvernünftige Sichtweisen kontern sollen, nicht von Pflichten, sondern von „Gründe haben“ sprechen („reasonable citizens have reason to engage with unreasonable views“ (Howard 2021, 928). Howard weist jedoch darauf hin, dass die Autoren dabei nicht dazu Stellung nehmen, ob Bürgerinnen und Bürger zu einem solchen Engagement auch verpflichtet sind.

Inwiefern sich die Begriffe „Pflicht“ und „Gründe fürs Handeln haben“ unterscheiden, soll an dieser Stelle nicht näher untersucht werden – möglicherweise haben Clayton und Stevens Recht, wenn sie sich dafür entscheiden, von Gründen anstatt von Pflichten zu sprechen. Der entscheidende Punkt ist hier, dass Howard es leicht hat, für die Verbindlichkeit der Gegenredepflicht zu argumentieren, indem er sie als Rettungspflicht darstellt, die in der Moralphilosophie weitgehend als stark verpflichtende und *prima facie* alle Akteure betreffende moralische Forderung gilt.¹¹ Nun kann Howard deshalb die Pflicht zur Gegenrede nach dem Modell der moralischen Rettungspflicht konstruieren, weil er auf Rede fokussiert, die zu krimineller Gewalt anstachelt und damit erhebliche physische Schäden mitverursachen kann. Die Eingrenzung auf körperliche Gewalt macht die Analogie mit Rettungsaktionen in Fällen von Lebensgefahr (Howard führt das kanonische Beispiel des Ertrinkens an) besonders überzeugend und verleiht der moralischen Forderung nach Gegenrede einen allgemeinen und stark verpflichtenden Charakter.

11 Hingegen sind Reichweite und Verbindlichkeit der (rechtlichen) Rettungspflicht in der zeitgenössischen Rechtsphilosophie durchaus nicht unumstritten. Siehe Dressler 2000, Schiff 2005.

Allerdings hat ein solcher Ansatz auch Nachteile. Ein erster Punkt betrifft den Geltungsbereich der Pflicht zur Gegenrede. Die Eingrenzung auf physische Gewalt droht entweder eine zu enge oder eine zu weite Definition von Gegenrede zu ergeben. Zu eng gefasst erscheint sie, wenn man Howards Beispiel betrachtet, in dem eine Frau vorsätzlich und mit hoher Erfolgsaussicht danach strebt, jemanden zum Mord anzustacheln (Howard 2019, 929). In solchen klar strukturierten Fällen kann es durchaus Hinweise auf eine ernsthafte Gefahr geben, und der Versuch, die Sprecherin oder die potentielle Täterin davon abzubringen, kann überzeugend als ein Weg zur Erfüllung der moralischen Pflicht zur Rettung in Notsituationen dargestellt werden. Übrigens würde die Pflicht in diesem Fall die moralische (und möglicherweise auch rechtliche) Verpflichtung beinhalten, den Behörden die Gefahr zu melden und unter bestimmten Bedingungen sogar die Gewalt physisch zu verhindern, wenn sich die Gegenrede-Strategie nicht als wirksam erweist.

Wenn Howard nur diese Art von Fällen im Sinn hat, dann ist sein Argument, Gegenrede als eine Form der Rettungspflicht auszulegen, plausibel. Allerdings hätte die Pflicht zur Gegenrede einen ziemlich engen Anwendungsbereich. Dessen ist sich Howard bewusst, daher versucht er folglich, den Anwendungsbereich seines Ansatzes zu erweitern: „No doubt we are required to speak up in these cases, where speech is particularly dangerous. But Samaritanism is more demanding than that [...]. It may even require the cultivation of a certain Samaritan disposition, to be on the outlook for cases in which help is needed“ (Howard 2021, 930). Er erweitert den Bereich der relevanten Fälle so, dass neben eindeutiger Anstiftung auch Rede miteingeschlossen ist, die andere zu Gewalt inspirieren könnte: „speech that *risks inspiring* agents to engage in criminal violence“ (Howard 2021, 928).¹² Durch diese Erweiterung droht die Pflicht aber überinklusiv und überfordernd zu werden. So bleibt unbestimmt, welche Rede gekontert werden sollte: denn die Kategorie der Rede, die riskiert, im Zusammenspiel mit anderen kontextuellen Faktoren zur Gewalt zu inspirieren, ist beinahe unbegrenzt. Darüber hinaus lässt die Verschiebung von der dringlichen Forderung nach Intervention in Notfällen hin zur Bildung einer Samariter-Charaktereigenschaft die Analogie mit Rettungsfällen weniger überzeugend erscheinen und die Verbindlichkeit der individuellen Gegenredepflicht verblasen.

Es gibt noch einen weiteren, grundsätzlichen Aspekt, der davor warnen sollte, die moralische Forderung nach Gegenrede durch die Rettungs-

12 Hervorhebung von mir.

pflicht-Analogie zu begründen, insbesondere wenn der Fokus auf physische Gewalt begrenzt wird. Die Art von Rede, die zu Gewalt anregen kann, ist in den meisten Fällen auch ohne eine solche Wirkung schädlich. Rede kann sowohl unmittelbare Schäden mit sich bringen, als auch zur Schaffung und Legitimierung sozialer und politischer Ungerechtigkeit beitragen, die sich innerhalb formeller Ordnungen sowie informeller sozialer Muster festigt. Diese weitumfassende Vielfalt und Reichweite der reдеbedingten Schäden wird in der gegenwärtigen Fachliteratur eingehend untersucht und ist darüber hinaus bereits im allgemeinen Bewusstsein verankert.¹³

Äußerungen, die ungerecht diskriminieren, unterdrücken, oder verzerrte Informationen verbreiten, einschließlich der Darstellung der Zielgruppen als minderwertig oder gefährlich, können schwerwiegend schädlich sein – auch unabhängig von der physischen Gewalt, die dadurch angestachelt und legitimiert werden kann. Wenn man die moralische Gebotenheit der Gegenrede als Verpflichtung zur Rettung vor physischer Gewalt begreift, wie Howard es tut, bleiben diese Schäden unberücksichtigt.

3. Das Problem der Überforderung. Gegenrede als unvollkommene Pflicht

Eine normative Konzeption der Gegenrede soll eine Vielfalt an potentiellen Schäden adressieren, die nicht nur physischer, sondern auch epistemischer, sozialer und politischer Natur sind. Wegen der Vielfalt und Allgegenwärtigkeit von Hassrede und falscher Information off- und online, droht eine individuelle Pflicht zur Gegenrede allerdings, den Einwand der Überforderung hervorzurufen.

Eine Möglichkeit, das Überforderungsproblem aus dem Weg zu räumen, besteht darin, die individuelle Forderung nach Gegenrede als eine unvollkommene Pflicht zu betrachten. Während vollkommene Pflichten vorschreiben wann, wie und gegenüber wem gehandelt werden soll (Schroeder 2013, 557–558), schreiben unvollkommene Pflichten ein Ziel vor, ohne festzulegen, wie dieses Ziel zu erreichen ist (Albertzart 2015, 105). Ein Beispiel einer moralischen Forderung, die in Bezug auf Zeit, Ort, und Modalität der Pflichterfüllung unbestimmt bleibt, ist die Wohltätigkeitspflicht.

13 Mehr zu den reдеbedingten Schäden im Abschnitt 4.

Der von unvollkommenen Pflichten gewährte Handlungsspielraum¹⁴ macht dieses Modell für die Interpretation positiver Pflichten in Kontexten aggregativ verursachter, systemischer und entfernter Schäden besonders attraktiv (Igneski 2006; Mieth 2012; Schroeder 2013; Albertzart 2015). Kürzlich hat Jennifer Lackey die Idee unvollkommener Pflichten in Bezug auf Gegenrede angewendet (Lackey 2020).¹⁵

Lackey postuliert eine individuelle und allgemeine Pflicht zur Gegenrede, die sich aus zwei normativen Quellen speist: einer moralischen und einer epistemischen. Lackeys Interesse gilt insbesondere der epistemischen Dimension. Individuen sollen Einwände gegenüber Äußerungen erheben, die falsche Informationen vermitteln oder potentiell schädigend sind. Aus falschen Aussagen können erhebliche praktische und moralische Schäden resultieren – man denke etwa an die Verbreitung von Vorurteilen gegenüber bestimmten Gruppen oder, besonders aktuell, an falsche Informationen über Krankheiten und Impfstoffe. Jedoch lässt sich die *Pflicht zum Einwand* laut Lackey nicht nur durch diese Konsequenzen begründen. Eine reine epistemische Pflicht bestünde unabhängig von den praktischen Folgen, da sie im Eigenwert des Wissens begründet sei. Und diese Pflicht sei nicht nur selbst-, sondern auch fremdbezogen: „I have an epistemic duty to prevent you from improperly believing if all it would take is a minor correction on my part“ (Lackey 2020, 38). Gemäß ihrem Ansatz, der auf utilitaristische Güter- und Wissens-Maximierung ausgerichtet ist, sollen moralisch Handelnde das Wissen bei sich selbst und bei anderen fördern.¹⁶ Doch man muss weder Lackeys Auffassung über die Existenz fremdbezogener epistemischer Pflichten, noch ihren utilitaristischen Ansatz teilen, um die Auffassung der Gegenrede als unvollkommene Pflicht plausibel zu finden.

14 Ein gewisser Handlungsspielraum besteht natürlich auch bei vollkommenen Pflichten. Im kanonischen Beispiel eines ertrinkenden Menschen, der von einer einzigen vorbeilaufenden Person gerettet werden kann, sind Variationen in der konkreten Modalität der Rettung denkbar. Die Pflicht bleibt trotzdem vollkommen, da sie sich an genau eine Akteurin richtet, ein bestimmtes Opfer betrifft und an Zeit und Ort gebunden ist.

15 Ebenfalls entwerfen Badano und Nuti (2018) eine unvollkommene Gegenredepflicht, die sie als „Pflicht zum Druck“ (*duty to pressure*) darstellen.

16 Manche bestreiten die Plausibilität von epistemischen Pflichten, und speziell die Idee von fremdbezogenen epistemischen Pflichten. Siehe u.a. Wrenn 2007.

Durch eine Analogie mit der Pflicht zur Wohltätigkeit (*duty to charity*) illustriert Lackey das Problem der Überforderung: Sowohl beim Wohltätigsein als auch bei der Erhebung von Einwänden seien die einzusetzenden Güter schließlich begrenzt. Es wäre nicht möglich, gegen alle Falschheiten, mit denen man täglich konfrontiert wird, etwas einzuwenden; das könnte sogar kontraproduktiv sein. Man möchte hinzufügen, dass eine allgemeine Pflicht, anderen ständig die eigene Klugheit zu spendieren, nicht nur für die Sprecherin überfordernd, sondern auch für das Publikum denkbar strapaziös wäre.

Begreift man die Gegenredepflicht als unvollkommene Pflicht, so scheint das Überforderungsproblem gelöst: denn sie setzt lediglich ein Ziel, das man vorläufig als das Ziel formulieren könnte, die durch Hassrede bewirkten Schäden zu kontern.¹⁷ Die unvollkommene Gegenredepflicht kann allerdings zu einer vollkommenen werden: Es sind Situationen denkbar, bei denen eine bestimmte Akteurin die moralische Pflicht hat, eine bestimmte Aussage zu kontern. In Anlehnung an Schröder (2013) vergleicht Lackey diese Eigenschaft der Pflicht zum Einwand mit dem Verhältnis zwischen Hilfs- und Rettungspflichten: die generell unvollkommene Hilfspflicht kann in einer determinierten Notsituation zur vollkommenen Rettungspflicht werden.

Die Gegenrede als unvollkommene *und* vollkommene Pflicht zu betrachten erscheint sinnvoll. Denn es erlaubt, die zwei grundsätzlichen Dimensionen des Phänomens der Hassrede zu erfassen: zum einen als punktuelles, intrapersonelles Ereignis und zum anderen als umfassenden, aggregativen Diskurs, der sich aus unterschiedlichen Beiträgen über einen bestimmten Zeitraum hinweg entwickelt. Beide Dimensionen verweisen auf zwei unterschiedliche Interventionsfelder: die individuelle Gegenrede kann entweder an einen situationsspezifischen Anlass gebunden sein (wie im oben erwähnten Beispiel eines U-Bahn Hassredeangriffes) oder sie kann als Beitrag zu einem kollektiven dialektischen Prozess beschrieben werden. Aus dieser letzten Perspektive heraus können individuelle Äußerungen von Hassrede und Gegenrede grundsätzlich nur aggregativ wirken. In dieser Hinsicht ist der Vergleich der Gegenredepflicht mit unvollkommenen individuellen Hilfspflichten in Fällen kumulativ verursachter, beziehungsweise entfernter Schäden, plausibel.¹⁸

17 Eine genauere Definition des Ziels der Gegenredepflicht findet sich im Abschnitt 4.

18 Der Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Forderungen entspricht nicht zwangsläufig eine Differenz in der Stärke der Gegenredepflicht: „es ist nicht klar, warum die fehlende Bestimmtheit von positiven Pflichten allein schon für ihre Schwäche spricht“ (Beck 2013, 860).

Die Modellierung der Gegenredepflicht in Anlehnung an Rettungs- und Hilfspflichten hat allerdings Grenzen. Rede weist spezifische Aspekte auf, die normativ relevant sind und für die das Modell der Rettungs- und Hilfspflichten für physisch bedingte Not (Unfälle, Hunger), möglicherweise zu kurz greift: Erstens ist die Eigentümlichkeit der durch Rede verursachten Schäden hervorzuheben, die, anders als bei Unfällen, von ausgesprochen sozialer und politischer Natur sind. Zweitens, ist die Dynamik von Rede und Gegenrede von spezifischen relationalen Aspekten gekennzeichnet, die dafürsprechen, die Analogie der Gegenrede mit Hilfs- und Rettungsaktionen zu relativieren oder wesentlich zu erweitern. So spielt das Verhalten des Publikums eine für die Wirkung von Hass- und Gegenrede fundamentale Rolle. Insbesondere die Wechselwirkung von Hassrede, Gegenrede und Schweigen beeinflusst die Entwicklung des Diskurses selbst, seine Wahrnehmung seitens aller Beteiligten sowie seine potentiellen schädigenden Folgen. Diese spezifischen sozio-politischen und relationalen Dimensionen dürften im Hinblick auf die Frage, warum Individuen Hassrede durch Rede kontern sollen, ausschlaggebend sein. Sie werden im Folgenden nacheinander untersucht (Abschnitte 4 und 5).

4. Redebedingte Schäden, Gerechtigkeit und Solidarität

Die Überprüfung von Howards Ansatz hat gezeigt, dass die Begründung der Gegenredepflicht per Analogie mit der Rettungspflicht in Notfällen nicht angemessen ist. Die Taktik, eine durch Rede bedingte Notsituation durch Verweis auf das Risiko von physischen Schäden zu beschreiben, um sie dann mit dem kanonischen Rettungsbeispiel eines ertrinkenden Menschen vergleichbar zu machen, greift deskriptiv und normativ zu kurz. Dass es diesem Ansatz nicht gelingt, die Spezifika der durch Hassrede bedingten Schäden zu erfassen, zeigt sich beispielsweise an einer Stelle, in der Howard ausdrücklich betont, dass sein Interesse sich ausschließlich auf physische und nicht auf politische Schäden richtet: „My concern here is not with speech that risks inspiring voters to enact right-wing populist legislation; it is with speech that risks inspiring agents to engage in criminal violence“ (Howard 2021, 928). Obgleich es natürlich legitim ist, den eigenen Forschungsbereich einzugrenzen, gebieten historische und aktuelle Entwicklungen in westlichen demokratischen Systemen, den Zusammenhang zwischen Rede, Rechtspopulismus und Gewalt ernsthaft zu berücksichtigen. Bekannterweise zeichnet sich rechtspopulistische Propaganda, die in der Online-Kommunikation einen fruchtba-

ren neuen Weg gefunden hat, auch durch ihren umfangreichen Gebrauch von Hassrede aus. Als Propagandastrategie ist Hassrede, die bestimmte Menschen- und Bürgerinnengruppen unberechtigt abwertet und diskriminiert auf wenigstens zwei Ebenen schädlich. Auf der parlamentarischen Ebene kann die Zunahme rechtspopulistischer Kräfte die Verabschiedung von Gesetzen bedeuten, die bestimmten Menschen- und Bürgerinnengruppen den ebenbürtigen sozialen Status absprechen. Auf der soziokulturellen Ebene trägt die Normalisierung rechtspopulistischer und diskriminierender Ansichten zur Formung von Feindbildern und ferner auch zur Gewaltlegitimierung bei. Hassrede ist allerdings unabhängig von der möglichen Folge physischer Gewalt, und auch abgesehen von gezielter Propaganda, schädlich. Es handelt sich dabei sowohl um persönliche Schäden auf der emotionalen, kognitiven und verhaltensbezogenen Ebene (Matsuda 1993, 24–26; Sirsch 2013, 170; Webster 2019, 23) als auch um soziale und politische Schäden. Letztere reichen von durch Einschüchterung bewirkten Rückzug der diskriminierten Bürgerinnen aus gesellschaftlichen und politischen Aktivitäten (McKinnon 1996) bis hin zur Etablierung eines gesellschaftlichen Bildes, das den sozialen Status von Gruppen unberechtigt hierarchisch darstellt und konkrete Praktiken der Exklusion zu rechtfertigen versucht. Neben der Aberkennung des gleichen sozialen Status als Bürgerinnen und Bürger verweigern manche Formen von Hassrede die Anerkennung des gleichen Status der Targets *als Menschen*. Somit bedeutet Hassrede die Verletzung von fundamentalen Ansprüchen, die allen Bürgerinnen und Bürgern – beziehungsweise allen Menschen – zustehen. Hassrede zu kontern ist daher nicht nur eine Frage der Hilfeleistung. Es ist eine Frage der Gerechtigkeit.

Aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive sind unterschiedliche Interpretationen der individuellen Forderung nach Gegenrede denkbar. Zwei sollen hier angerissen werden. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit Thomas Pogges Arbeit zu Armut und Menschenrechten weist Rowan Cruft auf die Existenz vorbeugender Pflichten (*precautionary duties*) hin, die sich aus negativen Rechten ableiten lassen (Cruft 2005). Negative Rechte lassen sich definitionsgemäß unter dem Recht subsumieren, nicht beeinträchtigt zu werden. Sie schließen das Recht, nicht angegriffen zu werden sowie das Recht auf freien Ausdruck und Bewegung mit ein: „negative rights are taken to include the right not to be assaulted and the rights to freedom of speech and movement“ (Cruft 2005, 30). Es wird hier vorgeschlagen, die durch Hassrede zugefügten und potentiell verursachten Schäden in den Bereich der Verletzung von negativen Rechten aufzunehmen.

Laut Cruft lassen sich aus negativen Rechten nicht nur negative Pflichten – also Pflichten, andere nicht zu beeinträchtigen¹⁹ – ableiten, sondern eben auch Pflichten der Vorbeugung. Interessant in Bezug auf Hassrede ist, dass Pflichten der Vorbeugung auch die Forderung beinhalten, die Handlungen anderer Akteurinnen beziehungsweise deren Wirkung, zu verhindern, wenn diese die negativen Rechte von Dritten verletzen. Cruft nennt diese Pflichten „other directed precautionary duties“. Eine derartige Pflicht „is a duty to take precautionary action aimed at ensuring that *other people* are not likely to violate rights“²⁰ (Cruft 2005, 32). Als Beispiel führt er die Pflicht an, für eine antifaschistische Partei zu stimmen, um zu verhindern, dass innerhalb einer faschistischen Regierung andere Handelnde die Rechte von Dritten verletzen.

Obgleich Cruft diese Pflicht und ihre Grenzen nicht im Detail darlegt, weil sein Fokus anderswo liegt, lässt sich aus diesem Beispiel eine Pflicht zur Vorbeugung umreißen, die zu gängigen, durchaus zumutbaren individuellen Handlungen auffordert (hier: das Wählen). Zugleich zielt die Pflicht darauf, schädigende Handlungen von Dritten nicht durch Zensur oder Gewalt, sondern dadurch zu verhindern, dass zu einem für Rechtsverletzungen ungünstigen sozio-politischen Terrain beigetragen wird. Aufgrund dieser Merkmale erweist sich Crufts Idee einer Pflicht zur Vorbeugung von Grundrechtsverletzungen, die die Handlungen von Dritten miteinbezieht, als normative Basis für die individuelle Gegenredepflicht geeignet.

Während Crufts Ansatz den Akzent auf die Begriffe von Recht und Rechtsverletzung legt, lässt sich noch eine weitere, vielversprechende gerechtigkeitstheoretische Perspektive in der Vorstellung von Solidaritätspflichten in Kontexten sozio-politischer Ungerechtigkeit auffinden.

In seinem erhellenden Überblick über Begriff, Konzeptionen und Kontexte der Solidarität weist Reiner Forst auf deren vielschichtige Rolle innerhalb politischer Kontexte hin (Forst 2021). Lässt sich Solidarität in anderen Kontexten und Entwürfen als praktische Haltung beziehungsweise als Tugend (Forst 2021, 3, 5) bezeichnen, wird sie in Bezug auf politische Kontexte der Ungerechtigkeit als Pflicht definiert (Forst 2021, 12). Forst un-

19 Hierbei weist er richtigerweise auf die doppelte Unterscheidung zwischen nicht-beeinträchtigen versus fördern, beziehungsweise tun versus unterlassen hin, die der Definition von negativen und positiven Pflichten zugrunde liegen kann. Cruft 2005, 30–31.

20 Hervorhebung im Original.

terstreicht die Abhängigkeit des moralischen Wertes von Solidarität von anderen, kontextabhängig unterschiedlichen, normativen Prinzipien. Im Kontext von sozio-politischer Ungerechtigkeit ist Solidarität an das Prinzip der Gerechtigkeit gekoppelt, das auf dem Grundrecht eines gleichen normativen Status aller einer normativen Ordnung Unterworfenen beruht: „Solidarity in contexts of (in-)justice is a duty based on the basic right of persons to be respected as equal normative authorities in normative orders in which they are subjected“ (ebd.). Solidaritätspflichten in Kontexten sozio-politischer Ungerechtigkeit können zwar auf der Zusammengehörigkeit in einer politischen Gemeinschaft fußen, sie können aber auch aus dem Verfolgen des gemeinsamen Ziels, eine gerechte Ordnung zu erschaffen oder wiederherzustellen, entstehen. Eine derartige Form der Solidarität, die weder auf einer Gruppenzugehörigkeit, noch auf einer gemeinsamen Erfahrung, sondern auf dem Verfolgen eines gemeinsamen politischen Ziels basiert, ist auch von Klaus Rippe und von Lawrence Blum, obgleich mit unterschiedlichen Auffassungen, aufgespürt worden. Unter dem Label „project-related solidarity“ (Rippe 1998, 357) beziehungsweise „political solidarity“ (Blum 2007, 62) befassen sich beide Autoren mit dieser besonderen Form der Solidarität, die aus dem gemeinsamen Ziel entsteht, menschengemachte Missstände und Ungerechtigkeit zu kontern.²¹

Der auf Solidarität und Gerechtigkeit orientierte Ansatz liefert einen schlüssigen normativen Rahmen für die Interpretation der individuellen Forderung nach Gegenrede. Zuerst einmal spielt Solidarität im Kontext der Dynamik von Hassrede und Gegenrede eine wichtige Rolle. Die durch Hassrede ausgedrückte Herabsetzung auf Basis von Gruppenmerkmalen speist sich oft aus einem durch Trennung und Abgrenzung, Inklusion und Exklusion geprägten Gesellschaftsbild, in dem Solidarität, hier verstanden als das Zusammenhalten gegenüber dem Anderen, grundsätzlich aufgewertet wird. Hierin zeigt sich beispielhaft die von Forst erwähnte Eigenschaft von Solidarität, ihre normative Qualität aus weiteren, unabhängigen normativen Prinzipien herzuleiten. Solidarität kann moralisch unvertretbaren Zwecken dienen, oder unter dem Ziel einer gerechten Gesellschaft zur Handlung (und Rede) auffordern.

Darüber hinaus lässt sich die individuelle moralische Forderung, Hassrede durch Rede zu kontern, als ein Gebot der Gerechtigkeit sinnvoll rekon-

21 Etwas anders dekliniert ist Andrea Sangiovannis Auffassung von Solidarität als kollektive Handlung. (Sangiovanni 2015).

struieren, weil Hassrede unter anderem die Aberkennung des sozialen und politischen Status, welcher Bürgerinnen zusteht, ausdrückt. Aus dieser Perspektive ist Gegenrede ein Weg, Gerechtigkeit wieder herzustellen. Dieses Gebot ist auch auf Formen von Hassrede übertragbar, bei denen den Targets nicht ihr sozio-politischer Status, sondern ihr Wert *qua Menschen* abgesprochen wird. Öffentliche Narrative der Entmenschlichung, die die westliche (Kultur-)Geschichte und Gegenwart prägen, sind *per se* Unrecht, weil sie die gemeinsame Menschlichkeit aberkennen und darüber hinaus die gemeinsame Zugehörigkeit zu einer, wenn auch globalen, normativen Ordnung.

Diese Auffassung der Forderung nach Gegenrede lässt sich sowohl auf die episodische, als auch auf die kollektive Ebene von Hassrede anwenden. Bezogen auf die aggregativ-diskursive Ebene wurde oben vorgeschlagen, die Gegenredepflicht als eine unvollkommene Pflicht aufzufassen. Aus der Perspektive einer an Solidarität und Gerechtigkeit orientierten Gegenredepflicht, ließe sich nun das gebotene Ziel als das Lenken des öffentlichen Diskurses in eine Richtung, die mit einer gerechten demokratischen Gesellschaft kompatibel ist und den ebenbürtigen Status aller Beteiligten anerkennt, genauer beschreiben. In einer Zeit, in der öffentliche Hassrede rege zunimmt, gebietet sich der individuelle Beitrag zu den Konterbemühungen mit besonderer Dringlichkeit. Corey Brettschneiders Position schildernd, schreibt Corrado Fumagalli: „When hateful viewpoints become particularly vocal in the public sphere, the commitment to free and equal citizenship translates into an obligation to attempt to change public opinion and speak out against hate groups“ (Fumagalli 2021, 1024).²²

Man könnte einwenden, dass Hassrede zwar Aberkennung des menschlichen und sozio-politischen Status der Targets *ausdrückt*, dass dadurch deren Status allerdings *faktisch* unberührt bleibt. Dieser Einwand wird oft als Argument gegen mögliche gesetzliche Einschränkungen der öffentlichen Rede vorgebracht und zielt auf eine scharfe Trennung zwischen Rede und Handlung: nur letztere wäre in der Lage, politische Schäden hervorzubringen. Angesichts der umfangreichen aktuellen Forschung über politische Propaganda, über strukturelle Ungerechtigkeit, Rassismus und

22 Fumagalli selbst beschreibt die Situationen, in denen sich Gegenrede gebietet, als unmittelbar gefährlich: „when there are too many intolerant citizens, there is an imminent danger“ (Fumagalli 2021, 1023). Das Kriterium der zeitlich unmittelbaren Gefahr halte ich für zu hochgesetzt, sowohl in Bezug auf strafrechtliche Maßnahmen (Donzelli 2020), und umso mehr als Bedingung für die Gegenredepflicht.

Diskriminierung erweist sich diese Einsicht allerdings als unhaltbar. Die genaue Wirkung von Hassrede ist zwar extrem kontextabhängig und lässt sich schwer im Voraus bestimmen; trotzdem ist es möglich, kausale Zusammenhänge zwischen gewissen kontextuellen Faktoren und typischen Folgen annähernd zu bestimmen.²³

Zudem gibt es noch eine weitere Möglichkeit, den Einwand, der eine strikte Trennung zwischen Rede und Handlung postuliert, zu widerlegen. Sprechakttheoretische Ansätze verweisen auf die performative Kraft der Sprache: Als Sprechakt kann eine Äußerung nicht lediglich einen Inhalt ausdrücken oder die Handlungen von Dritten beeinflussen, sondern selbst eine Handlung sein. Demnach ist Hassrede fähig, einen Schaden nicht nur (mit-) zu verursachen, sondern auch direkt zuzufügen. Dieser Ansatz lässt sich speziell auf Hassrede in interpersonellen, episodischen Kontexten anwenden.

Ein Verdienst des sprechakttheoretischen Ansatzes liegt in der Hervorhebung der Rolle des Publikums.²⁴ Die performative Kraft der Rede sowie ihre kausalen Folgen werden grundsätzlich von den Reaktionen, Handlungen und Unterlassungen des Publikums bedingt. So spielt die Dynamik von Rede, Gegenrede und Schweigen eine für die potentiell schädigende Wirkung von Hassrede fundamentale Rolle. Das bringt für den normativen Entwurf einer Pflicht zur Gegenrede eine zusätzliche Begründungsebene mit sich, die im Folgenden erkundet werden soll.

5. Schweigen und Komplizenschaft

Eingehend untersucht wird die interaktive Dimension von Hassrede in Studien, die aus den Ressourcen von *Critical Race Theory*, feministischer Theorie und Sprachphilosophie schöpfend, die Rolle der Sprache in der Bildung und Festigung systemischer Unterdrückung herausarbeiten. Dabei liegt der Fokus auf der Art und Weise, in welcher Rede ihre performative Kraft als Sprechakt entfaltet.

23 Susan Benesch's *Dangerous Speech Project* erforscht typische kontextuelle Faktoren, die schädigende Wirkung von Rede begünstigen können. Der Fokus liegt dabei auf Verhetzung zur Massengewalt. <https://dangerousspeech.org/>

24 Die Sprechakttheorie hat in vielerlei Hinsicht zur Forschung über Hassrede und Gegenrede beigetragen. Im Folgenden werde ich mich jedoch lediglich auf einige sprechakttheoretische Ansätze zur Rolle des Publikums, und insbesondere dessen Schweigens, konzentrieren. Dabei wird eine exhaustive Darstellung sprachphilosophischer Ansätze nicht angestrebt.

Als konzeptuelle Grundlage dient John Austins sprechakttheoretische Unterscheidung zwischen Lokution (dem Inhalt einer Äußerung), Illokution (dem, was der Sprecher mit der Äußerung tut, z.B. befehlen oder versprechen) und Perlokution (den vielfältigen kausalen Wirkungen der Äußerung). Vertreterinnen des sprechakttheoretischen Ansatzes argumentieren, dass bestimmte Formen der Sprache nicht nur schädigende perlokutionäre Wirkung, sondern auch eine performative illokutionäre Kraft innehaben. Gemäß diesen Positionen wären Pornographie, rassistische Äußerungen und Hassrede normative Sprechakte (*exercitives*): sie befehlen, gebieten oder erlauben.²⁵

Solche normative Kraft setzt die Erfüllung bestimmter Bedingungen (*felicity conditions*), vornehmlich der Autoritätsbedingung, voraus. Von besonderem Interesse ist hier die informelle Autorität, die eine Sprecherin oder eine Rede dank des Schweigens des Publikums erhält. Rae Langton und Ishani Maitra haben das sozial-relationale Phänomen der Autoritätsverleihung durch Schweigen im Hinblick auf diskriminierende Rede und Hassrede analysiert (Langton 2018; Maitra 2012).

Langton untersucht den Zusammenhang zwischen dem Schweigen des Publikums und der Autorität einer Sprecherin: diese kann in einer bestimmten Handlung Autorität erlangen, indem sie einfach annimmt, sie zu haben; wenn kein Einwand erhoben wird, kann die mutmaßliche Autorität faktisch werden.

Maitra vertieft diese Interpretation des Phänomens: Schweigen kann eine legitimierende Wirkung sowohl auf die Autorität der Sprecherin als auch auf den Inhalt der Rede haben. Diese Prozesse der Autoritätslegitimierung funktionieren auch, wenn sie vom Publikum nicht beabsichtigt sind, und selbst im Falle von Dissens, wenn dieser unausgesprochen bleibt.

Während Langton und Maitra das Augenmerk auf die informellen Prozesse der Autoritätsverleihung durch Unterlassung legen, argumentiert Mary Kate McGowan, dass diskriminierende Rede und Hassrede nicht notwendigerweise Autorität voraussetzen, um normative Kraft zu entfalten. Es

²⁵ Das sprechakttheoretische Modell bietet Vorteile: wenn man für die gesetzliche Einschränkung gewisser Ausdrucksformen plädiert, kann die Gleichsetzung der Rede mit einer Handlung mögliche Anhaltspunkte liefern (McGowan 2019, 187). Darüber hinaus würde die Auffassung von Hassrede als intrinsisch schädigend erlauben, die Schwierigkeiten des empirischen Beweises ihrer Folgen zu umgehen. Es bleibt offen, ob die durch Sprechakte hervorgerufenen Schäden im Grunde doch auch kausal sind.

gibt Kontexte, in denen Rede nicht durch Autorität, sondern durch Anpassung normgebend wird. McGowans Interesse gilt den meist unbemerkten, die Konversationsdynamik regelnden Automatismen der Anpassung (McGowan 2018; 2019). Auf David Lewis' Forschung aufbauend zeigt McGowan, dass sämtliche Konversationsbeiträge innerhalb des jeweiligen Gesprächs assimiliert, und so die Konversationsnormen automatisch verändert und justiert werden können. Damit ein Redebeitrag den Bereich dessen, was in einer Konversation als angemessen gilt, verändern kann, ist keine Autorität erforderlich. In der Tat erfolgen Änderungen der Gesprächsnormen routinemäßig und meist auf verdeckte, „schleichende“ Weise, die von Sprechenden und Publikum unbemerkt bleibt. Wenn das Publikum keinen Einwand erhebt, werden Änderungen automatisch in den jeweiligen Gesprächskontext integriert. Das gilt auch für ungerechte Vorannahmen und Assoziationen, wie zum Beispiel sexistische und diskriminierende Äußerungen, die, wenn sie nicht in Frage gestellt werden, die Zulässigkeitsnormen der Konversation ändern.

Die Idee, dass die normative Kraft von Hassrede begünstigender Bedingungen (Autorität oder stillschweigender Anpassung) bedarf,²⁶ suggeriert geradezu eine spezifische Konter-Strategie, die darauf abzielt, solche Bedingungen nicht verfügbar zu machen. Gemäß diesem Ansatz ist die primäre Funktion der Gegenrede, die unbemerkten Default-Prozesse der Autoritätslegitimierung und der Anpassung sichtbar zu machen, um sie zu unterminieren. Auch nicht-sprachliche Formen der Kommunikation könnten genügen, wie das Augen-Rollen beim Hören einer diskriminierenden Assoziation, um deren Assimilation im kommunikativen Kontext zu blockieren (Ayala und Vasilyeva 2016, 268). Eine solche Gegenredetaktik wird „blocking of presuppositions“ genannt (Langton 2018). Diese Auffassung von Gegenrede unterscheidet sich von Positionen, die auf die Vermittlung von Argumenten oder auf die öffentliche Verbreitung von Gegen-Narrativen setzen, um die Überzeugungen und Einstellungen der Sprecherinnen oder des Publikums zu ändern (Brettschneider 2012; Lepoutre 2014; Badano und Nuti 2018; Howard 2019; Lackey 2020). Die Sprechakttheoretikerinnen, um die es hier geht, schließen andere Formen und Funktionen von Gegenrede nicht aus; trotzdem heben sie die Bedeutung der Blocking-Taktik hervor, die primär

26 Diese Idee ist m.E. auch dann plausibel, wenn man die sprechakttheoretischen Voraussetzungen nicht teilt und stattdessen lediglich auf die kausalen Folgen von Rede fokussiert.

das Ziel hat, Aufmerksamkeit auf diskriminierende Inhalte zu lenken, um ihre stillschweigende Aufnahme in die Konversation zu verhindern.

Die sprechakttheoretische Analyse lässt die wichtige Rolle des Schweigens, verstanden als Unterlassung von Einwand, in Hassredekontexten prominent auftreten. Das kann auf der normativen Ebene wichtige Konsequenzen haben. In „Responsibility for Silence“ räumen Ayala und Vasilyeva ein: „Interlocutor’s silence is not an omission, but a positive contribution to the conversation“ (Ayala und Vasilyeva 2016, 265). Um das zu illustrieren, vergleichen sie ein Gespräch mit einem Tennisspiel, in dem die Spieler abwechselnd am Zug sind. Sowohl Sprech-Beiträge als auch Schweigen zählen demnach als aktive Züge und werden innerhalb des Konversationsspiels aufgenommen. Der Vergleich vermag allerdings nicht ganz zu überzeugen. Die Tennisspiel-Metapher scheint nur für bestimmte Arten des Gesprächs passend zu sein, bei denen die Teilnehmenden abwechselnd an der Reihe sind, wie bei einem Dialog oder einer Befragung. Für die in Bezug auf Hassrede relevanten Szenarien lässt sich das Publikum jedoch nicht ohne weiteres mit den Teilnehmenden an solchen Gesprächen vergleichen. Trotzdem kann das Tennisspiel-Modell in Hinblick auf Verantwortungsfragen in Hassredekontexten hilfreich sein. Es wird hier vorgeschlagen, das „am Zug sein“ im Sinne einer Verhaltenserwartung zu interpretieren, die in Hinblick auf Hassrede und ihrer Wirkung durchaus von normativer Bedeutung sein kann. Darauf komme ich noch zu sprechen.

Die normativen Implikationen des Schweigens gegenüber Unrecht werden zuweilen – mitunter auch als rhetorisches Mittel der politischen Rede – durch den Begriff der Komplizenschaft bezeichnet. In Bezug auf die Wirkung des Schweigens angesichts einer rassistischen Äußerung in einem U-Bahn-Wagen schreibt Maitra: „then it seems to follow that the other passengers have some moral obligation to speak up. To put the point in other (and stronger) terms, if I am right about licensing here, then in staying silent the other passengers are, to some extent, *complicit* in what the hate speaker does.“²⁷ (Maitra 2009, 116). Der Begriff wird von Maitra allerdings nicht ausgearbeitet. Es lohnt sich, den Gedanken der Komplizenschaft durch Schweigen genauer zu betrachten: erstens, weil er in der Hassrede-Literatur hin

27 Hervorhebung im Original. Obwohl Maitra *licensing* nicht präzise definiert, scheint die Bedeutung des Begriffes zwischen Zulassen und Legitimieren zu liegen.

und wieder zum Vorschein kommt, und zweitens, weil er für die Begründung einer Pflicht zur Gegenrede von Bedeutung sein dürfte.

Wird der Begriff *complicity* im Strafrecht und in der Rechtsphilosophie analytisch und präzise definiert, ist der Terminus in der Alltagssprache mit einer Fülle an Bedeutungen und intuitiven Assoziationen überladen. Neuerdings wird *complicity* auch in der Moralphilosophie in den unterschiedlichsten Kontexten verwendet, wobei die Konturen des Begriffes nicht immer an Schärfe zu gewinnen scheinen.

Während eine eingehende Analyse von Komplizenschaft hier außen vor bleiben muss, lassen sich zwei Deutungen des Begriffes herausstellen, die in Bezug auf das Verhältnis zwischen Schweigen und Hassrede hilfreich sein können. Erstens, kann man Komplizenschaft als eine positive innere Einstellung gegenüber Hassrede oder als Solidarität mit der Sprecherin begreifen. Das Verhältnis zwischen Schweigen und Komplizenschaft wäre demnach expressiver Natur: Schweigen würde eine positive Haltung gegenüber Hassrede ausdrücken. Das impliziert keineswegs, dass eine solche positive Einstellung tatsächlich vorhanden ist. Schweigen kann eine innerliche Komplizenschaft mit Hassrede vermitteln, auch wenn das nicht der Fall ist. Es sollte demnach zwischen Absicht und Wirkung des Schweigens unterschieden werden. Darüber hinaus kann Schweigen auch als eine Taktik des Widersprechens absichtlich eingesetzt oder als solche interpretiert werden – ein wichtiger Aspekt, der hier nicht weiterverfolgt werden kann.

Gemäß dieser Auffassung hat auch Gegenrede in erster Linie eine expressive Funktion, und zwar eine absichtliche, nämlich die eigene Stellungnahme gegen Unrecht auszudrücken. Klar zu machen, auf welcher Seite man steht, ist moralisch wichtig. Es ist nicht nur für das eigene Selbstbild von Bedeutung, sondern schlägt sich auf das soziale Umfeld und auf die Wirkung von Hassrede nieder. Hat man einen hohen sozialen Status oder politischen Machtspielraum, wird der Ausdruck der eigenen Haltung gegenüber Unrecht ein besonders dringliches Gebot. In diesem expressiven Sinne wird der Begriff *complicity* auch von Corey Brettschneider verwendet bei seiner Begründung der staatlichen Pflicht zur Gegenrede und unter ausdrücklicher Erwähnung der möglichen Diskrepanz zwischen tatsächlicher Haltung und deren Wahrnehmung: „The problem of complicity arises because the state’s protection of free speech rights *might be confused* with its condoning the hateful messages that are expressed using those rights.“ (Brettschneider 2012, 109).²⁸

28 Hervorhebung von mir.

Es gibt aber eine zweite Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Schweigen und Komplizenschaft zu definieren. In diesem Fall bezeichnet Komplizenschaft nicht eine moralisch verwerfliche *Haltung*, sondern die Verantwortung für moralisch verwerfliche *Handlungsfolgen*. Nach dieser Auffassung hat Schweigen das Potential, die durch Hassrede bewirkten Schäden zu verstärken. Dieses Verständnis rückt den Komplizenschaft-Begriff in die Nähe seiner robusten, strafrechtlich wie moralisch verankerten verantwortungsbezogenen Valenz. Komplizenschaft ist eine Form der Verantwortung für die Unterstützung von schädigenden Handlungen, die von Dritten ausgeführt werden.

In der Regel wird Verantwortung aus Komplizenschaft als eine rückblickende Form der Schuldzuschreibung konzipiert, die die Erfüllung kausaler, intentionaler und epistemischer Bedingungen erfordert. Diese Auffassung wäre allerdings in Bezug auf Schweigen in Hassrede-Kontexten wenig hilfreich. Meistens ist das schweigende Publikum nicht nur mit dem Angriff nicht einverstanden, sondern sich nicht mal über die Folgen des eigenen Schweigens im Klaren – die übrigens grundsätzlich potentieller Natur sind.²⁹

Sinnvoller erscheint eine Verwendung des Begriffes im Sinne prospektiver Verantwortung, die die Erfüllung sämtlicher oben genannten Bedingungen nicht erfordert. So ließe sich das Risiko, durch Schweigen Unrecht zu unterstützen *prima facie* als ein guter moralischer Grund darstellen, um die eigene Stimme zu erheben. Denn der entscheidende Punkt liegt bei der Gegenredepflicht nicht darin, jemanden rückblickend zur Rechenschaft zu ziehen, sondern zu einer informellen prospektiven Verantwortungsübernahme aufzufordern. Die Offenbarung der potentiellen Rolle des Schweigens in der Stärkung von hassredebedingten Schäden dürfte dafür grundlegend sein.

Trotzdem könnte man einwenden, dass der Begriff der Komplizenschaft durch Schweigen zu kurz greift, weil Schweigen eine bloße Unterlassung ist. Und es gilt als eine allgemeine Erkenntnis in der zeitgenössischen Moralphilosophie, dass Unterlassungen nur dann als kausal wirksam zu betrachten sind, wenn eine im Voraus festgelegte, meist rollengebundene Pflicht zum Handeln besteht.³⁰ Allerdings lässt sich anhand der Dynamik zwischen Hassrede und Schweigen exemplarisch zeigen, dass Unterlassungen sehr wohl kausale Wirkungen auch in Abwesenheit von Garanten- oder Rollenpflichten haben können, wie ich im Folgenden darlegen werde.

29 Siehe auch Brown 2019, 212–214.

30 Siehe beispielsweise Mieth 2012, 106–108.

In demokratischen Ordnungen ist Hassrede im öffentlichen Raum etwas, was an die Grenzen des akzeptierten Verhaltens stößt, die Aufmerksamkeit des Publikums anzieht und Verhaltenserwartungen aktiviert. In dieser Hinsicht ist Hassrede mit einem Gewaltangriff vergleichbar. Bei solchen Handlungen ist die Vorstellung, dass sich die Untätigkeit des Publikums nicht auf die Situation auswirkt und alles genau so läuft, als wäre kein Mensch da, unzutreffend. Vielmehr wird sich die Untätigkeit des Publikums auf die Hasssprecherin, auf die Targets und auf die weiteren Zeuginnen auswirken und zwar unabhängig davon, ob das Schweigen als zustimmende innere Haltung interpretiert wird oder nicht. Die Rolle von Verhaltenserwartungen – oben im Zusammenhang mit der Tennisspiel-Metapher angedeutet – ist hierbei kaum zu überschätzen. Corinna Mieth schreibt: „wenn wir von Schädigen durch Unterlassungen sprechen wollen, dann scheint das nur dadurch plausibel, dass bestimmte Handlungserwartungen stärker oder schwächer normativ aufgeladen sind. Wir interpretieren, so meine Vermutung, die Verantwortung für den Schaden von da her“ (Mieth 2012, 108). Ich glaube, dass Mieth recht hat. Allerdings denke ich, dass Handlungserwartungen nicht nur unsere Interpretation der Verantwortung, sondern auch tatsächlich das Geschehen beeinflussen können. Das trifft bei Fällen von physischer Gewalt, sowie von Hassrede vor Publikum zu. Handlungserwartungen können beispielsweise folgende, die Schäden von Hassrede verstärkende Wirkungen haben: Die Hasssprecherin kann Schweigen als Akzeptanz deuten und sich dadurch bestätigt fühlen. Oder sie kann Indifferenz herauslesen, was ihr offenbart, dass ihr Angriff nicht verhindert wird. Oder sie kann Schweigen als Angst deuten und Machtgefühle daraus schöpfen. Bei all diesen Optionen wird die Motivation der Sprecherin durch Schweigen des Publikums verstärkt.

Zudem kann Schweigen von den Zeuginnen als Standardantwort angesichts von Hassrede registriert werden, was die eigene Initiative zur Gegenrede eindämmen und ferner zur Normalisierung von Hassrede im öffentlichen Raum führen kann.³¹ Darüber hinaus sind schwerwiegende Folgen für die Targets von Hassrede denkbar. Unabhängig davon, ob das Schweigen der Anwesenden als Zustimmung, Indifferenz oder Einschüchterung interpretiert wird, führt es den Targets eine Tatsache vor Augen: angesichts eines Hassredeangriffes können sie nicht auf ihre Mitmenschen zählen.³²

31 Siehe auch Ayala & Vasilyeva 2016.

32 Selbstverständlich kann Schweigen auch ganz anders, z. B. als Entsetzen, rezipiert werden, wie eine anonyme begutachtende Person anmerkte. In diesem

Diese Erkenntnisse integrieren die sprechakttheoretischen Einsichten zur Rolle des Schweigens als Garant von Autorität und Anpassung innerhalb von Gesprächen; sie illustrieren, dass Unterlassungen sich sehr wohl kausal auswirken können, spezifisch auf die emotionale, kognitive und motivationale Ebene der Anwesenden. So kann Schweigen die mit Hassrede einhergehenden Schäden verstärken und vervielfältigen.

Das hat normative Implikationen. Denn es zeigt sich, dass man angesichts von Unrecht nicht immer über eine dreifache Handlungsoption verfügt: absichtliche Unterstützung, Widerspruch oder Neutralität. Zuweilen sind Unrechtslagen so gestaltet, dass tatsächlich nur zwei Optionen offenstehen: entweder das Unrecht zu kontern oder es (wenn auch wider Willen) zu fördern. Das Risiko, ungewollt zum unterstützenden Komplizen in Hassrede zu werden und das negative Recht auf Nicht-Schädigung zu verletzen, kann einen zusätzlichen, einschlägigen Grund liefern, die eigene Stimme gegen das Unrecht von Hassrede zu erheben.

Obgleich das Argument der möglichen Förderung von Unrecht durch Schweigen es nicht vermag, eine universell gültige Verpflichtung zur Gegenrede zu begründen, offenbart es doch ein, für Fälle von Gewalt- und Hassredeangriffe in der Öffentlichkeit charakteristisches Phänomen, dessen normative Implikationen ernsthaft zu berücksichtigen sind.

An dieser Stelle wird die oben erwähnte Differenzierung des Publikums in Targets und Zuhörerinnen relevant (Abschnitt 1). Betreffen die normativen Gründe für Gegenrede das Publikum im Allgemeinen, so soll dabei berücksichtigt werden, dass Risiken, Kosten und tatsächlich vorhandene Handlungsoptionen bei Targets und Zuhörerinnen meist ungleichmäßig verteilt sind. Targets können bei ihrer Bereitschaft zur Reaktion auf Hassrede in vielerlei Weise beeinträchtigt oder gar gehindert werden – denkt man an das „silencing“ Argument, nach dem Hassrede sowohl die Fähigkeit der Targets, die eigene Stimme zu erheben, als auch ihre Glaubwürdigkeit, belastet (Langton 1993; McGowan 2017; West 2017). Diese Unterschiede spiegeln sich in der normativen Kraft der Gegenredepflicht für Zuhörerinnen und Targets wider, und können durchaus spezifische gute Gründe für die Unterlassung von Gegenrede seitens der Targets bilden. Das bedeutet allerdings nicht, dass die normativen Gründe zur Gegenrede für Targets nicht gültig wären. Das zu behaupten würde zu einem Verständnis von Gegenrede

Aufsatz wird jedoch auf die möglichen Wirkungen des Schweigens fokussiert, die die Schäden von Hassrede verstärken können.

als advokatorische Pflicht führen, die nur die Zeuginnen betrifft. Das könnte die unerwünschte Folge haben, die Stimmen der Targets in den Hintergrund treten zu lassen und ihnen ihre eventuelle Bereitschaft, sich eigenständig gegen Unrecht zu engagieren, abzuerkennen. So kann beispielsweise Gegenrede, die ausdrücklich die Targets von Hassrede in Schutz nimmt und stellvertretend für sie spricht, zuweilen ungewollt in einen paternalistischen Gestus umschlagen.

Darüber hinaus soll berücksichtigt werden, dass Gegenrede gegebenenfalls uneffektiv oder gar kontraproduktiv sein kann, und zwar in größerem Maß als es bei anderen Formen des Engagements gegen Unrecht der Fall ist – weil Phänomene, die mit Rede und ihrer Wirkung einhergehen, extrem komplex sind und die Meinungen, das Wissen und das Gemüt von Menschen betreffen.

Beispielsweise zählt die Praxis des Online-Shaming als eine besonders problematische Form von Gegenrede, die auf die – durch die digitale Vervielfältigung enorm verstärkte – Bestrafung der Sprecherin abzielt. Abgesehen von moralisch problematischen Aspekten, die die Motivation der Bestrafenden betreffen können (*moral grandstanding*), sind die Folgen eines beinahe grenzenlosen digitalen Anprangerens besorgniserregend. Denn dadurch kann Individuen erheblicher Schaden zugefügt werden, der in keinem Verhältnis zu deren angeblicher Schuld steht. Gegenrede kann zu herber Zensur werden. Sie ist nicht immer geboten und auch nicht immer legitim.

6. Fazit

An jüngste Beiträge zur Normativität der Gegenrede anknüpfend nahm sich dieser Aufsatz vor, eine *prima facie* individuelle Pflicht, Hassrede durch Rede zu kontern, zu begründen. Es wurde gezeigt, dass die Konstruktion einer individuellen Forderung nach Gegenrede in Anlehnung an das Modell der Rettungs- und Hilfspflichten nicht angemessen ist. Erstens, weil eine solche Perspektive die Natur der durch Hassrede zugefügten Schäden verkennt: Anders als bei Unfällen und Naturkatastrophen, handelt es sich bei Hassredeangriffen um menschengemachte Schäden, die aus der Aberkennung des ebenbürtigen sozio-politischen Status der Targets entstehen. Hassrede durch Gegenrede zu kontern ist daher nicht eine Frage der Hilfeleistung, sondern eine Frage der Gerechtigkeit. Hierbei wurde vorgeschlagen, die individuelle Forderung nach Gegenrede in der Solidaritätspflicht, sozio-politische Ungerechtigkeit zu kontern, zu begründen.

Zweitens, erkennt das Modell der Rettungs- und Hilfspflichten die spezifische relationale Dynamik bei Fällen öffentlicher Hassrede, und insbesondere die potentiellen Wirkungen des Schweigens des Publikums auf das Geschehen. Hierbei wurde der Begriff der Komplizenschaft durch Schweigen, der in der Literatur über Hassrede hin und wieder zum Vorschein kommt, genauer unter die Lupe genommen. Es zeigt sich, dass bei Hassredeangriffen das Wechselspiel von Verhaltenserwartungen, Handlungen und Unterlassungen aller Anwesenden Einfluss auf die Entwicklung des Hassdiskurses, auf seine Rezeption seitens aller Beteiligten sowie auf seine potentiell schädigenden Folgen haben kann. Die Möglichkeit, hassredebedingte Schäden durch Schweigen ungewollt zu fördern kann einen zusätzlichen, einschlägigen Grund für Gegenrede liefern.

Beide Begründungen – Solidarität gegen Ungerechtigkeit und Komplizenschaft durch Schweigen – stellen die relationalen Aspekte und die politische Bedeutung von Hass- und Gegenrede in den Vordergrund. Sie erkennen, dass Gegenrede keine Hilfshandlung, sondern die Teilnahme an einem relationalen Prozess darstellt, in dem soziokulturelle Werte und Praktiken dynamisch verhandelt werden.

Literatur

- Albertzart, Maïke. 2015. „Der Vorrang des Pflichtbegriffs in Kollektiven Kontexten“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2(2), 87–120.
- Austin, John. 1962. „*How to do Things with Words*“. Cambridge, Harvard University Press.
- Ayala, Saray/Vasilyeva, Nadya. 2016. „Responsibility for Silence“. *Journal of Social Philosophy* 47(3), 256–272.
- Badano, Gabriele/Nuti, Alasia. 2018. „Under pressure: Political Liberalism, the Rise of Unreasonableness, and the Complexity of Containment“. *Journal of Political Philosophy* 26 (2), 145–168.
- Bauhn, Per. 2011. „The Extension and Limits of the Duty to Rescue“. *Public Reason* 3(1), 39–49.
- Beck, Valentin. 2013. „Wie stark sind positive Pflichten?“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61(5–6), 858–862.
- Benesch, Susan. 2013. „Dangerous Speech: A Proposal to Prevent Group Violence“. *Dangerous Speech Project*. <https://dangerousspeech.org/wp-content/uploads/2018/01/Dangerous-Speech-Guidelines-2013.pdf>
- Blum, Lawrence. 2004. „Stereotypes and Stereotyping: A Moral Analysis“. *Philosophical Papers* 33(3), 251–289.

- Blum, Lawrence. 2007. „Three Kinds of Race-Related Solidarity“. *Journal of Social Philosophy* 38 (1), 53–72.
- Breakey, Hugh. 2015. „Positive Duties and Human Rights: Challenges, Opportunities and Conceptual Necessities“. *Political Studies* 63, 1198–1215.
- Brettschneider, Corey. 2012. *„When the State Speaks, What Should I say? How Democracies Can Protect Expression and promote Equality“*. Princeton: Princeton University Press.
- Brettschneider, Corey. 2014. „Democratic Persuasion and Freedom of Speech: A Response to Four Critics and Two Allies“. *Brooklyn Law Review* 79(3), 1059–1089.
- Bromell, David. 2022. *„Regulating Free Speech in a Digital Age. Hate, Harm and the Limits of Censorship“*. Springer International Publishing.
- Brown, Alexander. 2019. „The Meaning of Silence in Cyberspace. The Authority Problem and Online Hate Speech“. In *Free Speech in the Digital Age*. Hg. von Susan J. Brison und Katharine Gelber. Oxford University Press.
- Clayton, Matthew & Stevens David. 2014. „When God commands disobedience: political liberalism and unreasonable religions“. *Res Publica* 20, 6–84.
- Cruft, Rowan. 2005. „Human Rights and Positive Duties“. *Ethics and International Affairs* 19(1), 29–37.
- Donzelli, Silvia. 2020. „Freie Rede, gefährliche Rede? Prävention von Gewaltanstiftung: Perspektiven innerhalb- und außerhalb des Strafrechts“. *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Beiheft 162, 129–141.
- Donzelli, Silvia. 2021. „Countering Harmful Speech Online. (In)effective Strategies and the Duty to Counterspeak“. *Phenomenology and Mind* 20, 76–87.
- Dressler, Joshua. 2000. „Some Brief Thoughts (Mostly Negative) About ‚Bad Samaritan‘ Laws“. *Santa Clara Law Review* 40, 971–989.
- Forst, Rainer. 2021. „Solidarity: Concept, Conceptions, and Contexts“. *Normative Orders Working Paper* 2. Goethe University Frankfurt/Main.
- Fumagalli, Corrado. 2021. „Counterspeech and ordinary Citizens: How? When?“ *Political Theory* 49(6), 1021–1047.
- Howard, Jeffrey. 2021. „Terror, Hate and the Demands of Counter-Speech“. *British Journal of Political Science*. 51(3), 924–939.
- Ignesky, Violetta. 2006. „Perfect and Imperfect Duties to Aid“. *Social Theory and Practice* 32, 439–466.
- Lackey, Jennifer. 2020. „The Duty to Object“. *Philosophy and Phenomenological Research* 101(1), 35–60.
- Langton, Rae. 2018. „Blocking as Counter-Speech“. In *New Work on Speech Acts*. Hg. von Daniel Fogal, Daniel F. Harris, Matt Moss, 144–164. Oxford University Press.
- Lepoutre, Maxime. 2019. „Can ‚More Speech‘ Counter Ignorant Speech?“ *Journal of Ethics and Social Philosophy* 16(2), 155–191.

- Lewis, David. 1979. „Scorekeeping in a Language Game“. *Journal of Philosophical Logic* 8(1), 339–359.
- Maitra, Ishani. 2012. „Subordinating Speech“. In: *Speech and Harm: Controversies Over Free Speech*, Hg. von Ishani Maitra, Mary Kathe McGowan, 94–120. Oxford: Oxford University Press.
- Matsuda, Mari, u. a. 1993. *Words that wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*. Boulder, CO: Westview Press.
- McGowan, Mary Kathe. 2017. „On multiple types of silencing“. In *Beyond Speech: Pornography and analytic feminist philosophy*. Hg. von Mari Mikkola, 39–58. Oxford: Oxford University Press.
- McGowan, Mary Kate. 2019. *Just Words: On Speech and Hidden Harm*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- McKinnon, Catharine. 1996. *Only Words*. Cambridge: MA Harvard University Press.
- Mieth, Corinna. 2012. *Positive Pflichten. Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutsproblem*. Berlin: De Gruyter.
- Parekh, Bhikhu. 2012. „Is There a Case for Banning Hate Speech?“ In *The Content and Context of Hate Speech*. Hg. von Michael Herz, Peter Molnar, 37–56. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rippe, Klaus Peter. 1998. „Diminishing Solidarity“. *Ethical Theory and Moral Practice* 1, 355–374.
- Sangiovanni, Andrea. 2015. „Solidarity as Joint Action“. *Journal of Applied Philosophy* 32(4), 340–359.
- Schiff, Damien. 2005. „Samaritans: Good, Bad and Ugly: A Comparative Law Analysis“. *Roger Williams University Law Review*, 11(1), 77–141.
- Schroeder, Andrew. 2013. „Imperfect Duties, Group Obligations, and Beneficence“. *Journal of Moral Philosophy* 11, 557–584.
- Sirsch, Jürgen. 2013. „Die Regulierung von Hassrede in liberalen Demokratien“. In *Hassrede/Hate Speech. Interdisziplinäre Beiträge zu einer aktuellen Diskussion*. Hg. von Jörg Meibauer. Gießen: Gießener Elektronische Bibliothek, 165–193.
- Stemmer, Peter. 2001. Der Begriff der moralischen Pflicht. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 49(6), 831–855.
- Webster, Charles. 2019. *How should Biblically-based Homophobic/Hate Speech be treated in South Africa, legally and socially?* University of Kwazulu-Natal.
- West, Caroline. 2017. „Freedom of Expression and Derogators Words“. In *A Companion to Applied Philosophy*. Hg. von Kasper Lippert-Rasmussen, Kimberly Brownlee, David Coady. NJ: John Wiley & Sons, 236–252.
- Wrenn, Chase. 2007. „Why there are no epistemic duties“. *Dialogue* 46, 115–136.

Dekoloniale Ethik und die Grenzen der Redefreiheit

Enrique Dussels Ethik der Befreiung und die Pflicht zur Kritik an materieller und diskursiver Ausgrenzung

Decolonial ethics and the limits of freedom of speech

Enrique Dussel's ethics of liberation and the obligation to critique material and discursive Exclusion

STEFAN KNAUSS, HALLE

Zusammenfassung: Der argentinische Philosoph Enrique Dussel ist im deutschen Sprachraum kaum noch präsent. Seine dekoloniale *Ethik der Befreiung* (Dussel 2000) widmet sich den von marginalisierten Gruppen gemachten Erfahrungen materieller und diskursiver Ausgrenzung. Der Subjekttypus des *ego clamo* bezeichnet einen ethisch relevanten „Hilfeschrei“ der seit dem europäischen Kolonialismus benachteiligten Menschen des globalen Südens. Dussels Ethik wird innerhalb der dekolonialen Theoriebildung um das Konzept der *Kolonialität der Macht* (span. *colonialidad del poder*) verortet, in ihrer Entstehung nachgezeichnet und auf aktuelle Fragestellungen der Toleranz, Pluralität und Meinungsfreiheit bezogen.

Wie Aníbal Quijano und Walter Dignolo geht auch Enrique Dussel von der Persistenz spezifischer Machtstrukturen aus, die sich während des europäischen Kolonialismus etabliert haben. Nach Quijano impliziert *Kolonialität der Macht* soziale Klassifizierungen durch Kategorien wie Rasse (span. *raza*) und Geschlecht, die aus einer eurozentrischen Perspektive formuliert (*Kolonialität des Wissens*) und im kolonialen Zeitalter global handlungsleitend gemacht wurden. *Dekolonialität* soll derartige „Muster der Macht“ (span. *patrón de poder*) historisch aufweisen und mit verschiedenen epistemischen Strategien dekonstruieren.

Dussels *Ethik der Befreiung* ist dabei auf die Dekolonialisierung von Subjektivität gerichtet. Sie fordert auf zur Übernahme der Perspektive materiell und diskursiv Benachteiligter. Die leibhaftige Präsenz vielfach ausgeschlossener Menschen begründet eine Pflicht zur Kritik an den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Sie

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



weist auf den blinden Fleck abstrakter, vom fiktiven Standpunkt der Allgemeinheit formulierter liberaler Gerechtigkeitsvorstellungen hin: Sie blenden identitätsbasierte Formen der Exklusion methodisch aus. Individuelle, aber nicht zugleich kontingent gemachte Erfahrungen der Diskriminierung aufgrund der Herkunft, der Hautfarbe oder des Geschlechts können von der Mehrheitskultur einer Gesellschaft oft nicht ausreichend nachvollzogen werden. Mit Dussel lässt sich begründen, dass wir dennoch verpflichtet sind, uns mit den teilweise unbekannten und manchmal auch unbequemen Perspektiven der Anderen auseinanderzusetzen. Ein solcher Prozess der Konfrontation muss dabei jedoch jederzeit frei von Hass und Gewalt bleiben. Das Recht auf Freiheit des Ausdrucks wird überstrapaziert, wenn es die Fortsetzung diskriminierender Reden und ausgrenzender gesellschaftlicher Praktiken bedeutet. Ihm stehen manifeste Unrechtserfahrungen von Minderheiten entgegen, die deren Würde verletzen.

Schlagwörter: Dekoloniale Ethik, Kritik, Redefreiheit

Abstract: The Argentine philosopher Enrique Dussel is hardly present in the German-speaking world. His decolonial ethics of liberation (Dussel 2000) is dedicated to the experiences of material and discursive exclusion made by marginalised groups. The subject type of the ego clamo denotes an ethically relevant “cry for help” by people of the global South who have been disadvantaged since European colonialism. Dussel’s ethics is located within decolonial theory around the concept of the coloniality of power (Spanish: *colonialidad del poder*), traced in its development and related to current questions of tolerance, plurality and freedom of opinion.

Like Aníbal Quijano and Walter Dignolo, Enrique Dussel assumes the persistence of specific power structures that were established during European colonialism. According to Quijano, coloniality of power implies social classifications through categories such as race (Spanish *raza*) and gender, which were formulated from a Eurocentric perspective (coloniality of knowledge) and became globally action-guiding in the colonial era (coloniality of knowledge). Decoloniality is supposed to show such “patterns of power” (Spanish *patrón de poder*) historically and to deconstruct them with different epistemic strategies.

Dussel’s ethics of liberation is thereby directed towards the decolonisation of subjectivity. It calls for the adoption of the perspective of the materially and discursively disadvantaged. The bodily presence of people who are often excluded justifies a duty to criticise the prevailing social conditions. It points to the blind spot of abstract liberal ideas of justice formulated from the fictitious standpoint of the generality: they methodically fade out identity-based forms of exclusion. Individual, but at the same time not contingent experiences of discrimination based on origin, skin colour or gender can often not be sufficiently comprehended by the majority culture of a society. With Dussel, it can be argued that we are nevertheless obliged to confront the

sometimes unknown and sometimes uncomfortable perspectives of others. However, such a process of confrontation must remain free of hatred and violence at all times. The right to freedom of expression is overstretched when it means the continuation of discriminatory speech and exclusionary social practices. It is countered by manifest experiences of injustice by minorities that are violated in their dignity.

Keywords: decolonial ethics, criticism, freedom of speech

„Ich möchte dazu ermutigen, auch zukünftig die Welt immer auch mit den Augen des anderen zu sehen, also auch die manchmal unbequemen und gegensätzlichen Perspektiven des Gegenübers wahrzunehmen“ (Merkel 2021).

Einleitung

Der folgende Text ist eine themenzentrierte Einführung in den dekolonialen Ansatz des lateinamerikanischen Denkers Enrique Dussel. Seine im deutschen Sprachraum inzwischen fast vergessene *Ethik der Befreiung* (Dussel 2000) soll erinnert werden, um ihn für systematische Fragestellung nach den Grenzen der Redefreiheit fruchtbar zu machen. Mit Enrique Dussel wird die Forderung begründet, dass von gesellschaftlichen Minderheiten gemachte Erfahrungen des Nicht-Respektiert-Werdens essentielle Bestandteile demokratischer Willensbildung sind. Sie müssen selbst – und gerade dann – thematisiert werden, wenn sie nicht ohnehin dem Selbstverständnis der sich im Wandel befindenden Mehrheit befinden. Ihre legitimen Grenzen finden die Apelle der Minderheiten, wenn sie Hass und Gewalt verwenden, nicht bereits dann, wenn sie das Selbstverständnis Einzelner herausfordern, die ihre möglicherweise diskriminierenden Äußerungen bis dato unwidersprochen zum Ausdruck bringen konnten. Die „Artikulation von Differenz“ (Knauß 2021a) kann so auf Momente der Schwäche und des Versagens der Gleichbehandlung hinweisen. Eine derartige Hermeneutik es Anderen nimmt ihren Ausgang von einem offen parteiischen Standpunkt Benachteiligter. Objektive Benachteiligung lässt sich geographisch und sozio-ökonomisch bestimmen. Subjektive Benachteiligung umfasst diskursiv erzeugte und gemeinschaftliche geteilte Semantiken mit ausschließender Wirkung. Objektive und subjektive Benachteiligung kann konstruktiv zur Kritik gesellschaftlicher Missstände verwendet werden (Knauß 2013).

Im ersten Abschnitt weise ich die Relevanz der Hermeneutik des Anderen für die deutsche Gegenwartsdebatte nach. Niemand weniger als die

ehemalige Bundeskanzlerin Angela Merkel hatte gefordert, „die Welt immer auch mit den Augen des anderen zu sehen, also auch die manchmal unbequemen und gegensätzlichen Perspektiven des Gegenübers wahrzunehmen“ (Merkel 2021). Nach einer Verortung Enrique Dussels innerhalb der lateinamerikanischen Schule dekolonialer Denker, verfolge ich die Genese seiner Hermeneutik des Anderen. Ich zeige, wie Dussel mit dem *ego cogito*, dem *ego conquirō* und dem *ego clamo* drei Subjekttypen aus der kolonial geprägten, europäisch-lateinamerikanischen Ideengeschichte herausarbeitet. Laut Dussel vernachlässigen die rationalistische Wissenschaftsbegründung von René Descartes (*ego cogito*) und die aggressive Eroberungspolitik der Europäer (*ego conquirō*) auf je eigene Weise das *ego clamo*, die klagende Stimme des Anderen. In der Auseinandersetzung mit der Sprachpragmatik beschreibt Dussel seine „Hermeneutik des Anderen“ als *Interpellation*, einen intervenierenden Appell, der seine Differenz zur Mehrheitsmeinung zum Ausdruck bringt und damit eine Öffnung diskursiver Praktiken einfordert.

1. Enrique Dussels dekolonialer Ansatz und seine sachliche Relevanz im deutschsprachigen Raum

In diesem Abschnitt verorte ich Enrique Dussels Denken innerhalb einer seit dem Ende der 1990er Jahre primär von lateinamerikanischen Denkern geführten Debatte des Konzepts *Kolonialität der Macht*. Der gewählte Zugang aktualisiert und ergänzt damit zugleich die Rezeption Enrique Dussels als Vertreter der sog. *Theologie der Befreiung* (Peter 1996) bzw. der *Philosophie und Ethik der Befreiung* (Schelkshorn 1997). Damit wird die kritische Ethik Enrique Dussels zugleich als essentieller Bestandteil einer international unter dem Stichwort der *Dekolonialisierung der Ethik* stattfindenden akademischen Bewegung gewürdigt (Allen & Mendieta 2022). Der dekoloniale Ansatz Enrique Dussels bietet eine strukturierte ideengeschichtliche Analyse und Kritik der mit dem Kolonialismus verbundenen Aspekte der europäischen Moderne. Dussel trägt damit wie Aníbal Quijano und Walter Dignolo zur Forschungsperspektive *Kolonialität der Macht* (*colonialidad del poder*) bei. Typisch für diesen Ansatz eine doppelte Zielstellung: Es handelt sich *erstens* um eine strukturierte Relektüre der europäischen Moderne, die sich systematisch mit der Geschichte des Kolonialismus beschäftigt sowie *zweitens* um ein praxisorientiertes Projekt der Befreiung von verbleibenden Strukturen kolonialer Machtausübung. ‚Kolonialität‘ wird dabei von ‚Kolonialismus‘ unterschieden: „Während ‚Kolonialismus‘ sich auf die spezifi-

schen historischen Perioden und Orte imperialer Herrschaft (z. B. spanisch, niederländisch, Briten, die USA seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts) bezieht, referiert ‚Kolonialität‘ auf die logische Struktur der kolonialen Herrschaft, der niederländischen, britischen und US-amerikanischen Kontrolle der atlantischen Wirtschaft und Politik [...]“ (Mignolo 2009, 7).

Zwar sei der Prozess der Dekolonisierung durch die Gründung souveräner Nationalstaaten abgeschlossen, dies habe aber nicht zur Dekolonialität geführt. Bestimmte Formen der kolonialen Machtausübung seien nach wie vor intakt. *Kolonialität der Macht* bezeichnet dabei 1) eine rassialisierende Sozialhierarchie (span. *raza*), die 2) auf der *Kolonialität des Wissens*, einer vom geopolitischen Interesse geprägten, eurozentrischen Perspektive beruhe, die als neutraler, universal gültiger Standpunkt verklärt werde, und 3) die *Kolonialität des Seins*, die für Benachteiligte die faktische materielle Schlechterstellung bedeute (Garbe 2013: 41f). Aus feministischer Perspektive wurde weiterhin die Analyskategorie *Kolonialität des Geschlechts* vorgeschlagen, da der durchsetzungsstarke, gebildete und weiße Entdecker und Eroberer auch einen Archetypus der Männlichkeit darstelle. Mit der *Kolonialität der Natur* lässt sich schließlich auf die Abwertung und Ausbeutung der Natur durch die europäischen Kolonisatoren hinweisen.

Dussel, Quijano und Mignolo sind die bekanntesten Vertreter dieses dekolonialen Ansatzes, so dass sie bisweilen als die „dekoloniale Dreifaltigkeit“ bezeichnet werden (Garbe 2013). Die Forschergruppe *Modernität und Kolonialität* (*modernidad/ colonialidad* (m/ c)) umfasste zwischen 1998 und 2012 aber mindestens 10 weitere Autoren. Im deutschen Sprachraum hat die Rezeption von Quijano mit dem Band *Kolonialität der Macht: Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis* (Quintero & Garbe 2013) begonnen. Seit 2016 liegt zudem eine Übersetzung von Quijanos *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika* (Quijano 2016). Mignolos *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität* (Mignolo 2012) erschien bereits 2012. Kemmers Befund, dass „die lateinamerikanische Debatte über dekoloniale Perspektiven im deutschsprachigen akademischen Kontext bisher nur unvollständig rezipiert wurde“ (Kemmer 2013, 19) gilt noch immer.

Der hier vorgestellte Enrique Dussel ist eine Ausnahme dar. Sein Werk wird seit den späten 1980er Jahren rezipiert. Die deutschen Übersetzungen folgen der Transformation der *Theologie der Befreiung* (span. *teología de la liberación*) zur *Ethik der Befreiung* (span. *ética de liberación*) bzw. *Philosophie der Befreiung* (span. *filosofía de la liberación*). Insbeson-

dere wurden die Werke *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika* (1988), *Philosophie der Befreiung* (1989) und *Prinzip Befreiung: kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik* (2000) ins Deutsche übertragen. Letzteres stellt eine gekürzte Fassung der monumentalen *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión* (1998) dar. Zum 500. Jahrestag der Überfahrt des Christopher Kolumbus wurde Enrique Dussel 1992 nach Frankfurt eingeladen, um die Vorlesung *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne* (Dussel 1993) zu halten. Als Inhaber der Albertus-Magnus-Professur (Köln) konnte Dussel 2010 ein weiteres Mal in Deutschland dozieren. Seine Kölner Vorlesungen wurden unter dem Namen *Der Gegendiskurs der Moderne* (2013) veröffentlicht.

Trotz deutscher Vorfahren und der wiederkehrenden, auch physischen Präsenz im deutschen Sprachraum werden Dussels *Überlegungen bislang nicht auf* gegenwärtig virulente Fragen im Umgang mit Alterität bezogen. Einer der Gründe dafür ist die nur schleppend einsetzende Auseinandersetzung mit den vielfältigen deutschen Beziehungen zum *Kolonialismus*. Dies führt noch immer zu dem Vorurteil, dekoloniales Denken sei hierzulande „kaum von Relevanz, da weder Deutschland noch Österreich [...] historisch zu den großen Kolonialmächten gehört haben“ (Varela & Dhawan 2020, 7). Angesichts der Fakten muss diese Auffassung erstaunen: Deutschland war 1914 nach Frankreich und Großbritannien das flächenmäßig größte Kolonialreich der Welt mit sog. „Schutzgebieten“ in den heutigen Staaten China, Burundi, Ruanda, Tansania, Namibia, Kamerun, Gabun, Republik Kongo, Zentralafrikanische Republik, Tschad, Nigeria, Togo, Ghana, Papua-Neuguinea sowie auf mehreren Inseln im Westpazifik und Mikronesien. Der von den deutschen Kolonialherren im damaligen Deutsch-Südwestafrika (heute Namibia) verübte Völkermord an den Herero und Nama (1904–1908) gilt in der Geschichtsschreibung als erster Genozid des 20. Jahrhunderts und kostete bis zu 100.000 Nama und Herero das Leben. Der deutsche Kolonialismus im Kaiserreich nahm auch entscheidende Elemente der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft vorweg. Dennoch ist der koloniale Ursprung der rassistischen Rechtfertigung und Einrichtung von Konzentrationslagern sowie die Durchführung ethnischer Säuberungen durch Truppen des Kaiserreichs der breiten Öffentlichkeit kaum bekannt. Eventuell kolonial geprägten Formen der Machtausübung und Wissensproduktion wird daher kaum Aufmerksamkeit geschenkt, obwohl sie von großer Relevanz für die demokratische Kultur der Bundesrepublik sind.

Die scheidende Kanzlerin der Bundesrepublik Deutschland, Angela Merkel warb während ihrer feierlichen Verabschiedung implizit für eine Heuristik der Alterität: „Unsere Demokratie lebt von der Fähigkeit zur kritischen Auseinandersetzung und zur Selbstkorrektur“ sagte sie. „Respekt“, „Solidarität und Vertrauen“ seien die Basis einer kontrovers zu führenden demokratischen Auseinandersetzung. Dabei forderte sie explizit dazu auf, „die Welt immer auch mit den Augen des anderen zu sehen“. Dabei seien auch die „unbequemen und gegensätzlichen Perspektiven des Gegenübers“ zu tolerieren. Lediglich wo „Hass und Gewalt“ als legitimes Mittel zur Durchsetzung eigener Interessen erachtet würden, müsse „unsere Toleranz als Demokratinnen und Demokraten ihre Grenze finden“ (Merkel 2021). Identitätsspezifische Erfahrungen des Nicht-Respektiert-Werdens können mit Diskriminierung, Ausgrenzung und Benachteiligung verbunden sein. Sie öffentlich zu thematisieren und zu kritisieren, aber auch als ungerechtfertigt zurückzuweisen kann überraschend, unbequem und herausfordernd sein. Demokratische „Selbstkorrektur“ wird wesentlich durch die Auseinandersetzung mit kritischen Stimmen ermöglicht. Formen der Artikulation von Differenz sind gewissermaßen das Salz in der Suppe demokratischer Öffentlichkeit. Die dekoloniale Theorie Enriques Dussels hierfür fruchtbar zu machen ist Thema dieses Aufsatzes.

2. Die drei Subjekttypen *ego conquiro*, *ego cogito* und *ego clamo*

„Für uns Lateinamerikaner, die wir Teil einer peripheren Kommunikationsgemeinschaft sind, stellt die Erfahrung des Ausgeschlossenenseins einen alltäglichen – und keinen künstlichen – Ausgangspunkt dar, d. h. sie ist ein a priori und kein a posteriori. Wir wollen den philosophischen Ort aufspüren, der für unsere Erfahrung von Elend, von Armut, von Un-Möglichkeiten an Argumentation, von Non-Kommunikation oder schlicht von Nicht-Teilnahme an der hegemonialen Kommunikationsgemeinschaft bedeutungsvoll ist“ (Dussel 1992, 106).

Enrique Dussels Philosophie lässt sich über seine Deutung dreier Philosophen erschließen: Ginés de Sepúlveda, René Descartes und Bartolomé de Las Casas. Dussel findet in deren Denken implizit oder explizite subjekttheoretische Annahmen, die für den kolonialen Kontext aufschlussreich sind. Die drei Subjekttypen *ego conquiro*, *ego cogito* und *ego clamo* lassen sich als

Darstellungen möglicher Verhaltensweisen im Kontakt zwischen Kulturen verstehen. Dussel bewertet die Möglichkeiten und Grenzen dieser drei Denk- und Handlungsparadigmen. Er lehnt das *ego conquiro* als Archetyp einer imperialistischen Unterwerfungspolitik ab. Das *ego cogito* hält er aufgrund seiner Selbstbezüglichkeit als Paradigma für einen Dialog zwischen Kulturen für ungeeignet. Das *ego clamo*, die Parteinahme für den Menschen in der Kolonie, ist für Dussel die aussichtsreichste subjekttheoretische Perspektive, um Forderungen der Gerechtigkeit Rechnung zu tragen. Das *ego clamo* wird dem Dominikanerpriester Bartolomé de Las Casas zugesprochen, der nach seiner anfänglichen geistig-intellektuellen und politisch-praktischen Unterstützung der spanischen Krone zu einem der schärfsten Kritiker kolonialer Gewalttaten wurde. Zwischen 1492 und 1536 verfasste Las Casas zahlreiche historische Abhandlungen über die spanische *Conquista*. Er trat dabei als bekehrter Augenzeuge kolonialer Unterwerfung auf und verteidigte die Rechte der Indios. Sein *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder* stellt eine der frühesten Kritiken des Völkermords an den Ureinwohner dar (Las Casas 1552).

Dussel greift die anklagende Rede des *ego clamo* auf und beabsichtigt seinerseits, den Menschen in der Kolonie eine Stimme zu geben. Damit soll ein systematischer Beitrag zur Philosophiegeschichte geleistet werden. Dussel geht davon aus, dass ein Überdenken der philosophischen Tradition und eine Kritik der Gerechtigkeitsvorstellungen aus der Sicht der Benachteiligten notwendig ist. Auf Basis einer geopolitischen Analyse philosophischer Positionen argumentiert er, dass Bestrebungen nach Neutralität und Objektivität stets die Verortung in einer konkreten Lebenswelt gegenübersteht. Mithin sei die unbemerkte Übernahme spezifischer, mit dem lokalen Kontext verbundener Vorannahmen wahrscheinlich. Diese lebensweltliche Situierung des Denkens werde innerhalb der Philosophie nicht immer ausreichend reflektiert. Folglich spielen für Dussel die materiellen Voraussetzungen und politischen Funktionen des Denkens immer wieder eine wichtige Rolle.

Teil seiner Arbeit ist dabei die Rückbindung des Freiheitskonzeptes an die Erfahrung der zwischenmenschlichen Begegnung. Hiernach verwirft Dussel eine individualistische Freiheitsvorstellung. Seine Reminiszenz an die „Freiheit der Alten“, die etwa Aristoteles unterstellte, als er den Menschen als politisches Lebewesen bezeichnete, führt den Philosophen aus Mendoza zu einer Kritik liberaler Gerechtigkeitstheorien. Die Vertragstheorie und die Diskursethik rechtfertigen einen Prozeduralismus unter Annahme einer idealen Diskursgemeinschaft. Dussel hält dem die reale Gemeinschaft der

Ausgeschlossenen entgegen. Ausgehend von der Erfahrung der faktischen Exklusion soll sich *bottom-up* eine Veränderung ungerechter Verhältnisse ergeben können. Mit dem Konzept der *Transmoderne* plädiert Dussel für eine überarbeitete Konzeption der Moderne, die systematisch um die kritischen Sichtweisen marginalisierter Kulturen erweitert wird. Dussel selbst hat sich innerhalb des akademischen Austauschs zwischen den Kulturen für die Transmoderne eingesetzt. Dazu gehört auch eine Weiterentwicklung des *ego clamo* in Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie.

In Reaktion auf die Diskursethik von Habermas und Apel ist Dussel Anfang der 1990er Jahre darum bemüht, seinen Ansatz der Befreiungsethik in den Worten der Transzendental-Pragmatik der Frankfurter Denker zu reformulieren.¹ Der sich entspinnde philosophische Dialog zwischen Dussel und den Vertretern der Frankfurter Schule war recht produktiv. So widmet etwa Apel eine Reihe von Schriften der Auseinandersetzung mit Dussel (Apel 1998). Die Modifikation, die Dussel an seiner eigenen Position vorgenommen hat, soll hier dargestellt werden. Dies geschieht vor allem in Abgrenzung zum diskurstheoretischen Programm. Dussel liefert mit dem Sprechakktyp der *Interpellation* eine Aktualisierung des *ego clamo*.

Dussel nimmt die Spannung zwischen der Diskursethik und seinem eigenen Projekt in erster Linie als eine Spannung zwischen den unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten wahr, die als Argumentationshorizont beider Philosophien betrachtet werden (Dussel 1998). Der Begriff des *Ethnozentrismus* funktioniert hierbei als möglicher Problemindikator und macht auf zwei Beziehungsmuster zu Fremdkulturen aufmerksam. Entweder 1) wird eine fremde kulturelle Identität ausschließlich nach dem Normensystem der eigenen Kultur beurteilt oder 2) die Fremdkultur wird als kritische Vergleichsgruppe angesehen, um Schwächen der eigenen Kultur zu reflektieren. Auf jeden Fall nötigt eine nicht-ethnozentrische Haltung dazu, die Grundfesten der eigenen Kultur in Frage zu stellen (Schelkshorn 1993, 220 f.).

Habermas entwirft sein Modell der Diskursethik für spätkapitalistische Rechtsstaaten und Dussel geht von der Situation der Armut in der ehemaligen Kolonie aus. Beide setzen damit sehr unterschiedliche Lebenswelten voraus und erheben sie – bewusst oder unbewusst – zum maßgeblichen Paradigma. Vielleicht muss man nicht so weit gehen und sagen, dass

1 Eine ausführliche Darstellung der Debatte liegt mit Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (1993): *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt, die Hermeneutische Herausforderung*, Aachen.) vor.

sowohl Befreiungsethiker als auch Diskursethiker in ihrer jeweils eigenen kulturellen Vorprägung gefangen sind – sonst würde der Austausch beider gar keinen Sinn ergeben – es wäre allerdings töricht, hier gänzlich den Entstehungs- und Anwendungskontext der Ethik aus dem Blick zu verlieren. Während die Diskursethik mit ihrer zumindest teilweisen Trennung von Genesis und Geltung eher noch glaubt, die lokalen und temporalen Spuren der Entstehung von Argumenten abschütteln zu können, so verweist die Befreiungsethik deutlich auf die unterschiedliche Lebenswirklichkeit als Ausgangspunkt philosophischer Theoriebildung.

Dussel sieht sich nun veranlasst, eine Kritik an der aus seiner Sicht „naiven, teilweise idealisierten Position“ der Diskursethik zu verfassen, da diese für eine Theorie des Dialogs zwischen Kulturen entweder realitätsfremd eine symmetrische Ausgangslage zwischen den Gesellschaften vorschlägt oder in eine Redeweise zurückfalle, die Andere als „primitive Kulturen“ beschreibt (Dussel 2010: 14). Für Dussel ist nun darum zu tun, auch im direkten akademischen Dialog den *locus of enunciation* (Mignolo 2012) mit Emphase zu bestimmen. Das Nadelöhr, durch das er dabei hindurch muss, lässt sich folgendermaßen beschreiben: Zwar nimmt er eine Sonderstellung lateinamerikanischer Sprecher:Innen in Anspruch, insofern deren Partizipation am globalen Diskurs im Schnitt schwieriger sein dürfte als beispielsweise für Europäer:Innen und Nordamerikaner:Innen. Andererseits möchte er diese unterstellte Asymmetrie in den diskursiven Teilhabemöglichkeiten auch nicht als eine koloniale Form der Inferiorität der Sprecher:Innen verstanden wissen.

Um diesen Umstand einer normativ bedeutsamen Differenz der Sprecher:Innenpositionen zu theoretisieren, greift Dussel die Figur des *ego clamo* auf. Historisch wurde diese bereits auf Las Casas zurückgeführt, der auf die Begegnung der Kulturen weder mit dem Anspruch auf Beherrschung bzw. Eroberung (*ego conquiro*) noch mit dem Versuch einer kulturunabhängigen Begründung von Wissensansprüchen (*ego cogito*) reagiert hatte. Anfang der 1990er versucht Dussel die Parteinahme mit den Sprecher:Innen der Peripherie in Anlehnung an die Sprechakt-Theorie zu interpretieren. Er bietet die eigentümliche Wortschöpfung der *Interpellation* als Verbindung von „Appellation“ und „Intervention“ an, um den diskursiven Status subalternen Sprecher:Innen zu erläutern. Das anklagende Moment des *ego clamo* wird dabei in dem appellativen Element aufgehoben. Der interventionistische Charakter der Interpellation veranschaulicht, dass diskursive Selbstverständlichkeiten durch exotische Stellungnahmen irritiert und heraus-

gefordert werden. Mit Interpellation ist ein Programm der intellektuellen, politischen und wirtschaftlichen Auto-Emanzipation benannt, das zugleich die theoretische Grundlegung einer Befreiung von kolonialen Herrschaftspraktiken darstellt. Um die Jahrtausendwende integriert Dussel diese Überlegungen in ein biozentrisches Paradigma der Ethik.

3. Materiale Ethik des Lebens

In der bislang letzten systematischen Darstellung seiner Ethik *Prinzip der Befreiung – Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik* (Dussel 2000) bezeichnet Dussel seinen Entwurf selbst als eine „Ethik des Lebens“ (Dussel 2000, 17). Er beabsichtigt damit, eine inhaltsbezogene und materiale Ethik vorzulegen. Eine Ethik in diesem Sinne unterscheidet sich von formalen oder deontologischen Konzeptionen, die keine inhaltliche Definition des Guten geben wollen. Von der Einsicht getragen, es könne kein inhaltlicher Konsens darüber gefunden werden, welche konkreten Güter von ausnahmslos allen Menschen angestrebt werden sollten, üben sich formale Ethikkonzeptionen in Enthaltsamkeit. Die Menschen sind verschieden und haben je nach Herkunft, Interessen und Neigungen, sehr unterschiedliche Vorstellungen davon, welche Dinge unerlässlich für die Realisierung eines guten menschlichen Lebens sind. Die Behauptung, eine materiale Ethik des Lebens sei möglich, setzt nun die Vorstellung voraus, die Sicherstellung gewisser Güter läge im Interesse aller Menschen. Bei aller Verschiedenheit der Umstände und Personen geht Dussel davon aus, dass alle Menschen das Interesse an ihrem Leben teilen. Dussels Theorie sieht also mit dem Konzept des Lebens einen inhaltlichen Minimalkonsens vor, der dem Bereich der Interessenunterschiede und der konkreten Ausgestaltung des jeweiligen Lebens noch vorgelagert ist.

Um den üblichen Vorwürfen zu entgehen, die hedonistischen und utilitaristischen Ethiken entgegengebracht werden, kann man Dussels Ethik des Lebens als eine Art Proto-Ethik lesen, die zunächst einmal auf die Minimalbedingungen des menschlichen Lebens oder – vielleicht sogar – des menschlichen Überlebens hinweist. Angesichts gravierender Versorgungsschwierigkeiten in vielen ehemaligen Kolonien, wo für breite Bevölkerungsschichten ein menschenwürdiges Überlebensminimum nicht erreicht wird, entwickelt Dussel eine outputorientierte Ethik.

Zugleich ist die von Dussel verfasste materiale Ethik der Befreiung damit auch eine Ethik der Würde, genauer gesagt, eine Ethik der „negierten

Würde des Lebens“ (Dussel 2000, 17). Mit diesem Zusatz wird klarer, was Dussels Theorie von der biologistischen und letztlich banalen Vorstellung, alle Lebewesen hätten ein Interesse an ihrem eigenen Überleben, unterscheidet. Dussel ist kein Konflikttheoretiker, à la Darwins „survival of the fittest“ oder Thomas Hobbes‘ „homo homini lupus“. Dussel ist ein Sozialtheoretiker, der Armut und Reichtum als von Menschen gemachte Erscheinungen vor Augen hat. Er erkennt, dass die Ungleichverteilung materieller und sozialer Güter auf dem Planeten unseren Gerechtigkeitsvorstellungen widerspricht. Er geht davon aus, dass der Vielzahl der Menschen, die unter der Armutsgrenze leben oder unter politischer Repression leiden, Unrecht getan wird, wenn politische und ökonomische Arrangements verhindern, dass ihre Versorgung einen menschlichen Mindeststandard erreicht. Massenarmut, Hunger und Kindersterblichkeit als strukturelle negative Externalitäten einer politischen und wirtschaftlichen Ordnung negieren dieser Auffassung nach unsere Vorstellungen von der Würde des Lebens². So betrachtet, lässt sich Dussels Ethik des Lebens als eine Institutionenkritik auffassen, die von einer basalen Verpflichtung ausgeht, „das konkrete menschliche Leben jedes einzelnen ethischen Subjektes einer Gemeinschaft zu produzieren, reproduzieren und weiterzuentwickeln“ (Dussel 2000, 17).

Wie im vorherigen Abschnitt dargestellt, findet Dussels Ethik ihren dramaturgischen Auftakt in Klage der Schlechtergestellten. Mit dem *ego clamo* adressiert er die Schattenseiten der imperialen Ausdehnung Europas vom Standpunkt der Eroberten. Ihre subalterne Existenz und deren diskursive Artikulation fasst er als ethischen Sprechakt der *Interpellation*. Doch wie ist diese bewusste Parteinahme mit dem Anspruch einer universalistischen Ethik vereinbar?

Eine Ethik, die die Interessen einer gesellschaftlichen Teilgruppe vertritt, scheint notwendig ihren Anspruch auf Allgemeinheit zu verlieren. Das Vertreten von Partikularinteressen widerstreitet aber dem universalistischen Ziel, die Gesellschaft nach Prinzipien einzurichten, die für alle Menschen gerecht sind. Ein weiterer Punkt lässt den Universalitätsanspruch fraglich erscheinen: Dussel scheut sich nicht davor, eine inhaltliche Definition des guten Lebens zu geben. Wir haben schon festgestellt, dass ethische Forma-

2 Thomas Pogge hat den Vorschlag gemacht, *Würde* mithilfe der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu verstehen. Würde sei als *Grundlage* etwas, das jeder Mensch besäße und liefere die Begründung dafür, dass Menschen respektvoll zu behandeln seien. Würde stelle im Gebrauch der Erklärung aber auch ein normatives *Ziel* gesellschaftlicher Entwicklung dar (Pogge 2011, 4).

listen an dieser Stelle einwenden, die menschlichen Vorstellungen des guten Lebens seien zu vielfältig, als dass deren Vereinheitlichung überhaupt möglich wäre. Darüber hinaus würde die politische Realisierung des Guten eine paternalistische Regierungsform erfordern und so den Entfaltungsspielraum der Einzelnen stark einschränken.

Trotz dieser möglichen Einwände gegen den Partikularismus der gesellschaftlichen Interessengruppe einerseits und den Dogmatismus des guten Lebens andererseits, erhebt Dussels Ethik aber Universalitätsanspruch. Ohne dies selbst weiter auszuführen, gründet seine Position letztlich in der unterstellten „absoluten Würde des menschlichen Lebens“ (Dussel 2000, 18). Die besondere Dignität des Humanen, die Dussel als universales Fundament voraussetzt, scheint ihm nicht eigens begründungsbedürftig zu sein. Ihm geht es vielmehr um die „Rechtfertigung des Kampfes der Opfer und der Unterdrückten“ (Dussel 2000, 18). So gelesen gleicht sein Unternehmen weniger einer Meta-Ethik denn einer Revolutionstheorie, da es konfliktive soziale Emanzipation für unabdingbar und erstrebenswert erachtet. Dussel bleibt uns die eigentliche Begründungsleistung schuldig, wenn er „Würde“ schlicht voraussetzt und sich im Weiteren auf die politischen Realisierungsmöglichkeiten dieses Konzeptes konzentriert.

So verstanden erscheint Dussels Ethik als eine philosophische Institutionenkritik, die die Bedingungen der Verwirklichung der Gerechtigkeitsvorstellungen skeptisch in den Blick nimmt. Das Konzept des menschlichen Lebens ist dabei eine Art praktisches Wahrheitskriterium, an dem sich die Güte ethischer Überzeugungen zu beweisen hat. In Analogie zum Geist-Materie-Dualismus der cartesianischen Philosophie – und vermutlich auch zum Basis-Überbau-Schema des marxischen Denkens – betrachtet Dussel das menschliche Leben als „Realitätsmodus des ethischen Subjektes“ (Dussel 2000, 19). Der Realitätsmodus scheint dabei einem Idealzustand menschlicher Subjektivität entgegengesetzt zu sein, den philosophische Theorien oft annehmen. Die idealisierende Betrachtungsweise ist notwendig, um Aussagen über das ethische Subjekt „an-sich“ treffen zu können. Sie entspringt einer Abstraktion von den konkreten Gegebenheiten des menschlichen Lebens. Dussel fasst hingegen mit dem Konzept des Lebens als Realitätsmodus die Verwirklichungsbedingungen der Ansprüche und Bedürfnisse ins Auge. Die Konditionen der Realisierung ethischer Absichten stellen seiner Ansicht nach keine bloß zufälligen Umstände dar. Sie seien vielmehr selbst theorierelevante Elemente innerhalb ethischer Konzeptionen. Die Realität menschlichen Daseins umgreift die theoretische Konzeption einer Ethik wie

eine Klammer von beiden Seiten, sie erweist sich sowohl als lebensweltlicher Ursprung als auch als Ort ihrer Verwirklichung. Die Wirklichkeit des menschlichen Lebens erachtet Dussel somit gleichermaßen als die vorgängige Bedingung und den letzten Prüfstein der Ethik.

„Der *Realitätsmodus* bestimmt so die rationale Ordnung und das Niveau der Bedürfnisse, Antriebe oder Wünsche [...]. Das menschliche Leben setzt Grenzen, es begründet die herrschende Werteordnung und hat eigene Bedürfnisse“ (Dussel 2000, 20). Dussel entwickelt damit ein Konzept weiter, das er bereits beim jungen Marx zu finden glaubt. Dussels Begriff des Lebens stellt neben den metaphysischen Implikationen des Substanzdualismus und dem politischen Ökonomismus marxscher Prägung auch auf die Überlegungen zur Leiblichkeit aus der Phänomenologie von Lévinas ab. Neben den unterschiedlichen Einflussfaktoren seiner Ethik des menschlichen Lebens, die Dussel bisweilen orthodox, bisweilen aber auch äußerst kreativ reflektiert, kommt es vor allem auf den kriteriellen Aspekt an, den er dem gelingenden und menschenwürdigen Vollzug des realen Lebens zubilligt.

Letztlich führt ihn das zu einer Kritik der liberalen Theorien der Diskursethik und der rawlschen Gerechtigkeitstheorie. Mit der Theorie des realen menschlichen Lebens in der Hinterhand konfrontiert Dussel jene Theorien in zwei Schritten: Zum Ersten kritisiert er, dass die normativen Prinzipien der Gerechtigkeit selbst mithilfe eines Abstraktionsverfahrens gewonnen werden. Die kontrafaktische Annahme eines Urzustandes bzw. einer herrschaftsfreien Deliberationsgemeinschaft hat Dussel zufolge empirische Defizite. Sie stellen schlicht ein Gedankenexperiment dar, das sich in der Realität nicht wiederfinden lässt. Dussel operiert daher in seiner eigenen Konzeption mit einer realen Kommunikationsgemeinschaft, die durch die „Opfer“ des Systems konstituiert wird. Im zweiten Schritt wird die faktische Verfassung der Kommunikationsgemeinschaft relevant, die gerade in der *faktischen Ungleichheit* dieser Menschen besteht. Die realiter bestehende Asymmetrie innerhalb der Kommunikationsgemeinschaften, die Dussel in seiner interkulturellen Perspektive vor Augen hat, werde gerade durch die *fiktive Gleichheit* der Verhandlungspartner, die etwa Rawls und Habermas voraussetzen, aus dem Blick gedrängt. (Dussel 2000, 55). Fiktive Gleichheit bleibt natürlich auch für Dussel der normative Fixpunkt ethischer Theorie. Als heuristischer Ausgangspunkt erscheint ihm jedoch faktische Ungleichheit ebenso relevant. Tatsächliche Defizite in der Realisierung von Würde sollten daher nicht methodisch ausgeblendet werden. Sie zu thematisieren ermöglicht sie differenziert zu beschreiben und sich mit ihnen auseinander zu setzen. Dies gilt insbesondere für von

der dekolonialen Theorie herausgestellten Quellen der Ungleichbehandlung, Herkunft, Hautfarbe und Geschlecht. Sie zunächst innerhalb der Philosophie, aber auch in der Öffentlichkeit zur Sprache zu bringen, ist ein Hauptanliegen von Enrique Dussel. Darin besteht die Pflicht zur Kritik an manifester materieller und diskursiver Ausgrenzung (Knauß 2013).

Schluss

Enrique Dussel erhebt in seinem Werk *Ética de la Liberación* den Anspruch, eine materiale Ethik zu begründen, die ihren normativen Ausgangspunkt in der Artikulation der systematisch Benachteiligten findet. Seine Ethik des guten Lebens versteht sich als Apell, die elementaren Interessen aller Menschen, insbesondere jedoch die der Armen, Hungernden und Ausgeschlossenen zu erfüllen. Die Realisierung menschlicher Würde ist das universalistische Fundament seiner Ethik, das ihm die Kritik an ethischen Konzeptionen und politischen sowie ökonomischen Institutionen erlaubt, die ihre ausgrenzenden Effekte nicht reflektieren können. Sie zu berücksichtigen ist notwendig für Gerechtigkeit in einem weiten Sinne. Dussels dekoloniale Theoriebildung geht dabei von der spezifischen kolonialen Erfahrung lateinamerikanischer Sprecher:Innen aus, kann aber auch gegenwärtige Abwägungen zwischen Meinungsfreiheit und einer Pflicht zur Kritik informieren. Die Subjektposition des *ego clamo* nimmt dabei bewusst den Interessensstandpunkt einer gesellschaftlichen Minderheit ein und verweist auf spezifische Marginalisierungs- und Exklusionserfahrungen, die vom Standpunkt der Allgemeinheit oder der demokratischen Mehrheit nicht ausreichend berücksichtigt werden bzw. aus methodischen Gründen überhaupt nicht in den Blick genommen werden können. Die schiere Existenz dieser übersehenen Subjektivitäten generiert eine auf die Partikularität gegründete normative Kraft *sui generis*, die sich – in Dussels Terminologie – als *Interpellation* artikuliert.

Bezieht man diese unterstellte Pflicht zur Kritik am *status quo* aufgrund unzureichender Realisierung der deklarierten Gerechtigkeitsideale auf aktuell virulente Fragen der Meinungsfreiheit, so ist zunächst auf einen Ebenenwechsel hinzuweisen. Es geht nicht um die Ebene eines allgemeinen Rechts auf Äußerung und Aufrechterhaltung von Meinungen bzw. Ausführung von Sprachhandlungen. Es geht vielmehr darum auf der Ebene der Ausübung des Rechts auftretende Gerechtigkeitsdefizite besser zu verstehen und ggfs. zu kritisieren: Während der Realisierung der allgemeinen Meinungs- und Handlungsfreiheit können Einschränkungen der Meinungs- und Handlungsfreiheit

anderer Menschen auftreten. Manchmal geschieht dies nicht zufällig, sondern auf strukturell nachvollziehbare Weise, etwa gegenüber Menschen mit bestimmter Herkunft, Hautfarbe und Geschlechts. Es ist dabei nicht selten, dass diskriminierende Handlungen und Meinungsäußerungen der Mehrheit der Menschen als unproblematisch erscheinen. Etwa wenn sie selbst davon weder betroffen sind noch im kommunikativen Austausch mit Betroffenen stehen. Dussel sieht uns als Gesellschaft dennoch in der Pflicht zur Kritik und Beseitigung dieser Asymmetrien, wenn sie nicht zufällig, sondern strukturell auftreten. Durch die koloniale Prägung von Wissen und Macht haben sich weltweit diskriminierende Asymmetrien etabliert, die den Profiteuren dieser Ungleichheiten nicht immer durchsichtig sind. Normative Theoriebildung, die mit der Abstraktion von Besonderheiten arbeitet, erleichtert es nicht unbedingt, diese Fälle transparent zu machen. Für Enrique Dussel ist es daher nötig, den Schleier des Nichtwissens zu lüften und Formen des kolonialen Ausschlusses zum Gegenstand philosophischer Reflexion zu machen.

Eine Pflicht zur Kritik besteht immer dann, wenn sozialphilosophisch präzise beschreibbare – und im Laufe des 20. Jahrhunderts auch vielfach beschriebene – identitätsbezogene Klassifizierungs-, Diskriminierungs- und Ausgrenzungsphänomene vorliegen, die im deutlichen Widerspruch zu unseren gesellschaftlichen Idealen stehen. Es ist dann an der Zeit, wie Angela Merkel es formuliert hat, „die Welt mit den Augen des anderen zu sehen“. Dies gilt auch für die „unbequemen und gegensätzlichen Perspektiven des Gegenübers“ (Merkel 2021). Diese Akte der Interpellation, wie wir sie mit Dussel nennen können, dürfen selbstverständlich nicht die Schwelle von „Hass und Gewalt“ überschreiten.

Wenn sich gegenwärtig Kulturschaffende, Intellektuelle, Sportler und andere auf das Recht der Meinungsfreiheit berufen, so kann es folglich nicht darum gehen, dass deren Meinungsäußerungen im öffentlichen Raum ohne Kritik und negative Folgen bleiben. Aus dem Umstand, dass bestimmten Meinungen bislang kaum und selten widersprochen wurde, folgt weder deren Richtigkeit noch ein Recht darauf, sie auch in Zukunft ohne Widerrede äußern zu dürfen. Das Recht der Meinungsfreiheit wird erst dann angetastet, wenn die Pflicht zur Kritik im Sinne Ausgeschlossenen Formen der Gewalt annimmt. Nicht schon dann, wenn sich Menschen nicht mehr „wohl“ (engl. *comfortable*) damit fühlen, bestimmte Auffassungen in der Öffentlichkeit zu vertreten (Daub 2021). Um Formen der Einschränkung der Meinungsfreiheit handelt es sich nur dann, wenn zu einem subjektiven Gefühl des Unbehagens selbst eine objektivierbare Form der Benachteiligung kommt.

Literatur

- Allen, Amay & Mendieta, Eduardo (Hg.). 2021. *Decolonizing Ethics: The Critical Theory of Enrique Dussel* (Vol. 3). Penn State Press.
- Apel, Karl-Otto. 1998. „Das Problem Der Gerechtigkeit in Einer Multikulturellen Gesellschaft.“ In *Armut Im Spannungsfeld Zwischen Globalisierung Und Dem Recht Auf Eigene Kultur*, herausgegeben von Raúl Fornet-Betancourt, 106–30. Frankfurt a. M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Daub, Adrian. 2021. „Eine Leuchtrakete Im Kulturkampf – Blind Gefeierte von Deutschen Medien.“ *Übermedien*, November 16, 2021. <https://uebermedien.de/65256/eine-leuchtrakete-im-kulturkampf-blind-gefeiert-von-deutschen-medien/?fbclid=IwARotEkCEorW-E4Kla-4mJDbKiWt3FowpFxoRjd3LB2yl7j7hgZrN6OobZDM>.
- Debes, Martin. 2021. „Zwischenruf: Ein ostdeutscher Kanzler aus Altona“. *Thüringer Allgemeine*, 14.12.2021. <https://www.thueringer-allgemeine.de/blog/debes-zwischenruf-zwischenruf-ein-ostdeutscher-kanzler-aus-altona-id234084441.html?fbclid=IwARokUoilvUOM1lNzpg9JnRSD5ryoNuB8rEMPX5X-d9Z-ogJTrujNNsVjVh6s>.
- Dussel, Enrique. 1988. *Ethik der Gemeinschaft*. Patmos-Verlag.
- . 1988. *Die Geschichte Der Kirche in Lateinamerika*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- . 1989. *Philosophie Der Befreiung*. Hamburg: Argument.
- . 1992. „Die Vernunft Des Anderen, Die ‚Interpellation‘ Als Sprechakt.“ In *Diskursethik oder Befreiungsethik*, herausgegeben von Raúl Fornet-Betancourt, 96–121. Aachen: Augustinus.
- . 1998. „Materielle, Formale Und Kritische Ethik.“ In *Armut Im Spannungsfeld Zwischen Globalisierung Und Dem Recht Auf Eigene Kultur*, 203–30. Frankfurt a. M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- . 2010. „Eine Neue Epoche in Der Geschichte Der Philosophie: Der Weltdialog Zwischen Philosophischen Traditionen.“ *Polylog, Zeitschrift Für Interkulturelles Philosophieren* 24.
- Dussel, Enrique, and Raúl Fornet-Betancourt. 2000. „Prinzip Befreiung: Kurzer Aufriss Einer Kritischen Und Materialen Ethik.“ *Concordia / Reihe Monographien* 31.
- Gammel, Cerstin. 2021. „Angela Merkel Und Der Osten.“ *Süddeutsche Zeitung*, Dezember 5, 2021.
- Garbe, Sebastian. 2013. Das Projekt Modernität/Kolonialität–Zum theoretischen/akademischen Umfeld des Konzepts der Kolonialität der Macht. *Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (Hg.): Kolonialität der Macht. De/Koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Münster, 21–52.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Erläuterungen Zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.
- Hinkelammert, F.J., 1994. Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie. Edition Exodus; Matthias-Grünwald-Verlag.

- Casas, B.D.L. and Enzensberger, H.M., 1991. Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder. Insel-Verlag.
- Kemmer, Laura. 2013. „Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität“. *Critical Reviews on Latin American Research-CROLAR*, 2(1).
- Knauf, Stefan. 2013. „De la crítica a la normatividad? Materialidad y exterioridad como puntos de partida para una ética universal?“. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, pp.159–166.
- Knauf, Stefan. 2021. „Why the Life of the Other Matters – The Decolonial Ethics of Exteriority.“ In. In. Haar, C.; Müller, C.; Kaufmann, M. *Civilisation – Nature – Subjugation*“.
- Knauf, Stefan. 2021. „Öffentlichkeit als Quelle und Ereignis von Differenz – Akkulturation im Anschluss an Charles Taylor und Seyla Benhabib“ In. *Antropologia e potere. Modelli scientifici, filosofici e filologici dell'acculturazione tra Otto e Novecento*, herausgegeben von Magnano San Lio, Giancarlo; Ingaliso, Luigi, 79–91, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Las Casas, Bartolomé d.. [1552] 1991. Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder. Herausgegeben von Hans Magnus Enzensberger. Insel-Verlag.
- Merkel, Angela. 2021. „Rede Am 02.12.2021.“ https://www.t-online.de/nachrichten/deutschland/parteien/id_91254784/rede-im-wortlaut-das-sagte-angela-merkel-beim-grossen-zapfenstreich.html.
- Mignolo, Walter. 2009. *The idea of latin America*. John Wiley & Sons.
- . 2012. *Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik Der Moderne, Logik Der Kolonialität Und Grammatik Der Dekolonialität*. Wien: Turia+ Kant.
- Peter, Anton. (1996). *Enrique Dussel. Offenbarung Gottes Im Anderen*. Mainz: Grünewald.
- Quintero, Pablo; Garbe, Sebastian (Ed.). (2013). *Kolonialität der Macht: de/koloniale Konflikte: zwischen Theorie und Praxis*. Unrast-Verlag.
- Quijano, Aníbal. 2016. *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, herausgegeben von Tom Waibel, übersetzt Alke Jenss, Stefan Pimmer und Jens Kastner. *Es kommt darauf an: Texte zur Theorie der politischen Praxis*, 17.
- Schelkshorn, Hans. 1993. „Ethik Ohne Ethnozentrischen Fehlschluß?: Eine Kritische Diskussion Der Diskurs-Und Der Lateinamerikanischen Befreiungsethik.“ In *Die Diskursethik Und Ihre Lateinamerikanische Kritik: Dokumentation Des Seminars: Interkultureller Dialog Im Nord-Süd-Konflikt, Die Hermeneutische Herausforderung*, herausgegeben von Raúl Fornet-Betancourt, 220–32. Concordia/Reihe.
- . 1997. *Diskurs und Befreiung: Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel (Vol. 6)*. Rodopi.
- Varela, María do Mar Castro & Dhawan, Nikita. 2020. *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*. UTB GmbH.

Frei reden dürfen, aber es doch nicht sollen?

Zum moralistischen Anspruch der *Political Correctness*

Allowed to Speak Freely, but Not Supposed To?

On the Moralistic Claim of *Political Correctness*

TIM F. HUTTEL, ROSTOCK

Zusammenfassung: Geht es nach der Political Correctness (PC), soll man auf bestimmte Redeweisen verzichten, obwohl diese legal zulässig sind. Inwiefern PC mit solchen Forderungen die Redefreiheit beeinträchtigt, ist eine hart umkämpfte Frage. Begreift man PC, wie ich vorschlage, mit Bernard Williams als moralistischen Anspruch, lässt sie sich begrifflich differenziert und instruktiv beantworten. Der „korrekte“ Anspruch basiert auf ungedeckten Sollens-Behauptungen und schlägt sich in einem spezifischen Gebrauch von Vorwürfen nieder. So begriffen lässt sich zum einen leicht darlegen, inwiefern PC nützlich wirkt und wechselseitiges Vertrauen aufzehrt: Die PC kennzeichnet ein Desinteresse gegenüber den Beweggründen der Rednerinnen, weshalb sie weder nach Gründen fragt noch Gründe gibt, sondern mit Vorwürfen Grenzen zieht. Zum anderen wird deutlich, dass die Kritik diskriminierender Rede nicht notwendig diesen Anspruch erheben muss. Es lassen sich verständigungsorientierte Strategien aufweisen, die umso dringlicher erscheinen, als es in liberaler Politik und Gesellschaft immer Gründe gibt, gegen PC-Redekonventionen zu verstoßen, und das Gut der Redefreiheit auf das robuste Vertrauen in anhaltende Kooperation angewiesen ist.

Schlagwörter: Political Correctness, Redefreiheit, Moralismus, Vorwurf, Sprechverbot

Abstract: Political Correctness (PC) claims that specific ways of speaking ought to be cancelled, even though they are legally permissible. It is a highly disputed question to what extent such claims impinge on free speech. If one understands PC, as I suggest, drawing on Bernard Williams, as a moralistic claim, it can be answered in a concep-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



tually differentiated and instructive way. The “politically correct” claim is based on uncovered assertions of ought and is expressed in a specific use of reproach. Understood in this way, it is easily recognizable what the coercive effect of PC may be and how it impairs mutual trust: PC is characterized by a lack of interest in the motives of the speakers, which is why PC neither asks for reasons nor gives them but makes use of accusations to draw boundaries. Such an interpretation of PC draws the attention to more cooperative ways to morally criticize speech. As liberal politics and liberal society always provide reasons to contradict PC-rules and as the good of free speech demands citizen’s mutual trust, such ways are strongly needed.

Keywords: political correctness, free speech, moralism, blame, speech ban

1. Einleitung¹

Redefreiheit ist, individuell wie kollektiv, eines der bedeutendsten Güter der liberalen Demokratie und bedarf als äußerst unwahrscheinliches Gut zugleich besonderer Sorge: Es ist historisch wie global gesehen alles andere als selbstverständlich, dass eine politische Ordnung den ihr Unterworfenen nicht nur erlaubt, ohne Zensur oder Angst vor Gewalt, Verhaftung, Strafe und daher auch vor Denunziation frei und zudem gleich frei über jeden beliebigen Gegenstand öffentlich zu reden. Zumindest ebenso ungewöhnlich ist es, wenn in dieser Ordnung die Legitimität der Gesetze darauf beruht, dass diese aus einem freien öffentlichen Diskurs hervorgehen. Diese Redefreiheit kann jedoch nicht allein durch das Recht dieser Ordnung gewährleistet werden, weder alltäglich noch, da das Recht selbst politisch veränderlich ist, in letzter Instanz. Damit eine solche liberale Ordnung funktioniert, müssen Bürgerinnen und Bürger sich darauf verlassen können, dass sie sich Redefreiheit bei aller Differenz in ihren Konflikten wechselseitig zugestehen. Je mehr das Vertrauen in standpunktneutrale Redefreiheit erodiert, desto attraktiver mag es erscheinen, sie anderen vorzuenthalten, wo deren Rede den eigenen Zielen politisch schadet, den Glauben beleidigt, das Lebensmodell abwertet, den guten Geschmack verletzt oder moralisch abstößt.²

1 Für konstruktive Kritik an früheren Versionen dieses Artikels sei Heiner Hasstedt, den Beteiligten seines Kolloquiums, Julien Winandy, Lorin Brenig und zwei anonymen Gutachtern gedankt. Besonderer Dank gilt Christiane Turza für wiederholte Lektüre und besonders kritische Nachfragen. Dass die Genannten oft in der Sache nicht derselben Auffassung sind, versteht sich bei diesem Thema von selbst.

2 Eine solche Situation, in der jede Partei einen Anreiz hat, vom kooperativen

Geht es politischer Ethik darum, durch die wertgeleitete Reflexion möglicher Konsequenzen verantwortliches Handeln zu orientieren, muss sie deshalb fragen, welche Tendenzen dieses Vertrauen beeinträchtigen. Dabei ist die Reflexion von Begriffen, mit der die Philosophie zur Ethik am meisten beitragen kann, für die umstrittensten Tendenzen der Gegenwart von sehr unterschiedlichem Nutzen. Volksverhetzung oder die Androhung von (sexualisierter) Gewalt, die sich meist gegen politisch engagierte Frauen, Migranten oder Lokalpolitiker richtet, rufen als manifeste und zudem rechtswidrige Absagen an den zivilisierten Konflikt nach konsequenter Strafverfolgung und hierzu fähigen wie willigen Behörden, weniger aber nach Arbeit am Begriff. Größerer Klärungsbedarf besteht hingegen bei der virulenten Frage, inwiefern „Political Correctness“ (PC) für die Redefreiheit eine Bedrohung darstellt.

Denn auf der einen Seite steht die schon lange und mit teils drastischen Warnungen verbundene Klage, PC schränke die Redefreiheit ein und bedrohe die Demokratie,³ die sich inzwischen auch auf ein empirisch belegtes weit verbreitetes Unbehagen stützen kann. Immerhin eine Hälfte der deutschen Bevölkerung beklagt einer Studie zufolge, bei Themen wie ihrer Haltung zum Islam, der Gleichstellung von Mann und Frau oder Patriotismus in ihrem Redeverhalten eingeschränkt zu sein (vgl. Peterson, 2021). Auch für Kunst (vgl. Fourest 2020, Schubert 2020), Presse (vgl. von Münch 2021, Thiele 2021) und Wissenschaft (vgl. Özmen 2022) wird diese Klage hitzig diskutiert. Mit der Diskussion um *Cancel Culture* steht zudem die Behauptung im Raum, „politisch inkorrekte“ Rede würde nicht mehr nur missbilligt, sondern in Erweiterung der PC durch Nötigung oder Ausschluss auch verhindert (vgl. etwa Nida-Rümelin 2020).

Doch hat sich in Reaktion auf diese Klage längst ein Gegennarrativ formiert, das den negativen Zusammenhang von PC und Redefreiheit als „Mythos“ zurückweist (vgl. Schönecker 2021). Im Gegennarrativ wird PC meist mit dem moralischen Anliegen identifiziert, diskriminierende Rede zu verhindern, und man bemüht sich, die Praktiken der PC als harmlos darzustellen („keine Verbote, sondern Widerspruch“). Teils wird zudem behauptet,

„Spiel“ abzuweichen, scheint in den USA eingetreten zu sein, wo Progressive und Konservative die Positionen der jeweils anderen aus Universitäten, Lehrplänen und Bibliotheken verdrängen.

3 Vgl. allein schon die Titel einschlägiger Publikationen wie Behrens und von Rimscha 1995; von Münch 2017; oder Ullrich und Diefenbach 2017.

PC ginge von sozial dominierten Gruppen aus (z. B. Thiele 2021), wodurch nochmals die Rechtfertigung des Anliegens gestärkt und die Plausibilität der Klage über Einschränkung geschwächt wird.

Das Narrativ scheint etwas zurechtgelegt, um die mit dem moralischen Anliegen identifizierte PC gegen Kritik zu immunisieren.⁴ Hinzu tritt jedoch ein Folgeproblem: Hätte das Narrativ recht und es wäre so, dass es keinen Grund zur Klage über PC gäbe, weshalb fühlen sich so viele Menschen durch sie in ihrer Redefreiheit bedroht? Diese explanative Lücke, die sich durch das Narrativ erst ergibt, ruft nach Zusatzerklärungen. Um sie zu liefern, wird mit teils befremdlicher Selbstverständlichkeit auf Irrtums- oder Verschwörungstheorien zurückgegriffen, in denen sich hinter der Klage nur die Angst um „Privilegien“ (Thiele 2021, Schubert 2020) oder direkt Rechts-extremisten verbergen (vgl. Salzborn 2017, Künast 2020, Steinmeier 2019 spricht von „interessierten verantwortungslosen Kräften“). Diese Erklärungen sind nicht nur erneut äußerst fragwürdig, weil sie, um plausibel zu sein, anspruchsvolle Zusatzannahmen verlangen. Sie sind auch politisch fahrlässig, weil sie einem Großteil der Bürgerschaft die Mündigkeit absprechen, auf Basis eigener Erfahrungen ein Urteil zu fällen, das zumindest zu bedenken ist. Nimmt man an, diese Mängel der Erklärung würden in Kauf genommen, um eine womöglich illiberale Strömung vor Kritik zu bewahren, gibt es Grund zu glauben, dass standpunktneutrale Redefreiheit nicht in Ehren gehalten wird.

Um in dieser Debattenkonstellation etwas *common ground* freizulegen, unterscheide ich in diesem Artikel PC als jene restriktive Anspruchshaltung, die die Kritiker beklagen, von den moralischen Anliegen und der Praktik der Redekritik, für die sich die Verteidigerinnen der PC stark machen. Wenn dies gelingt, lässt sich die Bedrohung der Redefreiheit durch PC anerkennen, ohne dabei über die mit ihr assoziierten moralischen Anliegen und Praktiken zu urteilen. Unter Rückgriff auf Gedanken von Bernard Williams wird hierzu zunächst der Anspruch der PC von ihren moralischen Anliegen und Praktiken unterschieden und als *moralistisch* ausgearbeitet (2). Hiervon ausgehend lässt sich die Erfahrung der Restriktion freier Rede plausibilisieren (3). Ein moralistischer Anspruch wird keineswegs, wie dann

4 Neben dem postmaterialistischen Inhalt der PC deutet auch die Betonung sprachlicher Finessen auf eine akademisierte, mithin gebildete, eher städtische und besserverdienende Trägergruppe hin, die über bedeutende Mittel zur Beeinflussung der Öffentlichkeit verfügt und in der sich nur eine „privilegierte“ Auswahl von „Marginalisierten“ bewegt.

gezeigt wird, bei jeder moralischen Kritik an Redeweisen erhoben (4). Jenseits des umgrenzten Feldes grob beleidigender Schmähworte, sind Worte jedoch kaum zu reglementieren, ohne Meinungen zu unterdrücken, weshalb Redekritik sich hier auf begründende Rede und Gegenrede einlassen muss (5). Im abschließenden Fazit komme ich auf die Frage zurück, wie mit der Herausforderung umzugehen ist (6).

2. Redekritik, moralisches Anliegen und moralistischer Anspruch

Bei allen Zerwürfnissen um PC besteht die Gefahr, dass man von der eigenen Bewertung ausgehend auf die Praktiken verweist, die eben diese Bewertung stützen. So zählt die Kritik oft repressive Mittel wie Shitstorms, die Verhinderung von Vorträgen oder Einschüchterungen zu den konstitutiven Praktiken der PC, was bei deren Befürwortern auf wenig Zustimmung stößt, da dies gängigere Formen der Alltags-PC und damit verbundene Anliegen verdeckt. Daher gehe ich in meiner Kritik vom weniger polemischen Grundverständnis aus, wonach „PC“ als *Praktik* das verbale oder nonverbale Signalisieren bezeichnet, dass jemand etwas nicht sagen solle. Er oder sie solle dies nicht, so das *moralische Anliegen*, da die Aussage „inkorrekt“ sei, da sie sich als „diskriminierend“, als „rassistisch“, „homophob“ etc. beschreiben lässt. Dieses Anliegen kann verallgemeinert gefasst werden, etwa als Wunsch, die Kränkung von Personen oder die Abwertung symbolisch benachteiligter sozialer Gruppen zu verhindern. Wenn „PC“ nun aber allein diese Praktiken und Anliegen bezeichnet – auch weil wir hypothetisch annehmen, dass es repressivere Praktiken, auf die „PC“ sich beziehen könnte, nicht in hinreichender Zahl gibt – weshalb gehen die Bewertungen der PC so weit auseinander?

Die grundlegende These, die ich in diesem Artikel mit Bernard Williams vertrete, liegt darin, dass die Beunruhigung um PC gar nicht so viel mit den Praktiken oder Anliegen zu tun haben muss, da PC durch einen restriktiven *moralistischen Anspruch* gekennzeichnet ist, der sich von ihren Praktiken und Anliegen unterscheiden lässt.⁵ Williams' Gebrauch von „Moralismus“ hebt den ungedeckten Status des Sollens im Denken und Sprechen der Moralisten hervor, der eine Anspruchshaltung begründet, die sich dann typi-

5 Es wird nicht beansprucht, dass alle Ansprüche und Bedenken im Bereich „PC“ sich hiermit erklären lassen. Im Kern geht es um den Anspruch der dominanten Trägergruppe, die selbst oft nicht betroffen ist, also nicht aus Kränkung reagiert (vgl. Fn 3).

scherweise in Vorwürfen niederschlägt. Moralismus hat in dieser Konzeption also nicht primär damit zu tun, dass jemand es mit der Moral „übertreibt“ oder sie dort geltend macht, wo sie nichts zu suchen hat (vgl. für andere Konzeptionen Neuhäuser und Seidel 2020), was strittige Angemessenheitskriterien verlangen würde. Auch sind nicht das moralische Anliegen oder die Praktik der Redekritik verkehrt, sondern lediglich die Auffassung vom Sollen, die sich schließlich im Einsatz von Beschuldigungen niederschlägt.

Um ein Sollen als „ungedeckt“ zu erklären, ist zu bedenken, was Sollen voraussetzt. Inwiefern gibt es konkret Aussagen, die man zwar rechtlich sagen darf, aber nicht sagen soll? Jede Antwort hängt davon ab, was mit *Sollen* gemeint ist (vgl. Williams 1981a, 1981b).⁶ Grundsätzlich verweist *Sollen* nach Williams auf einen Wunschzustand oder ein Wunschgeschehen, wie in dem Satz „Die Pandemie soll enden“. Im Bereich des Handelns sind zwei Bedeutungen zu differenzieren. Das *praktische* oder *deliberative Sollen* verhält sich äquivalent zu einer konklusiven Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?“. Hier muss das Gesollte dem Akteur erstens möglich, zweitens relativ zu seinen Zielen, Projekten und Überzeugungen und drittens exklusiv sein, weil die Antwort auf die Frage durch einen Ausschluss von Möglichkeiten im Laufe des Überlegens zustande kommt: Praktisch soll er tun, wozu er am meisten Grund hat. Dabei ist die volle Bandbreite nicht-ethischer und ethischer Werte, also auch moralischer Werte, die ein Akteur teilt, relevant.⁷ *Moralisches Sollen* folgt einer anderen Logik, die nicht beim Akteur und seinen Anliegen, also nicht *bottom-up*, sondern *top-down* ansetzt. Dieses Sollen verweist als Pflicht auf wünschenswerte Zustände oder Handlungen, wobei Gründe ausgewiesen werden, die einen Akteur zur Ausführung betreffender Handlungen auswählen. So kann Caro in der Pflicht stehen, ihrem Freund Peter zu helfen, weil sie mit Peter befreundet ist. Dabei ist nicht zwingend vorausgesetzt, dass die nötige Hilfe ihr möglich ist, die Hilfe mit ihren ande-

6 Voraussetzung für Williams' Position ist seine vieldiskutierte internalistische Theorie der Gründe (vgl. hierzu Setiya und Paakkunainen 2011).

7 Moralische Werte haben es bei Williams damit zu tun, den Anliegen anderer Menschen im eigenen praktischen Überlegen Gewicht zu geben, wofür es wesentlich auf das Vermögen ankommt, sich in sie hineinzusetzen. Durch Rechte und Pflichten ist das Feld der Moral keineswegs per se strukturiert. Im Anschluss an G. J. Warnock weist Williams (2012) die Vorstellung zurück, Moral müsse zwangsläufig mit den ihr oft zugeschriebenen formalen Merkmalen wie Universalität oder Vorrang verbunden sein, die das später kritisierte *morality system* kennzeichnen (Williams 1985, Kap. 10).

ren Pflichten harmoniert und sie sich mit Caros Zielen, Motiven und Werten deckt.

Wenn wir überlegen, was wir tun sollen, kommt es in diesem Prozess darauf an, was uns tatsächlich hinreichend Gründe gibt, etwas zu tun. Dabei kann man nach Williams rational zu dem Schluss kommen, dass man anderes tun soll als das, was die Moral gebietet. „The question: ‚What ought I to do?‘ can be asked and answered where no question of moral obligation comes into the situation at all; and when moral obligation does come into question, what I am under an obligation to do may not be what, all things considered, I ought to do“ (Williams 1981b, 124–125). Zwar haben moralische Überzeugungen eine bindende Kraft – man denke nur an das schlechte Gewissen. Doch es ist nach Williams nicht irrational, wenn sich ein Akteur im psychischen Prozess des Überlegens letztlich für anderes entscheidet.

Moralismus besteht darauf, moralisches Sollen sei hinreichend, um praktisches Sollen zu bestimmen. Auf PC angewandt hieße dies zunächst: Da es ein Gebot der Moral ist, auf Redeweisen zu verzichten, die sich als „rassistisch“, „sexistisch“ etc. beschreiben lassen, soll man dies auch praktisch tun. Dies wäre nach Williams ein Irrtum. Im interpersonalen Bereich, wo PC als illiberal wahrgenommen wird, würde der moralistische Irrtum aber typischerweise wie folgt aussehen: Person A ist der Auffassung, Person B solle eine Redeweise praktisch unterlassen, wegen einer Beschreibung, die A auf diese Redeweise anwendet. Hieran ist nichts notwendig Nötigendes. Aber es wird dreifach deutlich, weshalb B sich genötigt fühlen könnte, wenn A ihrer Auffassung Nachdruck verliehe. Es könnte zunächst sein, dass B den moralischen Wert gar nicht teilt. Es wäre ihr etwa schlicht egal, dass sich ihre Redeweise adäquat als „sexistisch“ oder „kränkend“ beschreiben lässt. Es könnte zweitens sein, dass B diesen Wert zwar teilt, sie aber aufgrund ihrer sonstigen Ziele, Werte und Motive mehr Grund hat, ihre Redeweise beizubehalten. Schließlich könnte es sein, dass B die Anwendung der Beschreibung auf ihre Redeweise zurückweisen würde.

Es könnte freilich sein, dass A richtig liegt und B, wenn sie über As Auffassung nachdenken würde, zu der Ansicht käme, dass sie ausgehend von ihren Werten, Zielen und Motiven tatsächlich hinreichend Grund hat, auf diese Redeweise zu verzichten. Geht es lediglich um ein kleines Set grob beleidigender Worte, gibt es für deren moralische Kritik recht solide Anknüpfungspunkte. „Wer etwa auf seinem ‚Recht‘ besteht, Menschen dunkler Hautfarbe als ‚Neger‘, Asiaten als ‚Schlitzaugen‘ oder Frauen als ‚Schlampen‘ bezeichnen zu dürfen“, sollte auch nach Marie-Luise Frick, die ansons-

ten gegen die Verengung von Diskursräumen argumentiert, auf missliebige Reaktionen gefasst sein (Frick 2017, 59). Dasselbe scharf umrissene Feld gruppenschmähender Bezeichnungen will auch Stefanowitschs PC-Plädoyer regulieren (2020). Inwiefern können Sollens-Aussagen hier besonders zutreffend sein? Weil sie sich auf anerkannte Pflichten stützen können, die als Gründe durch die normale Sozialisation in den Psychen von Menschen verankert sind.

Im Diskurs um eine freiwillige Beschränkung der eigenen Rede werden verschiedene Pflichten immer wieder aufgerufen (vgl. Howard 2019). Von den für die Forderungen der PC relevanten Pflichten, andere nicht zu beleidigen und marginalisierte Gruppen anzuerkennen, kann sich erstere auf ein breite sozialisatorische Basis verlassen.⁸ Üblicherweise haben Menschen auch moralische Motive: sie fühlen Veranlassung dazu, die Anliegen anderer in ihren Erwägungen zu berücksichtigen, wofür sie sich in andere hineinversetzen. Weil die meisten Menschen nicht beleidigt werden wollen, haben sie ein Verständnis dafür, weshalb auch andere dies nicht wollen (so auch Stefanowitsch 2020). Diese Berücksichtigung als Gleiche geschieht nicht, weil dies in irgendeinem „höheren“ Sinne geboten wäre, sondern weil Menschen in Institutionen sozialisiert werden, deren Regeln sie internalisieren. Mit einer Regel geht einher, dass die Fälle, die unter sie fallen, die Personen, die unter ihr kooperieren, als Gleiche behandelt werden, weshalb gewisse idealisierte Vorstellungen von Gleichheit und Fairness zur faktisch üblichen moralischen Ausstattung gehören (vgl. Berlin 2013, Williams 2006b). Man kann in diesem Rahmen erwarten, dass es auch ein Verständnis davon gibt, weshalb man andere prinzipiell nicht beleidigen oder herabsetzen sollte, zumal sich die Institutionen in liberalen Demokratien so verändern, dass die Unterschiede zwischen „Rassen“, Geschlechtern usw. immer weniger plausible Begründungen für Ungleichbehandlungen bereitstellen.

Hat man diese Fälle vor Augen, lässt sich nachvollziehen, weshalb gegen den Vorwurf, PC sei restriktiv, öfter vorgebracht wird, es sei ja nichts daran, andere zu bitten, ihren Sprachgebrauch zu überdenken, weil dieser gewissen moralischen Anliegen nicht entspricht. Dies ist völlig richtig, geht aber, gerade weil dies kein Spezifikum der PC ist, an der Klage über sie vorbei. Es gibt viele Worte, die der soziale Kontext sich verbittet, weshalb es nicht unüblich erscheinen muss, anderen zum Verzicht auf sie zu raten. Dies

8 Auf eine Schwierigkeit der letzteren Pflicht komme ich im vierten Abschnitt zu sprechen.

ist im bürgerlichen Duktus, was der *Anstand* gebietet, und dabei sind die ausgeschlossenen Worte oft dieselben, obwohl typischerweise niemand in bürgerlichen Kreisen im Verdacht stehen will, „politisch korrekt“ zu sein.

Was PC kennzeichnet, ist der moralistische Anspruch, eine Person solle eine Redeweise ablegen, *ganz gleich*, was sie für Motive hat. Deutet man A im obigen Beispiel als Moralistin, ist es Zufall, dass Bs Sollen tatsächlich in Einklang mit ihrer Auffassung steht. Dieser Anspruch schlägt sich kommunikativ am deutlichsten in einem bestimmten Gebrauch von Vorwürfen nieder. Vorwürfe behaupten nach Williams (1995, 42) grundsätzlich, jemand habe Grund zu der versäumten Handlung oder Unterlassung gehabt. Man kann den Vorwurf so verstehen, als richte er sich verspätet an die Überlegung, der er zu einem früheren Zeitpunkt als Ratschlag hätte dienen können, was er, falls es ähnliche Handlungen in der Zukunft gibt, noch immer tun kann. Wäre A jedoch keine Moralistin, würde sie den Vorwurf, B hätte etwas nicht sagen sollen, weil es sexistisch sei, in der Annahme vorbringen, dass dies eine für B relevante Beschreibung ist. A würde sich für die Ziele, Werte und Motive Bs interessieren und der Vorwurf ließe sich als eindringlicher Appell zum Überdenken praktischer Erwägungen im Rahmen oder als Auftakt eines Gesprächs verstehen. Was Williams in diesem Kontext dagegen als „condition of moralism“ (1995, 44) bezeichnet, ist die Gleichgültigkeit gegenüber der Frage, ob eine Anschuldigung auf Gründe hinweist, die die beschuldigte Person verstehen könnte, oder sie lediglich Zwang ausübt. Dass die Person später soll, wird im Zweifelsfall dadurch bewirkt, dass sie lediglich dem Vorwurf sowie Schuld, Scham oder Nachteilen wie sozialer Ausgrenzung entgehen will. Da die Gründe der Sprecherin ja gleichgültig sind, ist der Vorwurf nicht Teil des Gesprächs, in dem solche Gründe als für die Sprecherin hinreichend artikuliert werden könnten, sondern dessen indiskutable Grenze. Er ist das Signal, dass einseitig festgelegt wird, was gesagt werden soll, was zulässig ist und was nicht.

3. Moralistische Schuldzuweisungen: Gegenrede als Verbot

Gegen den Vorwurf, PC sei restriktiv, wird öfter vorgebracht, es gäbe keine Sprechverbote, sondern nur Widerspruch. Redeweisen, die früher normal gewesen seien, würden heute auf Gegenrede stoßen, was die Redenden bloß nicht gewohnt seien. Dies wird vielfach so sein und natürlich wäre Redefreiheit sinnfrei, wenn es nicht zu jeder Rede Gegenrede geben könnte. Zudem könnte auch der wichtige Hinweis gemeint sein, dass der Staat nach wie vor

die in Art. 5 GG zugesicherte Redefreiheit gewährt und es von seiner Seite keine „politisch korrekten“ Sprechverbote gibt. Allerdings ist die Gegenüberstellung schnell überstrapaziert. Denn ein Verbot setzt so wenig einen staatlichen Urheber wie einen formalen Erlass voraus, und es ist gar nicht so klar, was eine Gegenrede von einem Verbot unterscheidet, wenn sie behauptet, man solle etwas nicht tun, und bei abweichendem Verhalten mit einem Vorwurf oder gar Schuldspruch droht.⁹ Regeln gelten, wenn sich Verhaltensweisen und wechselseitige Erwartungen nach ihnen ausrichten, wobei Schuldzuweisungen und Sanktionen eine zentrale Rolle spielen. Werden diese, ob spontan oder kalkuliert, öffentlich verhängt und geduldet, etabliert sich ein Verständnis davon, was erlaubt und was verboten ist. Anschaulich wird dies an einem Beispiel dieser Vorwurfspraxis:

Am 20. Juli 2021 hat Annalena Baerbock „Neger“ gesagt.¹⁰ Die Politikerin war im Gesprächsformat *Tachles Arena* des Zentralrats der Juden zu Gast, wo es um Antisemitismus und Rassismus im Alltag ging. Dort berichtete sie von einem Schüler, der sich geweigert hatte, ein Arbeitsblatt zu bearbeiten, in dem das geschmähte Wort auftaucht. Die „gute Reaktion“ des Schülers sei dann als Störung des Unterrichts ausgelegt worden: „Er war also plötzlich der Schuldige und nicht diejenigen, die solches Lehrmaterial erstellt hatten“. Im Zuge der Darstellung nennt Baerbock das Wort im Zitat, sogar mit vagem Verweis auf eine Quelle, vor allem aber zitiert sie in offen erkennbarer rassismuskritischer Absicht. Trotz dieser Umstände, gestand Baerbock später reuig ein, durch die Nennung des Wortes dieses „reproduziert“ zu haben. Im letzten der neun Tweets, die sie zu ihrer Erklärung schrieb, hielt sie deshalb fest, ihre Äußerung sei im Mitschnitt des Gesprächs „[s]elbstverständlich [...] gemutet“.

Die ironische Struktur, die ein wenig an die Steinigungsszene in Monty Pythons *Das Leben des Brian* (Jehova, Jehova) erinnert, weil die Anklägerin durch den Gebrauch des verbotenen Worts versehentlich zur Angeklagten wird, gibt diesem Fall seine exemplarische Qualität: Als Kanzlerkandidatin bringt Baerbock hier wohl bedacht und beraten an sich selbst für ihr (PC-verdächtiges) Klientel öffentlich zur Anschauung, wie ihrer Auffassung nach korrekt mit manchen Worten umzugehen sei. Folgt man Baerbocks Tweets, sind Worte mit Vorsicht zu wägen: Man kann durch ihre Verwen-

9 Vgl. zu Schuld in diesem Kontext Lotter, 2019.

10 Twitter, @ABaerbockArchiv, 25. Juli 2021. Alle folgenden Zitate Baerbocks beziehen sich auf die Quelle.

dung „schuldig“ werden. So kann es „selbstverständlich“ erscheinen, Aussagen zu „muten“ oder sich öffentlich für sie zu entschuldigen, ganz gleich, worum es einem mit ihnen ging. Dass solche Arbeitsblätter in Umlauf sind, ist unerfreulich. Wenn aber eine Politikerin, die Regierungsgewalt über ihre Mitbürger anstrebt, diese öffentlich mit Worten wie „schuldig“ belegt, weil sie ein beleidigendes, aber legal zulässiges Wort benutzt haben, sie sich für ihr Zitat dieses Worts umständlich erklärt und dieses nachträglich tilgt, ist unklar, wo der Unterschied zum Sprechverbot liegen soll.

Soll die Unterscheidung greifen, kommt es wesentlich darauf an, ob die „du sollst nicht“-Gegenrede als Beitrag zum Gespräch eingebracht wird, als Rede, zu der es wieder Gegenrede geben kann, oder – wie ein Verbot – als dessen indiskutable Grenze. Aussagen wie „Du solltest dich schämen!“, „geht gar nicht“, Drohungen („Vorsicht!“), „Ich kann nicht glauben, dass du das gesagt hast!“, „sowas kann nur ein weißer Mann sagen“ etc. können kaum als Einladungen zu einem Gespräch unter politisch Gleichen verstanden werden, sondern zeugen von dem Geist, der sich bei Gesprächsabbrüchen, der Verhinderung von Vorträgen, der Ausladung von Referenten usw. niederschlägt. Vertreterinnen der PC wie Sabine Hark suggerieren mit dem Hinweis, Redefreiheit sie ja nie unbegrenzt, dass ihre Regeln zu den notwendigen Grenzen des Diskurses gehörten. Ergänzt um die juristisch falsche Behauptung, „Hass“ sei keine Meinung, wird hier der Anspruch artikuliert, legaler Rede Grenzen aufzuerlegen (vgl. Hark 2020).

4. Redekritik ohne Moralismus

Die moderne Gesellschaft ist faktisch und die liberale Demokratie auch ihrem Anspruch nach von einem Pluralismus der Moralen gekennzeichnet. Was zulässig ist, darüber entscheidet in der Öffentlichkeit das Recht allein. Der moralistische Anspruch, der Rede anderer eine korrekte Grenze zu ziehen, die enger ist als die vom Gesetz zugesicherte, markiert die PC als Problem. Denn es wird, wie im nächsten Abschnitt zu zeigen ist, immer Gründe geben, die eine umfassendere Einigkeit über zulässige Rede verhindern. Doch der Problembereich, um den es der PC geht, gibt selbst Gründe dafür, Moralismus zu meiden. Die Beleidigungen, um die es PC im engeren Sinne geht, kennzeichnet ja, dass sie sich gar nicht auf alle Gruppen gleichermaßen anwenden lassen. Und die Formulierungen, um die es PC im weiteren Sinne geht, erscheinen oft als problematisch, weil sie vor verschiedenen Erfahrungshintergründen wahrgenommen werden. Anders als die Vorstellung

einer allgemeinen Pflicht, andere nicht zu beleidigen, bei der man von sich auf andere schließen kann, ist die Vorstellung einer Pflicht, die Anliegen marginalisierter Gruppen besonders zu berücksichtigen oder sie in einem anspruchsvolleren Sinn anzuerkennen, mit Problemen verbunden. Nicht nur gibt es hier keine sozialisatorische Basis, auf die sich Forderungen leicht stützen könnten, die Behandlung nach gleicher Regel führt hier zudem zu ungleichen Effekten. Besonders deutlich wird dies im Streit um die Frage, wo jemand herkommt. Diese Frage bietet besonderes Konfliktpotential, weil sie freundlich gemeint sein kann und von abweichenden Erfahrungen ausgehend als Hinweis auf Nicht-Zugehörigkeit verstanden werden kann. Die Asymmetrie der Deutung fällt hier ungünstig mit der Struktur der Kränkung zusammen. Versteht man sie als „unpleasant mental state“ (Feinberg 1985, 2) in Reaktion auf eine Aussage, lässt sie sich ebenso auf den Redner als auch auf die Rezeption der Hörerin zurückführen. So kann einer verunglückten Frage schnell eine Kaskade wechselseitiger Vorwürfe folgen.

Moralistische Betrachtungen verschärfen das Problem nur, weil sie verkennen, dass es real ist. Es *gibt* ungleiche Erfahrungshintergründe und es *ist* oft unklar, wie die Verantwortung für eine Kränkung zu beurteilen ist.¹¹ Wer hier jemanden leichtfertig anschuldigt, so tut, als hätte diese ein Sollen ignoriert, womöglich nur weil sie ihre „Privilegien“ wahren wolle usw., begeht den großen „bluff“ (Williams 1981, 111), der die moralistische Beschuldigung kennzeichnet. Er simuliert lediglich, dass es hier moralische und praktische Klarheit gäbe. Wer die Kränkungen ausräumen will, geht besser von der „Call out Culture“ zu dem über, was Loretta Ross (2021) „Call in Culture“ nennt und tritt mit Geduld, in kooperativem Tonfall und der Bereitschaft auf, die eigene Perspektive zu teilen und die der anderen ein- und ernst zu nehmen, um das moralische Anliegen näherzubringen und Motive bei der Sprecherin zu finden, auf die man es stützen kann. Dass dies geradezu die gegenteilige Strategie zum Verbot ist, wird in der Betroffenenliteratur immer wieder festgestellt (vgl. Ogette 2020, 80; Gümüşay 2021, 127; auch Hasters 2020, Vorwort). Sie trägt, anders als Vorwürfe, die eine Grenze markieren, zur Vertrauensbildung und zum Abbau „hermeneutischer Ungleichheit“ (Fricker) bei, indem sie Rednerinnen überhaupt erst die Perspektiven

11 Dass das Problem real ist, heißt natürlich nicht, dass man sich nicht gerade dies zunutze machen kann, indem man tatsächliche Frageintentionen abstreitet oder vermeintliche Kränkung dramatisiert. Aber es bedeutet, dass Hinweise auf Verweichlichung („snowflake“) bzw. eine „Täter-Opfer-Umkehr“ nicht Teil der Lösung sind.

erschließt, deren Verständnis nötig ist, um die Anliegen anderer zu verstehen und gegebenenfalls aus eigenen Gründen zu berücksichtigen.

5. Warum es keine „politisch korrekte“ Sprache gibt

Kritisiert man ein Wort, ist es nicht nur bedeutend, welche Gründe der Redner haben könnte, um auf seinen Gebrauch zu verzichten, sondern auch, welche er hat, dies nicht zu tun. Wenn das eine Wort zur Bezeichnung einer Gruppe leicht durch ein anderes Wort ersetzt werden kann und letzteres weniger verletzend ist, so argumentiert Stefanowitsch (2020), spricht dies stark dafür, letzteres zu wählen. Das Argument hat für die Diskussion um illiberale Effekte der PC eine entscheidende Funktion. Legt man der Behauptung, eine Person solle etwas nicht sagen, die Vorstellung zugrunde, die Person könnte ganz leicht ein anderes Wort für die Artikulation ihrer Meinung wählen, dann betrifft die Forderung nach Unterlassung nur das Wort, nicht aber die Artikulation der Meinung. Die Grenzen dieses Arguments sind jedoch durch die Fälle markiert, in denen anhaltend mit Gründen für „inkorrekte“ Sprache zu rechnen ist, wodurch die pauschale Behauptung, man solle etwas nicht sagen, schnell moralistisch wird.

Angemessene Beschreibung

Ein erster Wert, mit dem PC schnell in Konflikt tritt, ist der Wert der Wahrheit. Wir benutzen Worte zur Beschreibung von Tatsachen, kausalen Zusammenhängen und zur verantwortlichen Koordination klugen Handelns. Die Tatsachen geben dann einen Grund, die Ansprüche der PC, die allein moralisch begründet sind, als nachrangig zu behandeln, wenn die Realität zu „diskriminierender“ Rede Anlass gibt. Gegen die Rede und Darstellung von „Clankriminalität“ wird eingewandt, sie schüre das Klischee vom kriminellen Ausländer. Tatsächlich hat sie Nebenwirkungen, weil Personen und Taten kriminellen Netzwerken zugeordnet werden, die hiermit oft nichts zu tun haben (Amjahid 2020). Auch lässt sich fragen, inwiefern die Inszenierung des Kampfes gegen Clankriminalität nicht auch deutsche Ängste bedient, während sie unter „Migranten“ zu Entfremdung führt (Feltes und Rauls 2020). Folgt man jedoch der Erklärung des Bundeskriminalamts, wird der Begriff gebraucht, weil er etwas über die Organisation dieser Kriminalität verrät, die sich im Rahmen „ethnisch abgeschotteter Subkulturen“ und in „verwandtschaftlichen Beziehungen“ vollzieht (Bundeskriminalamt, 2018, 29). Ethnizität wäre dann also dieser Kriminalität nicht äußerlich, weil

sie für ihre personale Zusammensetzung, ihre Abschottung und damit auch die Bedingungen erfolgreicher Strafverfolgung konstitutiv ist. Dass Migranten notwendig kriminell wären, ist damit natürlich nicht behauptet. Stellt man sich dagegen die Frage, wie ein Framing aussehen müsste, dass ähnlich plumpe Schlüsse faktisch ausschließt, ist nicht leicht zu sehen, wie der Bezug zu relevanten Tatsachen erhalten bleiben könnte.

Wenn Beschreibungen sich prinzipiell der moralischen Erwartung anpassen, leidet hierunter zuerst die Wahrhaftigkeit und letztlich der nüchterne Tatsachensinn. Für die Verhandlung moralisch sensibler, ihrer Natur nach aber politischer Fragen wie denen, ob es eine Obergrenze für Flüchtlinge geben soll, oder ob es erlaubt sein soll, Rüstungsgüter in Krisengebiete zu exportieren, ist zu bedenken, dass ihre verantwortliche Klärung auf Fakten Bezug nimmt, die von den eigenen moralischen Werten unabhängig sind. Gegen Aufrüstung und den Export von Rüstungsgütern sprachen vor der russischen Invasion in der Ukraine manche moralische Gründe und manche tun dies noch immer. Dass diese Gründe aber nur begrenztes Gewicht haben, hätte man womöglich schon vor der Invasion festgestellt, wenn man die öffentliche Rede über die verteidigungspolitische Lage nicht an sie angepasst hätte (man denke an den Rücktritt von Bundespräsident Horst Köhler 2010). Weil Politik moralische Grauzonen nicht scheuen darf, darf ihre Sprache nicht in erster Instanz von moralischen Anliegen bestimmt sein.

Wertpluralismus und die Verstrickung von Sprache und Meinung

Worte dienen zudem der Artikulation von Meinungen, denen sie daher genügen müssen. Für die menschlichen Angelegenheiten gibt es (anders als für Geometrie oder Chemie) keine wertfreie Sprache. Wenn man, wie Brecht vorschlägt, „Volk“ durch „Bevölkerung“ ersetzt, kann man sich zwar von einer gewissen völkischen „Mystik“ befreien (vgl. Brecht 1993). Jedoch wechselt man dabei nicht von einer problematischen in eine reine Anschauung der Wirklichkeit, sondern ins sozialstatistische Register, das schnell politisch gleichgültig ist. Diese Verstrickung von Beschreibung und Wertung, die auch Schmähworte wie *Zigeuner* kennzeichnet, arbeitet Williams mit Blick auf *dichte Begriffe* aus (Williams 1985). Williams unterscheidet dichte und dünne ethische Beschreibungen. Zu den dichten gehören etwa *Versprechen*, *Brutalität*, *Feigling*, *ekelhaft* oder *großzügig*. Zu den dünnen Beschreibungen zählen, *richtig*, *falsch*, *gut*, und *(ir)rational*. Williams privilegiert die dichten Begriffe, weil wir uns ihrer bedienen, wenn wir tatsächlich über praktische Angelegenheiten nachdenken oder gehaltvolle Gespräche führen,

während erst theoretische Reduktionen dahin führen, die Vielzahl dichter Begriffe auf möglichst wenige andere dünnere zurückzuführen.

Der praktische Vorrang ergibt sich aus vier Merkmalen, die sie von den dünnen abheben (vgl. Goldie 2009). (1) Sie haben einen höheren deskriptiven Inhalt. So weiß ich, wenn ich „faul“ höre, wie eine Person sich etwa verhalten muss, damit das Wort auf sie zutreffen mag, und ich kann sinnvoll bestreiten, die Person sei faul, wenn ich weiß, dass sie sich anders verhält. (2) Sie haben einen höheren evaluativen Inhalt. Denn *faul* sagt mir weit mehr als nur *falsch* oder *schlecht*. (3) Sie drücken in einer „union of fact and value“ (Williams 1985, 129) beide in verschränkter Form aus. (4) Schließlich sind sie „at the same time world-guided and action-guiding“ (Williams 1985, 141). Dies bedeutet, dass die Sprechergemeinschaft ein mehr oder weniger klares gemeinsames Verständnis davon hat, wie man solche Beschreibungen anwendet. Dichte Beschreibungen sind „action-guiding“, weil sie denen, die sie engagiert benutzen, in ihnen denken und fühlen, Handlungsgründe geben.

Glaubt man, Worte seien für die Artikulation einer Meinung nicht bedeutsam, scheint man davon auszugehen, eine Meinung erschöpfe sich darin, ob wir *pro* oder *contra* den so oder anders beschreibbaren Gegenstand sind. Will man aber jemandes Meinung wissen, möchte man, wie Williams betont, nicht nur ihre *pro*- oder *contra*-Haltung in Erfahrung bringen, sondern dass sie dafür die Worte nutzt, die ihre Perspektive artikulieren und ihre praktische Haltung für sie stützen und erklären.

„in being interested in a person's moral judgement, so called, we are in fact not merely interested in whether he is pro this and con that [...]. We are interested in what moral view he takes of the situation, how those situations look to him in the light of his moral outlook“ (Williams 2006a, 213).

Bezogen auf die Feigheit eines Mannes, die sich nicht mit „a bad thing“ übersetzen lässt und die anzuklagen wohl heute auch vielen als „inkorrekt“ erschiene, schreibt Williams,

„the mode in which this man's behaviour appeared bad may precisely have been that of its being contemptible; and if the person who made the remark comes not to think of it in those terms, he will cease to take the same moral view as before of this man's behaviour. Where this is so, we may not be able to isolate the moral-judgement content of the utterances from what makes them expressive of emotion“ (Williams 2006a, 214).

Angesichts dieser Verwobenheit von Sprache und Meinung lässt sich leicht nachvollziehen, weshalb eine Kritik an Worten, die an der durch sie artikulierten Meinung kein Interesse nimmt, moralistisch verkürzt ist. Man kann Personen nahelegen, andere Konzepte zu nutzen. Diese können sich überholen, wie es beim Wort *keusch* der Fall ist, das wir heute noch verstehen, das uns aber keine Gründe mehr gibt. Aber wir können nicht beschließen, dass ein Wort auch für einen anderen überholt ist, wenn dieses für die Artikulation seiner Meinung bedeutend ist.¹² Wenn ein dichter Begriff jemandem praktisch etwas sagt, hat dies Überzeugungen, Relevanzempfinden, Werte (vgl. Moore 2006, 137) und ethische Gefühle (vgl. Goldie 2006) zur Voraussetzung, die wiederum auf Erfahrungen, geistige Traditionen und eine spezifische Sozialisation, auf eine Welt, in der sie sinnvoll sind, verweisen, in die das praktische Überlegen eingebunden ist.

Dadurch erscheint es unwahrscheinlich, dass es eine „gerechte Sprache“ geben könnte, weil jede Festlegung die Artikulation mancher Meinungen beeinträchtigen muss. Wer konsequent *gendert* muss seinen Worten notgedrungen einen Hauch von Wertschätzung beilegen, der nichtwertschätzende Haltungen und Meinungen deformiert, weshalb man Antisemiten oder Terroristen oft nicht *gendert*. Das *Canceln* von Worten wie *Volk* oder *Heide* beeinträchtigt demokratische bzw. christliche Rede. Sogar für die eben erörterten Schmähworte gilt, dass sie nicht nur zur Verunglimpfung von Gruppen dienen, weil sich ihr Gebrauch nicht nur und wohl nicht einmal vorrangig gegen diese richtet, da sie als Teil des Soziolekts der Selbstvergewisserung einer Gruppe dienen (vgl. Nunberg 2018), wie dies bei *Zigeuner*-Rufen im Fußball oder dem *Alman*-Gebrauch in migrantischen Kreisen deutlich wird. All dies legt der Sprachkritik, die nicht moralistisch sein will, Bürden auf.

Der Wert des Amoralischen

Neben anderen ethischen Werten können auch nicht-ethische Werte mit den Anforderungen der PC in Konflikt geraten. In Williams' Ethik bilden die sogenannten *ground projects*, die man braucht, um überhaupt sein Le-

12 Ebenso falsch ist die Annahme, es könne so etwas wie ein Wörterbuch geben, in dem die moralische Wertigkeit von Worten fixiert ist, auf das sich bei Streitigkeiten einfach verweisen ließe, anstatt sich auf die Vielfalt des Wortgebrauchs einzulassen. Gegen sie verweist Simon Blackburn darauf, dass ein Sprecher allein durch die Intonation eine vermeintlich neutrale Beschreibung in eine abwertende verwandeln kann, ebenso wie Schmähworte sogar anerkennenden Sinn erhalten können (vgl. Gibbard und Blackburn 1992).

ben fortzusetzen, hierfür den paradigmatischen Fall. Es sind Vorhaben, die nicht notwendig frei von Moral sein müssen. Aber ihr Anspruch muss sich nicht erst durch Moral bestätigen lassen, weil sie als „kategorische Wünsche“ das je eigene Leben überhaupt bedingen. Was das Leben für uns lebenswert macht, deckt sich nicht notwendig mit der Erfüllung moralischer Pflichten. Williams' berühmtestes Beispiel ist seine Adaption des Lebens Paul Gauguins (vgl. Williams 1981c), der seinen bürgerlichen Verhältnissen entflieht und seine Familie einigen finanziellen Gefahren aussetzt, um sich bei einer Exkursion in die Südsee als Maler zu versuchen. Gauguin *sollte* nach Williams in die Südsee, weil dies sein Projekt war; und hätte es auch gesollt, wenn man ihm damals nicht familiäre Pflichten, sondern „Exotismus“ moralisch vorgehalten hätte.

Die Kunst gibt aber auch dem Publikum gute Gründe, sich nicht auf eine strikte Anwendung moralischer Darstellungsregeln einzulassen, da der Wert der Kunst auch darin besteht, aus verengten Perspektiven hinaus und in neue Sichtweisen hineinzuführen (vgl. Taylor 2012). Dies ist nichts, was sich der Kunst als getrennter Sphäre zuweisen ließe. Der amoralische Gebrauch von Ironie in Parodie und Satire, die sowohl die Unmoral als auch die überzogene Moral durch Imitation bloßstellt und ihren Griff lockert, der dreiste Verstoß gegen die Redekonvention, der „obszöne Solidarität“ (Žižek) ermöglicht, dies alles sind Manöver, die sich kaum aus dem Alltag verbannen lassen und nichts von ihrem Wert dadurch einbüßen, dass andere ihren Sinn nicht verstehen und sie moralisch missbilligen.

Die Bürden der Urteilskraft

Schließlich gibt es noch einen weiteren Grund, den Einsatz „korrekter“ „du sollst nicht“-Aussagen skeptisch zu betrachten. Es ist wie John Rawls darlegt unter den Bedingungen der liberalen Demokratie von einer *notwendigen* Pluralität der Bewertungen auszugehen, die sich nur durch Gewalt aufheben ließe. Zu dieser Pluralität kommt es nicht aufgrund von Irrtum oder Unmoral, sondern weil die grundsätzlichen *Bürden der Urteilskraft* immer wieder Uneinigkeit zwischen verständigungswilligen und sogar moralisch ähnlich gesinnten Personen hervorrufen (vgl. Rawls 2001, 474–478). Durch sie führt PC stets zu inkonsistenten Forderungen. Eine Bürde ist die Komplexität von Einzelfällen. Eine große Schwierigkeit bei der Bewertung von Äußerungen ist etwa die Klärung ihres Sinns über vermutete Vorannahmen: Person A (weiß) fragt Person B (schwarz), ob sie gerne frittiertes Hühnchen isst. Ist dies rassistisch oder nicht? Es kann so gedeutet werden. In die Rede von

Person A könnten bewusst oder unbewusst Stereotype eingeflossen sein oder aber Person B (amerikanisch) unterstellt dies gerade irrtümlich, weil Person A (deutsch) von gar keinem solchen Stereotyp weiß. Oder ein Maßstab wie „Rassismus“ stützt eine ganze Reihe widersprüchlicher Forderungen, die zu verfehlen sich schlicht nicht vermeiden lässt (vgl. McWhorter 2022). Oder der Maßstab wird wie im Beispiel des „Kulturrassismus“ in strittiger Weise überdehnt, wodurch Bekenntnissymbole wie das Kopftuch quasi als Rassenmerkmale vor Kritik zu schützen seien, was manche nicht mittragen wollen. Oder die Maßstäbe kollidieren und bedürfen strittiger Gewichtung, weil man wie im Fall von Zwangsehen sich fragen muss, ob über sie zu sprechen oder über sie zu schweigen „inkorrekt“ ist.

Diese Inkonsistenzen sprechen gegen die Vorstellung, „korrekte“ Sprache sei möglich und ein Versuch, sie zu etablieren, wünschenswert. Um sie aufzulösen, teilen Vertreterinnen der PC nicht selten pauschal den „Betroffenen“ die „richtige“ und anderen die „falsche“ Perspektive zu. Der Theorie der „Mikroaggressionen“ zufolge, die sich in der Betroffenenliteratur, aber auch im Rassismusmonitor (vgl. DeZIM 2022, 54) findet, liegt eine diskriminierende Aggression etwa dann vor, wenn eine „Betroffene“ dies so empfindet (vgl. Sue 2010). Das heißt, Person A aus dem Hühnchen-Beispiel hätte sich „aggressiv“ verhalten, ohne aggressiv zu sein, indem sie ein Stereotyp aufrief, von dem sie nichts wusste (vgl. zur Kritik Lukianoff und Haidt 2018, 40–46). Ohne Beleg deuten manche Autorinnen es als bloßen Ausdruck unreflektierter „Privilegien“ oder auch „weißer Vermeidungsstrategien“ (Nduka-Agwu und Hornscheidt 2013, 38), wenn andere ihrer „Verantwortung“ (ebd.), die kaum anderes als Gehorsam sein kann, nicht nachkommen und an einem eigenen Urteil festhalten. Diese „Lösung“ wirft ein paar Probleme auf, von denen die Gefahr des Missbrauchs von PC-Forderungen nur das hervorstechendste ist. Es ist unklar, wie allein die „Betroffenen“ trotz der Bürden der Urteilskraft zu gleichen Urteilen kommen könnten – was sie empirisch ja auch oft nicht tun. Indem aber Perspektiven essentialisiert und moralisch hierarchisiert einander gegenüber gestellt werden, ergibt sich nicht nur die für moralistische Aktivisten attraktive Trennung von Gut und Böse, sondern es wird zugleich jegliche Grundlage für ernsthafte Redekritik unterminiert. Immerhin wird unterstellt, verschiedene Gruppen von Menschen seien unfähig sich ineinander hineinzusetzen.¹³ Bringt man den gemeinsamen Horizont

13 Besonders groteske Züge nimmt dies an, wenn Theaterrollen oder die Übersetzung von Gedichten nach „Rasse“ oder Geschlecht vergeben werden, weil

menschlicher Erfahrung zum Verschwinden, leugnet man die Grundlage, auf der Menschen die Wünsche anderer an ihre Rede verstehen, abwägen und womöglich aus eigener Überlegung feststellen, dass sie etwas nicht sagen sollen. Wer PC auf Basis solcher Vorannahmen betreibt, wird kaum anders als moralistisch denken und sagen, dass andere etwas nicht sagen sollen.

6. Schluss

Was an PC für solches Unbehagen sorgt, lässt sich unterscheiden von der Praktik der Wortkritik sowie dem moralischen Anliegen, andere vor diskriminierender Beleidigung und Abwertungen zu bewahren. So lässt sich ein moralistischer Anspruch identifizieren, der immer wieder gemeint zu sein scheint, wenn PC vorgeworfen wird, die Redefreiheit zu bedrohen, weil er mit den Ansprüchen abweichender Meinungen kollidiert. Dieser Anspruch besagt, andere *sollten* ungeachtet ihrer eignen Motive und Werte nicht in von ihnen gewünschter Weise reden, wobei dies nicht als Vorschlag, sondern als indiskutable Forderung eingebracht wird und eine – wie auch immer bewehrte – Grenze von legitimer Rede und Gegenrede markieren soll. Ein Wert dieser Unterscheidung von Praktik und Anliegen einerseits und dem Anspruch andererseits ist leicht zu erkennen: Solange der Verdacht besteht, in der Debatte um PC würde implizit mitverhandelt, wie man selbst zu beleidigender Rede steht, ob man sie als Problem ernst nimmt, wem man mit einer Kritik der PC womöglich das Wort redet usw., ist mit einer offenen Auseinandersetzung mit den Defiziten der PC nicht zu rechnen. Unter Zerstreuung dieser Bedenken wird deutlicher, worüber sich Kritiker der PC wohl beklagen, und zugleich kann gefragt werden, wie die Anliegen der PC verfolgt werden können, ohne die Redefreiheit anderer zu begrenzen. Schließlich ist nichts problematisch daran, andere zu bitten oder aufzufordern, ihre Redeweise zu ändern, wenn man diese für „rassistisch“, „homophob“ oder in sonst einer Form für beleidigend hält.

Ein anderer Vorzug der Unterscheidung liegt darin, dass sich die Bedrohung, die von PC als Moralismus ausgeht, von der subjektiven Erfahrung beeinträchtigter Redefreiheit ablösen und ideologiekritisch behandeln lässt. Die interessanten Fälle sind ja oft flüchtig im Alltag verteilt, empirisch nur schwer zu erfassen und wenn drastische Fälle zu fassen sind, in denen es etwa zu Morddrohungen kommt, ist hiervon nur schwer zu verallgemeinern.

der Sinn von Theaterspiel und Literatur entscheidend von der Fähigkeit abhängt, sich in andere hineinzusetzen.

Weniger strittig als die empirischen Verhältnisse dürfte sein, dass der Anspruch, die freie Rede anderer nichtgesetzlichen Grenzen zu unterwerfen, in einer Gesellschaft, die ihre legitimen Regeln in freier Rede und Gegenrede generiert, prinzipiell Grund zur Beunruhigung ist. Dieser Anspruch ist nicht an konkrete Sprachregeln gebunden.

PC in diesem moralistischen Anspruch als Problem anzuerkennen, ist von grundlegender Bedeutung, weil zu vermuten ist, dass die Mittel, die eingesetzt werden, um diesen Anspruch im Zweifelsfall durchzusetzen, und die Chance, dass diese Erfolg haben, davon abhängen, wie sehr sich dieser Anspruch in Zukunft verbreitet und wieviel Legitimitätsglauben er findet. So ergeben sich empirische Fragen danach, wie verbreitet diese falsche Auffassung vom Sollen ist und wie sie sich auf die Polarisierung des Diskurses auswirkt, sich in ihr verbreitet, ob sie sich radikalisiert. Es ergeben sich Fragen danach, was es für den Wert standpunktneutraler Redefreiheit heute bedeutet, wenn die Artikulation der eigenen Perspektive in immer mehr Institutionen auf wertgeladene, nur vermeintlich formale Empfehlungen stößt oder wenn die Öffentlichkeit parteilich vereinnahmt wird, weil etwa Ministerien die Regenbogenfahne neben der Nationalfahne hissen und die missliebige, aber legale Reichsfahne kurzerhand verbannt wird und dies kaum oder auch nur strategisch gerechtfertigt wird. Es stellt sich mit Blick auf die Zukunft der Redefreiheit die Frage, wie Personen, die unter einer solchen Auslegung von Redefreiheit sozialisiert werden, es mit ihr halten, wenn sie eines Tages in Institutionen wie Gerichten, Universitäten, Schulen, Bibliotheken, Ministerien oder Sendeanstalten in Kontrollpositionen gelangen. Dabei kann es passieren, dass der Wert unparteilich freier Rede erodiert und andere als die „politisch Korrekten“ in diese Kontrollpositionen gelangen, wie Nadine Strossen (2018) warnt.

Es ist daher wichtig, den moralistischen Anspruch der PC zu kritisieren, auch wo er (noch) keine institutionelle Kontrolle ausübt. Das bedeutet nicht, der PC ihrerseits moralistisch zu begegnen, als verstießen ihre „du sollst nicht“-Behauptungen gegen ein geheimes moralisches Gesetzbuch. Wie andere illiberale geistige Strömungen genießt auch PC die Redefreiheit, die sie anderen missgönnt. Die Kritik weist vielmehr auf den Denkfehler hin, der dem Moralismus unterläuft, wenn er seine falschen Sollens-Behauptungen aufstellt. Diesen Fehler freizulegen und zu zeigen, dass einerseits jemand, der kein Motiv hat, auch keinen Grund hat, und ohne hinreichende Gründe für eine Handlung oder ihre Unterlassung diese auch nicht soll, und dass andererseits viele Menschen mit ihren Worten und Motiven ande-

res sollen als einer ausufernden PC vorschwebt, ist Sinn der Kritik. Es wäre zu optimistisch zu glauben, dass Personen, deren aktivistische Lebensform um moralistische Ansprüche gebaut ist, die also gewohnt sind, anderen im Glauben an ihre moralische Überlegenheit zu begegnen, hiervon so schnell ablassen könnten. Aber es wäre zum einen zu hoffen, dass andere von ihnen ablassen und ihre moralischen Rede-Anliegen aus moralischen oder strategischen Gründen weniger restriktiv gestalten. Auch wenn Vorwürfe wohl selten ganz an einem vorbei gehen, dient die Kritik zum anderen jenen, die sich in ihrer Redefreiheit durch PC bedroht fühlen. Denn sie hilft, die Vorwürfe, die andere einem machen, als Ausdruck einer Fehlannahme zu betrachten, ohne sogleich ihr moralisches Anliegen damit zu disqualifizieren. Im besten Fall würde man dann wieder zum Gespräch über die Sache und die relevanten Meinungen übergehen und zu der Einsicht gelangen, dass das, was man soll oder nicht soll, immer nur Ergebnis, aber nicht Grenze der eignen Überlegung oder des Diskurses sein kann. Da das Beraten über ethische und politische Fragen Worte verlangt, für die sich nicht garantieren lässt, dass sie moralischen Erwartungen genügen, ist die Vorstellung einer „politisch korrekten“ Sprache vielleicht am Ende das Einzige, was als „politisch inkorrekt“ zu beerdigen ist.

Literatur

- Amjahid, Mohamed. 2020. „Diskriminierung: So schnell wird man zum Clan-Kriminellen“. *Die Zeit*, Mai 26 <https://www.zeit.de/gesellschaft/2020-05/diskriminierung-clan-kriminalitaet-razzien-polizei-rassismus> (Zugegriffen: 18. Mai 2022).
- Berlin, Isaiah. 2013. „Equality“. In *Concepts and categories: philosophical essays*, herausgegeben von Henry Hardy, 2. Aufl. 106–134. Princeton, New Jersey: Princeton UP.
- Behrens, Michael, und Robert von Rimscha. 1995. „Politische Korrektheit“ in *Deutschland: ein Gefahr für die Demokratie*. 1. Aufl. Bonn: Bouvier.
- Bundeskriminalamt. 2019. Organisierte Kriminalität. Bundeslagebild 2018. https://www.bka.de/SharedDocs/Downloads/DE/Publikationen/JahresberichteUndLagebilder/OrganisierteKriminalitaet/organisierteKriminalitaetBundeslagebild2018.pdf?__blob=publicationFile&v=4 (Zugegriffen: 18. Mai 2022)
- Brecht, Bertolt. 1993. Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit. In *Werke*, Bd. 22. Herausgegeben von Werner Hecht, 1. Aufl. 74–90. Frankfurt: Suhrkamp.
- DeZIM Rassismusmonitor. 2022. *Rassistische Realitäten*. <https://www.rassismus-monitor.de/studie-rassistische-realitaeten/> (Zugegriffen: 18. Mai 2022).
- Feinberg, Joel. 1985. *Offense to Others. The moral limits of the criminal law*. 1. Aufl. New York, Oxford: Oxford UP.

- Feltes, Thomas, und Felix Rauls. 2020. „Clankriminalität“ und die „German Angst“: Rechtspolitische und kriminologische Anmerkungen zur Beschäftigung mit sogenannter „Clankriminalität“. *Sozial Extra* 44: 372–377.
- Fourest, Caroline. 2020. *Generation Beleidigt: von der Sprachpolizei zur Gedankenpolizei: über den wachsenden Einfluss linker Identitärer*. 1. Aufl. Berlin: Edition TIAMAT.
- Frick, Marie-Luisa. 2017. *Zivilisiert streiten: Zur Ethik der politischen Gegnerschaft*. 1. Aufl. Ditzingen: Reclam.
- Gibbard, Allan, und Simon Blackburn. 1992. „Morality and Thick Concepts“. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 66 (1): 267–99.
- Goldie, Peter. 2009. „Thick Concepts and emotion“. In *Reading Bernard Williams*, herausgegeben von Daniel Callcut, 1. Aufl., 94–109. London, New York: Routledge.
- Gümüşay, Kübra. 2021. *Sprache und Sein*. 1. Aufl. München: btb.
- Hasters, Alice. 2020. *Was weisse Menschen nicht über Rassismus hören wollen: aber wissen sollten*. 6. Aufl. Berlin: Hanserblau.
- Hark, Sabine. 2020. „Gleichheit ist nicht verhandelbar“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 70 (12–13): 12–15.
- Howard, Jeffrey W. 2019. „Free Speech and Hate Speech“. *Annual Review of Political Science* 22 (1): 93–109. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-051517-012343>
- Künast, Renate. 2020. „Vorwort“. In: Nina Degele. *Political Correctness: warum nicht alle alles sagen dürfen*, 1. Aufl., 7–11. Weinheim: Beltz Juventa.
- Lotter, Maria-Sibylla. 2019. „Schuld und Identität: Wie sich eine Praxis der Aussöhnung in eine Praxis der Spaltung verwandelt“. In: *Identitätslinke Läuterungsgenda*, herausgegeben von Sandra Kostner, 1. Aufl., 181–208. Stuttgart: ibidem Verlag.
- Lukianoff, Greg, und Jonathan Haidt. 2018. *The Coddling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting up a Generation for Failure*. 1. Aufl. New York: Penguin Press.
- McWhorter, John H. 2021. *Woke racism: how a new religion has betrayed Black America*. 1. Aufl. New York: Portfolio/Penguin.
- Moore, A. W. 2006. „MAXIMS AND THICK ETHICAL CONCEPTS“. *Ratio* 19 (2): 129–47. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2006.00315.x>
- Münch, Ingo von. 2017. *Meinungsfreiheit gegen Political Correctness*. 1. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.
- Münch, Ingo von. 2021. „Political Correctness – eine Gefahr für den Journalismus?“. *Journalistik* 4: 65–71.
- Nduka-Agwu, Adibeli, und Antje Hornscheidt. 2010. „Der Zusammenhang von Rassismus und Sprache“. In *Rassismus auf gut Deutsch: ein kritisches Nachschlagewerk zu rassistischen Sprachhandlungen*, herausgegeben v. denselben, 1. Aufl., 11–49. Frankfurt: Brandes & Apsel.

- Nida-Rümelin, Julian. 2020. „Cancel Culture ist das Ende der Aufklärung“. *Die Welt*, 22.09.2020.
- Nunberg, Geoff. 2018. „The Social Life of Slurs“. In *New Work on Speech Acts*, herausgegeben von Daniel Fogal, Daniel Harris, and Matt Moss, 1. Aufl., 237-95. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198738831.003.0010>
- Özmen, Elif (Hrsg.) 2021. *Wissenschaftsfreiheit im Konflikt: Grundlagen, Herausforderungen und Grenzen*. 1. Aufl. Berlin: J.B. Metzler.
- Peterson, Thomas. 2021. „Die Mehrheit fühlt sich gegängelt. Nur noch weniger als die Hälfte glaubt, man könne seine Meinung in Deutschland frei äußern.“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16. Juni 2021.
- Rawls, John, 2001, „The Domain of the Political and Overlapping Consensus“. In: *Collected Papers*, herausgegeben von Samuel Freeman, 4. Aufl. 473–498. Cambridge/ London: Harvard UP.
- Ross, Loretta, 2021. „Don’t call people out – call them in“. TED Talk. https://www.youtube.com/watch?v=xw_720iQDss (Abgerufen: 18. Mai 2022)
- Salzborn, Samuel. 2017. *Angriff der Antidemokraten: die völkische Rebellion der Neuen Rechten*. 1. Auflage. Weinheim: Beltz Juventa.
- Sawicki, Peter. 2021. „Jahrestag des Anschlags in Hanau. Rechtsextremismus-Forscher fordert Demokratiefördergesetz“. *Deutschlandfunk*. <https://www.deutschlandfunk.de/jahrestag-des-anschlags-in-hanau-rechtsextremismus-forscher-100.html>. (Abgerufen am 18.05.2022)
- Schubert, Karsten. 2020. „‘Political Correctness’ als Sklavenmoral? Zur politischen Theorie der Privilegienkritik“. *Leviathan* 48, 29–51. <https://doi.org/10.5771/0340-0425-2020-1>
- Schubert, K. (2020). „Umkämpfte Kunstfreiheit – ein Differenzierungsvorschlag“. *Zeitschrift für Menschenrechte*, 14(2), 195–204.
- Schönecker, Dieter. 2021. „Bedrohte Wissenschaftsfreiheit: Alles nur Einzelfälle?“. *Merkur-Blog*. <https://www.merkur-zeitschrift.de/2021/02/10/bedrohte-wissenschaftsfreiheit-alles-nur-einzelfaelle/>. (Abgerufen: 17. Mai 2021).
- Setiya, Kieran; und Hille Paakkunainen (Hrsg.). 2012. *Internal Reasons: Contemporary Readings*. 1. Aufl. Cambridge: MIT Press.
- Steinmeier, Frank-Walter. 2019. „Respekt voreinander ist keine Bedrohung der Meinungsfreiheit“. *Der Spiegel*. <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/steinmeier-respekt-voreinander-ist-keine-bedrohung-der-meinungsfreiheit-a-1297096.html> (Zugegriffen: 17. Mai 2022).
- Stefanowitsch, Anatol. 2020. „Politisch korrekte Sprache und Redefreiheit“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 70 (12–13), 22–27.
- Strossen, Nadine. 2018. *Hate: why we should resist it with free speech, not censorship*. 1. Aufl. New York, NY: Oxford University Press.

- Sue, Derald Wing, et al. 2007. „Racial Microaggressions in Everyday Life: Implications for Clinical Practice.“ *American Psychologist* 62 (4): 271–86. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.62.4.271>
- Taylor, Craig. 2012. *Moralism: A Study of a Vice*. 1. Aufl. Durham: Acumen.
- Thiele, Martina. 2021. „Political correctness and Cancel Culture – a question of power!“ *Journalism Research* 4: 50–57. <https://doi.org/10.1453/2569-152X-12021-11282-en>
- Ullrich, Daniel; Diefenbach, Sarah. 2017. *Es war doch gut gemeint: wie Political Correctness unsere freiheitliche Gesellschaft zerstört*. München: riva.
- Williams, Bernard. 1981a. „Ought and Moral Obligation“. *Moral Luck*, 1. Aufl., 114–23. Cambridge UP.
- . 1981b. „Internal and external reasons“. *Moral Luck*, 1. Aufl., 101–13. Cambridge UP.
- . 1981c. „Moral Luck“. *Moral Luck*, 1. Aufl. 20–39. Cambridge UP.
- . 1985. *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard UP.
- . 1995. „Internal reasons and the obscurity of blame“. *Making sense of humanity*, 1. Aufl., 22–34. Cambridge; New York: Cambridge UP.
- . 2006a. „Morality and the Emotions“. *Problems of the Self*, 1. Aufl., 207–29. Cambridge: Cambridge UP.
- . 2006b. „The Idea of Equality“. *Problems of the Self*, 1. Aufl., 230–49. Cambridge: Cambridge UP.
- . 2012. *Der Begriff der Moral*. 1. Aufl. Stuttgart: Reclam.

Sind „vulnerable Gruppen“ vor Kritik zu schützen?

Die Funktionen der Redefreiheit für die liberale Demokratie und die Ideologisierung der Vulnerabilität

Should “vulnerable groups” be protected from criticism?

On the Functions of Free Speech for Liberal Democracy and the Ideology of Vulnerability

MARIA-SIBYLLA LOTTER, BOCHUM

Zusammenfassung: Der Artikel verteidigt den Wert und die Unverzichtbarkeit der freien Debatte gegen neuere Tendenzen, gewisse kontroverse Beiträge zur öffentlichen Diskussion als Schädigungen vulnerabler Menschen zu delegitimieren. In den Abschnitten 1–2 werden zwei elementare Funktionen der Redefreiheit für eine liberale Demokratie vorgestellt: Erstens ist die Möglichkeit zum gewaltfreien politischen Widerspruch gegen Mehrheitsentscheidungen eine Bedingung ihrer Geltung auch für Andersdenkende. Zweitens ist sie eine notwendige Bedingung für die Erzeugung der politischen Kompetenz, die eine Demokratie am Leben hält und vernünftige politische Entscheidungen ermöglicht. In Abschnitt 3 erläutere ich, welche individuellen und sozialen Schwierigkeiten auftreten, und welche Tugenden daher entwickelt werden müssen, damit sich in einer freien Debatte kollektive Kompetenz entwickeln kann. Ausgehend von der Frage nach den Grenzen der Redefreiheit geht der 4. Abschnitt auf neuere Debatten über *Hate Speech* ein und hinterfragt deren tendenzielle Gleichsetzung mit physischer Gewalt. Der 5. Abschnitt führt die suggestive Kraft der Rhetorik der Vulnerabilität auf *Concept Creep* zurück und beschreibt die ideologische Nutzung dieser Rhetorik für die Ziele von Interessengruppen, wodurch reale Macht- und Interessenkonflikte als moralische Fragen ausgegeben werden.

Schlagwörter: Demokratie, Legitimität, gefühlte Redefreiheit, epistemische Kompetenz, Vulnerabilität

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Abstract: The article defends the value and indispensability of free debate against new tendencies to delegitimize controversial contributions to public debate by describing them as harming vulnerable people. Sections 1–2 discuss the two elementary functions of freedom of expression for liberal democracy. First, the possibility of non-violent political objection to majority decisions is a necessary condition of their validity even for dissenters. Secondly, it is a necessary condition for generating the individual and collective competence needed to keep a democracy alive and to make sound political decisions. In the 3th section, I address the social and individual obstacles to free debate and explain what virtues are required to generate collective competence. Starting from the question of the limits of free speech, Section 4 addresses recent debates about hate speech and questions the tendency to equate hate speech almost with physical violence. Section 5 traces the rhetoric of vulnerability to concept creep and describes the ideological use of this rhetoric as leverage for interest and pressure groups, whereby real conflicts of power and interest are passed off as moral issues.

Keywords: Democracy, vulnerability, free speech, concept creep, hate speech

1. Die Kontroverse um die Redefreiheit

In den letzten Jahren ist das Thema Redefreiheit – in Deutschland: Meinungsfreiheit¹ – zu einem Zankapfel in der politischen Diskussion geworden. Befragungen zeigen eine in Teilen der Bevölkerung verbreitete Befürchtung, „in eine Schublade gesteckt“ und als Menschenfeind, Sexist oder Rassist moralisch diskreditiert zu werden, wenn man die „falschen“ Themen auf die „falsche“ Weise anspricht.² Unter Konservativen, aber auch innerhalb der linksalternativen Szene und unter queeren Aktivisten klagt man über Sprechverbote und Tabuisierungen, die mit autoritärem Gestus und moralischen Diffamierungen gegen Nonkonformisten durchgesetzt werden.³ 2021

1 In Deutschland dreht sich die Diskussion um „Meinungsfreiheit“, nicht um „Redefreiheit“; der Begriff ist enger als „free speech“, was aber für die hier behandelten Fragen nicht von Belang ist, da es ohnehin eher um das geht, was der griechische Ausdruck *Parrhesia* bezeichnet: die gefühlte Freiheit, ohne Angst und Scham öffentlich über alles sprechen zu können.

2 Vgl. den Beitrag von Jochen Breyer, „Wie steht’s um die Meinungsfreiheit in Deutschland“, *zoom – Am Puls Deutschlands* (ZDF), vom 21. 4. 2021 (<https://www.youtube.com/watch?v=se2edQHPI6c>).

3 Vgl. hierzu die Beiträge in dem von Patsy L’Amour LaLove (2017) herausge-

antworteten nur noch 45 Prozent der Befragten in Deutschland mit „ja“ auf die regelmäßig wiederholte Umfrage des Meinungsforschungsinstituts Allensbach – „Haben Sie das Gefühl, dass man heute in Deutschland seine politische Meinung frei sagen kann, oder ist es besser, vorsichtig zu sein?“ Das ist der niedrigste Stand seit Beginn der Meinungsumfragen.⁴ Es ist allerdings nicht klar, inwieweit diese Antwort nur die gefühlte Redefreiheit wiedergibt oder auch eine politische Positionierung im Kontext einer Debatte darstellt, in der die Beteiligten dazu neigen, sich in zwei Lager aufzuteilen: Während viele derjenigen, die sich dem linken Spektrum zurechnen, ungeachtet der auch dort zu vernehmenden Klagen heute oft bestreiten, dass es überhaupt ein Redefreiheitsproblem gibt, behaupten diejenigen, die sich eher im konservativen Spektrum verorten, mitunter gar eine „Meinungsdiktatur“, die an DDR-Zeiten erinnere.⁵ Ob eine Person bekundet, sich in ihrer gefühlten Redefreiheit eingeschränkt zu fühlen, scheint also auch von ihrer politischen Selbstzuordnung abzuhängen; nicht nur davon, welche Bedeutung sie der gefühlten Redefreiheit einräumt, sondern auch von ihrer Einschätzung, welche Diagnose ihre politische Seite eher unterstützt oder schwächt.

Hinter dem Streit über die Frage, ob und wodurch derzeit die Redefreiheit eingeschränkt wird, verbergen sich normative Fragen: Welchen Wert sollte man der Redefreiheit beimessen und wo sind ihr vernünftigerweise Grenzen zu ziehen? Wie ist sie im Verhältnis zu anderen Werten zu gewichten? Während die einen davon ausgehen, dass Redefreiheit grundlegend für die Demokratie ist und bedeutet, dass jeder im Sinne der griechischen *Parrhesia* alles sagen darf, vertreten andere die Auffassung, dass eine solche Redefreiheit gerechterweise erst in einer vollkommen gleichen Gesellschaft eingelöst werden könnte. Gestützt auf akademische Diskussionen über

gebenen Band *Beißreflexe: Kritik an queerem Aktivismus, autoritären Sehnsüchten, Sprechverboten*, Berlin (Queer-Verlag).

- 4 Vgl. „Die Mehrheit fühlt sich gegängelt“, Dokumentation des Beitrags von Dr. Thomas Petersen in der FAZ vom 16. 6. 2021 (https://www.ifd-allensbach.de/fileadmin/kurzberichte_dokumentationen/FAZ_Juni2021_Meinungsfreiheit.pdf).
- 5 Dies lässt eine andere kürzlich auf einer breiteren Datenbasis erstellte Umfrage von Richard Traummüller vermuten, vgl. Jan Menzner und Richard Traummüller (2022), „Subjective Freedom of Speech: Why Do Citizens Think They Cannot Speak Freely?“, Politische Vierteljahresschrift August 2022, S. 1–27.

Foucault,⁶ *Critical Race Theory* und feministische Sprachkritik wird argumentiert, dass die Rede unter ungleichen Machtverhältnissen eine der Techniken darstellt, durch die privilegierte Gruppen ihre Macht ausüben, indem Menschen durch diskriminierende Äußerungen in Hierarchien eingeordnet und ihnen Gefühle der Über- und Unterlegenheit eingeflößt werden. Unter Berufung auf Austins Theorie der illokutionären Sprechakte werden solche Äußerungen als Sprachhandlungen interpretiert, in denen die Adressaten im wörtlichen Sinne erniedrigt, d. h. in eine niedrigere soziale Position *versetzt* werden, so wie ein Standesbeamter zwei Personen in den Stand der Ehe versetzt.⁷ Wenn diese eher allgemeinen sozialtheoretischen Überlegungen in die Forderung münden, bestimmte Begriffe zu verbieten oder Diskussionen zu unterlassen, stützen sie sich neuerdings auf eine weitere, quasi medizinische Annahme: Menschen, die in der Vergangenheit Diskriminierungserfahrungen ausgesetzt waren oder noch sind, seien besonders vulnerabel und daher auch besonders schutzbedürftig mit Blick auf Äußerungen, die als abwertend und verletzend empfunden werden könnten.

Diese Diskussionen werfen viele Fragen auf, die hier nicht geklärt werden können; u. a. die Frage, inwieweit es sinnvoll sein kann, Austins Theorie der Sprechakte von institutionellen Kontexten auf solche ungleicher und dynamischer Machtverhältnisse zwischen sozialen Gruppen zu übertragen. Allerdings ist es (unabhängig von der Plausibilität der erwähnten theoretischen Annahmen) unter Gesichtspunkten der Fairness und sozialen Ge-

6 Vgl. Schubert, Karsten (2020), „Political Correctness als Privilegienkritik“ (<https://literaturwissenschaft-berlin.de/political-correctness-als-privilegienkritik/>). Schon Herbert Marcuse hatte 1965 in seiner *Kritik der reinen Toleranz* argumentiert, dass die Tolerierung aller Meinungsäußerungen nur unter der Bedingung absoluter Gleichheit eine Gesellschaft fördert. Er vertrat die Auffassung, dass Toleranz bei einem Machtgefälle zwischen Gruppen nur die bereits Mächtigen stärkt und es ihnen erleichtert, Institutionen wie das Bildungswesen, die Medien und die meisten Kommunikationskanäle zu beherrschen. Eine Toleranz, die alle gleichbehandelt, sei daher im Ergebnis „repressiv“: Sie blockiere die politische Agenda und unterdrücke die Stimmen der weniger Mächtigen. Daher sei es gerechtfertigt, die Redefreiheit der Privilegierten einzuschränken, um die Redefreiheit der Nichtprivilegierten zu gewährleisten. Vgl. Herbert Marcuse (1968), „Repressive Toleranz“, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt (Suhrkamp), S. 93, 97.

7 Vgl. Ishani Maitra (2012), „Subordinating Speech“, *Speech & Harm. Controversies over Free Speech*, hg. v. Ishani Maitra & Kate McGowan, Oxford University Press, 94–120.

rechtingkeit wohl unstrittig, dass die Sprache nicht dazu missbraucht werden sollte, Individuen einzuschüchtern und soziale Gruppen zu unterdrücken. Daraus folgt allerdings noch nicht, dass eine Politik der Repression von Meinungen, die von einigen als rassistisch, sexistisch, transphob oder auf andere Weise menschenfeindlich eingestuft werden, zur Verbesserung und nicht zur Verschlechterung der sozialen und politischen Verhältnisse beiträgt. Einerseits ist es ja in den meisten Fällen strittig, ob eine Äußerung als rassistisch oder menschenfeindlich einzustufen ist, wer befugt ist, dies einzuschätzen, und wie am besten darauf zu reagieren wäre. Andererseits kann der Vorwurf eines Missbrauchs der Sprache zu Zwecken der Unterdrückung und Diskriminierung von Gruppen selbst als Manöver in Macht- und Interessenkonflikten kämpfen eingesetzt werden. Die Frage, wie die negativen Folgen von Einschränkungen der gefühlten Redefreiheit im Verhältnis zu den positiven *insgesamt* zu gewichten sind, führt direkt zu der Frage, welche Funktion die Redefreiheit für die Demokratie hat und wieviel Einschränkung sie verträgt. Da diejenigen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, rassistische u. a. menschenfeindliche Sprache zurückzudrängen, sich selbst auf das demokratische Ideal der gleichen Partizipation aller stützen, sich also zweifellos als Demokraten verstehen, möchte ich in den nächsten Abschnitten zunächst auf die Funktion der Redefreiheit für eine liberale Demokratie eingehen.⁸ Anschließend werde ich die Rhetorik der Vulnerabilität hinterfragen. Von der unstrittigen moralischen Pflicht, Rücksicht auf die legitimen Interessen von unfair benachteiligten Personen zu nehmen, möchte ich eine identitätspolitische Rhetorik unterscheiden, die Menschen nach äußeren Merkmalen Gruppen zugeordnet, die unabhängig von der Lebenslage der Individuen als „vulnerabel“ beschrieben werden. Ich werde an einem Beispiel hinterfragen, inwieweit diese Rhetorik der Vulnerabilität mittlerweile ideologische Funktionen übernommen hat, durch die Interessenkonflikte als moralische Fragen verschleiert werden.

8 Dass ich hier nicht den *unbedingten* Wert der Redefreiheit diskutiere, sondern mich auf ihren *instrumentellen Wert* für die Legitimität und Funktionsfähigkeit einer Demokratie beschränke, ist nicht als Kritik an der Annahme zu verstehen, die Redefreiheit sei ein natürliches Recht des Menschen, sich frei im sozialen Raum zu entfalten, und sie habe für die einzelne Person einen unbedingten Wert, da sie nur in der freien Rede für sich selbst und andere als Individuum in Erscheinung treten kann. Zur Entfaltung des Individuums durch seine öffentliche Erscheinung vgl. Hannah Arendt (1984), *Vita Activa*, München (Piper) S. 221.

2. Die Funktionen der Redefreiheit für die Demokratie

Die Freiheit, öffentlich auszusprechen, was man für angebracht hält, und sich mit Andersdenkenden über die gemeinsamen Ziele und Aufgaben zu verständigen, ist für eine liberale Demokratie aus *zwei* Gründen unverzichtbar.

Der *erste* betrifft die politische Mitbestimmung. Sie kann in einer liberalen Demokratie, die sich auf die Werte der Gleichheit und Freiheit stützt, nicht auf die Option oder gar Pflicht reduziert sein, sein Kreuz auf einem Wahlzettel zu hinterlassen. Wie der Rechtsphilosoph Ronald Dworkin argumentiert, sind Mehrheitsverfahren zwar notwendig, aber nicht hinreichend für politische Legitimität in einem liberalen Staat. Eine Wahl durch Mehrheitsentscheidung wird auch in vielen undemokratischen Staaten veranstaltet, die nur Unterstützer bzw. Mitglieder aus den engsten Machtzirkeln der Partei oder der religiösen Organisation zur Wahl stellen. Eine liberale Demokratie hingegen muss nicht nur eine echte Parteienvielfalt fördern. Wenn eine demokratisch gewählte Regierung in einem liberalen Staat eine Entscheidung mit Hilfe der Zwangsgewalt des Staates gegen Andersdenkende durchsetzt, muss sie zugleich die Würde auch dieser Andersdenkenden als freier und gleichberechtigter Mitglieder der Gemeinschaft respektieren.⁹ Die Mehrheit kann nicht verlangen, dass ihre Entscheidungen von einer Minderheit akzeptiert werden, der es verboten ist oder die durch drohende soziale Sanktionen daran gehindert wird, sich in Form von gewaltfreiem Protest, Argumenten oder Einwänden zu Wort zu melden. Jede Bürgerin muss eine faire Chance haben, ihre Einstellungen, Meinungen, Fragen, Ängste, Vorurteile und Wünsche öffentlich zu äußern. Freilich hat sie keinen Anspruch darauf, dass andere ihr Anliegen aufgreifen, es diskutieren oder ihr kritiklos beipflichten. Daher erstreckt sich der rechtliche Schutz der Redefreiheit in öffentlichen Debatten in einer liberalen Demokratie auch nicht nur auf Äußerungen, die ein gewisses intellektuelles Niveau erreichen und kollektiven Bildungsprozessen förderlich sein können. Werden bestimmte Meinungsäußerungen mit staatlichen Mitteln unterbunden, dann verliert der Staat für die betroffenen Personen (*pro tanto*) seine Legitimation, weil er sie aus dem Prozess der öffentlichen Meinungsbildung ausgeschlossen hat.

Daraus folgt allerdings nicht, dass unter dem Gesichtspunkt der staatlichen Legitimation öffentliche Meinungsäußerungen unter gar keinen Um-

9 Vgl. Ronald Dworkin (2006), „A New Map of Censorship“, *Sage Journals*, Vol. 35/1, 130–133 (<https://journals.sagepub.com/doi/10.1080/03064220500532412>).

ständen unterbunden werden dürfen.¹⁰ Es könnte ja durchaus sein, dass in einem speziellen politischen Kontext aufgrund historischer Umstände bestimmte Sprachhandlungen – Hetze gegen Gruppen, Holocaustleugnung – ebenfalls dazu angetan wären, den Staat zu delegitimieren.

Zweitens haben die Bürgerinnen in einer Demokratie einen Anspruch darauf, sich nicht nur *irgendwie* öffentlich mitteilen zu können, sondern sich auch eine *kompetente* Meinung „innerhalb eines diskursiven, unmanipulierten und von sachlichen Argumenten getragenen Prozesses [...] bilden zu können“.¹¹ Demokratische Kompetenz entwickelt sich nur in einer Debatte, in der die *verschiedenen* Facetten eines Sachverhalts und die unterschiedlichen Auswirkungen eines Vorhabens auf verschiedene Gruppen von Menschen diskutiert werden können. Nur in der Auseinandersetzung mit Menschen, die andere Dinge für wichtig halten, dieselben Vorgänge anders beschreiben und aus dieser Perspektive unsere Meinungen und Wertvorstellungen hinterfragen, können wir die blinden Flecken in unseren eigenen ungeprüften Vorstellungen erkennen und überwinden. Daher sind die Meinungen Andersdenkender ein zu schützendes öffentliches Gut, wie John Stuart Mill in seinem (gemeinsam mit Harriet Taylor konzipierten) Klassiker *Über Freiheit* ausgeführt hat:

„[Das] eigentliche Übel, wenn man eine Meinung zum Schweigen bringt, besteht darin, dass es ein Raub an der Gemeinschaft aller ist, an der künftigen und an der, die jetzt lebt, und zwar noch mehr an den Menschen, die von dieser Meinung abweichen, als an denen, die sich zu ihr bekennen.“¹²

Wie Mill argumentiert, sollten wir auch die Äußerung von Meinungen tolerieren, die uns falsch oder in ihren Folgen schädlich erscheinen. Weil Menschen stets fehlbar sind, hat niemand ein „Recht, die Frage für die ganze Menschheit zu entscheiden und jede andere Person von der Möglichkeit des

10 Hier folge ich Robert Post (2012), „Interview with Robert Post“, *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses*, hg. v. Michael Herz und Péter Molnár, Cambridge University Press, S. 11–36.

11 Christian Lewke (2018), „Zur Historie und Zukunft der Redefreiheit. Zur Historie und Zukunft der Redefreiheit. Der dauernde Kampf um ein bewegtes Gut“, *Menschen Rechts Magazin Informationen | Meinungen | Analysen*, 23/1, S. 48.

12 John Stuart Mill (2009), *Über die Freiheit*, Hamburg (Meiner), S. 25.

Urteils auszuschließen.“¹³ Auch schlecht artikulierte und Ärgeris erregende Meinungen können ein *Körnchen Wahrheit* enthalten und helfen, die Perspektive zu erweitern. Das gilt insbesondere im Politischen, wo eine Person, die eine Maßnahme befürwortet, die ihren Interessen oder Wertvorstellungen entspringt, in der Regel nie alle Neben- und Folgewirkungen dieser Maßnahme für verschiedene soziale Gruppen überblickt.

Da die freie Debatte mit Andersdenkenden nicht unerhebliche emotionale Anstrengungen erfordert, wird sie in der Alltagspraxis oft mit dem Argument abgewehrt, dass solche Diskussionen ja „nichts bringen“, weil man sich ohnehin nicht einigen könne. Wer glaubt, dass politische Diskussionen nur dann Sinn ergeben, wenn eine realistische Aussicht auf Einigung besteht, missversteht jedoch die epistemische und ethische Funktion solcher Auseinandersetzungen. Werden sie in einem sachlichen und offenen Ton geführt, können sie uns helfen, die Gründe der anderen Seite besser zu verstehen und damit auch den persönlichen Respekt zu entwickeln, der für eine demokratische Kultur unverzichtbar ist. Ihre vielleicht wichtigste epistemische Aufgabe besteht aber darin, *uns selbst* in der Konfrontation mit anderen Meinungen einem Erklärungs- und Rechtfertigungsdruck auszusetzen.¹⁴ Wir können die Positionen, die wir glauben einnehmen zu sollen, meist erst dann wirklich verstehen, wenn wir sie gegenüber Personen verteidigen müssen, die *nicht* mit uns übereinstimmen.¹⁵ Oft stellt sich erst in solchen Kontroversen heraus, ob man das, was man für die eigene Meinung hielt, schon durchdacht oder nur kursierende Formeln wiedergegeben hatte. Es sind politisch Andersdenkende, die uns mit den unerwünschten Konsequenzen dieser Meinungen konfrontieren und uns nötigen herauszufinden, in welchem Maße wir wirklich bereit wären, für diese Konsequenzen die Verantwortung zu übernehmen. Wo hingegen keine Konfrontation mit anderen Perspektiven stattfindet, etwa unter Bedingungen einer Diktatur, eines extremen sozialen Konformismus oder wenn man sich nur noch in sogenannten Meinungsblasen bewegt, kann es zu dem Phänomen kommen, das Hannah Arendt mit Blick auf Adolf Eichmann als die Abwesenheit eigener moralischer und politischer Urteilskraft beschrieben hat: Menschen versuchen nicht mehr, selbst

13 Mill (2009), S. 26.

14 Vgl. Mill (2009), S. 56.

15 Vgl. hierzu auch Marie-Luisa Frick (2020), „Streitkompetenz als demokratische Qualität. Oder: Vom Wert des Widerspruchs“, *Aus Politik und Zeitgeschichte* (Heft: *Freie Rede*), 12–13/2020, S. 31.

zu denken und zu urteilen, zumal wenn sie davon Nachteile befürchten, und geben in der Kommunikation nur noch Klischees und Sprachhülsen weiter. Stereotype, Floskeln, standardisierte Ausdrücke und Redewendungen übernehmen dann die Funktion, die Person vor der Auseinandersetzung mit der Realität zu schützen.¹⁶

3. Sozialpsychologische Gefahren und (Un-)Tugenden der Debattenkultur

Eine freie Debatte unter *Andersdenkenden* ist auch notwendig, um den epistemischen Gefahren zu begegnen, die sich aus typischen soziopsychologischen Mechanismen in Gruppen ergeben. Denn auch in Diskussionen, die nicht von außen reglementiert sind, setzt sich nicht automatisch – im Sinne des Stereotyps des „Marktplatzes der Ideen“ – die bessere bzw. wahrheitsnähere Meinung durch.

Sozialpsychologische Untersuchungen zeigen, dass Informationen und Bedenken in Gruppen oft zurückgehalten werden, wenn statushohe Mitglieder einer Gruppe gewollt oder unabsichtlich Druck auf andere ausüben, oder wenn die Mitglieder davor zurückschrecken, sich mit Informationen oder Vermutungen zu exponieren, die in eine andere Richtung weisen als die beispielsweise in einer Sitzung zuerst präsentierten Informationen und Einschätzungen.¹⁷ Sie wollen sich dann nicht mit einer Annahme, die von den anderen abgelehnt wird, ins soziale Abseits begeben. Das kann sich jedoch schnell ändern, wenn Einzelne bereit sind, dem scheinbaren Gruppenkonsens mit Blick auf die Tatsachen oder die Bewertungen zu widersprechen. Die Redefreiheit kann daher ihre epistemische Funktion für die Entwicklung kollektiver Kompetenz nur erfüllen, wenn Einzelne den Mut entwickeln, in Diskussionen „gegen den Strom zu schwimmen“. Auch in sozialen Kontexten, wo es primär um Macht und Status geht, werden sich die an einer Diskussion Beteiligten vor allem fragen, ob es ihnen (oder anderen) nützen oder schaden würde, eine Information weiterzugeben, geäußerte Behauptungen zu hinterfragen oder eine eigene Meinung zu äußern. Sie werden ihre Informationen und Meinungen nur dann einbringen, wenn das Interesse an der

16 Vgl. Hannah Arendt (2003), „Thinking and Moral Considerations“, *Responsibility and Judgment*, New York (Shocken Books), S. 160.

17 Vgl. hierzu Cass Sunstein (2009), *Infotopia. Wie viele Köpfe Wissen produzieren*, Frankfurt (Suhrkamp), Kap. 2 und 3.

Wahrheitsfindung und ein Bewusstsein der Verantwortung für den Erfolg des gemeinsamen Meinungsbildungsprozesses die selbstbezogenen Klugheitserwägungen übertrumpft.

Die Bereitschaft, ohne Selbstzensur eigene Informationen und Einschätzungen zur öffentlichen Diskussion beizutragen, nimmt zudem stark ab, wenn die Beteiligten damit rechnen müssen, dass eine missverständliche Äußerung ohne Rückfrage zum Anlass einer Interpretation genommen werden könnte, die der Sprecherin unmoralische Motive unterstellt. Neben dem Interesse an der Wahrheit und *Mut zum Widerspruch* muss daher eine gewisse *Großzügigkeit* kultiviert werden, die sich in der Bereitschaft zur *wohlwollenden Interpretation* ausdrückt.¹⁸ In öffentlichen Auseinandersetzungen über politische Fragen in einem Klima der Polarisierung ist eine wohlwollende Interpretation besonders dann gefordert, wenn Äußerungen irritieren, weil sie nicht mit den eigenen Wertvorstellungen harmonieren. In einer Gesellschaft mit einem gewissen Wertepluralismus sollten alle davon ausgehen können, dass sie auch dann noch mit Respekt und nicht mit Zorn oder Verachtung behandelt werden, wenn sich im Gespräch herausstellt, dass die Gesprächspartner manche Sachverhalte moralisch und politisch ganz anders beurteilen. Wer von der Kapitänin Carola Rackete als Retterin von ertrinkenden Flüchtenden im Mittelmeer schwärmt, wird freilich Mühe haben zu verstehen, dass andere sie als eine Komplizin von Schleppern betrachten, die mit ihrem Tun Anreize für weitere lebensgefährliche Fluchtbewegungen und kriminellen Gewinn schafft – und umgekehrt. Da die Gesprächspartner ihre Aufmerksamkeit jeweils auf eine andere Auswahl von relevanten Fakten richten, könnten sie einander epistemisch ergänzen. Das wird allerdings nur dann möglich sein, wenn beide Seiten sich darauf verlassen können, dass die Gesprächspartnerin nicht vorschnell mit diffamierenden Begriffen wie „kriminell“, „rotgrünversifft“, „rassistisch“, „menschenverachtend“ etc. und Gefühlsäußerungen wie Entsetzen, Zorn und Verachtung auf Äußerungen reagiert, die sie als moralisch falsch empfindet. Mill hat es als das „größte Unrecht [...], dessen man sich in der Polemik schuldig

18 Diese Bereitschaft ist nicht mit der sehr anspruchsvollen philosophischen Verpflichtung zu verwechseln, „die Wahrheit und Rationalität in den Äußerungen des Anderen zu maximieren“, vgl. Simon Blackburn (1994), *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, S. 62. Außerhalb der von speziellen Regeln geleiteten wissenschaftlichen Diskussion kann niemand erwarten, dass die eigenen Äußerungen stets mit *maximalem* Wohlwollen interpretiert werden.

machen kann“ bezeichnet, „die Anhänger der anderen Ansicht als schlechte und unmoralische Menschen“ anzuprangern.¹⁹ Auf moralische Kritik ganz zu verzichten, ist allerdings nicht zu empfehlen, denn sie hat im Fall von Normverletzungen auch eine wichtige soziale Funktion. Es stellt sich daher in jedem Fall von neuem die Frage, wo die Grenze zwischen erwünschter und legitimer moralischer Kritik auf der einen Seite, und den vielen Formen des Moralismus – unangebrachten Vorwürfen, moralischer Diffamierung und moralischem Terror – auf der anderen Seite verläuft.

4 Das Schadensprinzip und die Rhetorik der Vulnerabilität

Auch die freie Rede bedarf gewisser kontextabhängiger Regeln und Tugenden, um ihre Funktion erfüllen zu können. In diesem Zusammenhang wäre einerseits zu überlegen, welche Probleme durch Gesetze geregelt werden sollten und bei welchen Problemen soziale Signale oder Formen freiwilliger Selbstbeschränkung sinnvoller wären.²⁰ Andererseits stellt sich auch die Frage nach den sprachlichen Möglichkeiten, über die wir verfügen, um wichtige Dinge anzusprechen, ohne damit die Diskussion, die wir führen wollen, zu verunmöglichen. Es geht also eigentlich um zwei Fragen²¹: *Wie frei* die Rede sein sollte, und *welche Form* jeweils die angemessene ist, um einen produktiven Meinungs Austausch und ein wechselseitiges Lernen zu ermöglichen.

Die Freiheiten in einer Gesellschaft müssen kompossibel sein. Das gilt auch für die Rede: Nach John Stuart Mill sollte man nichts sagen, was anderen Menschen (im jeweiligen Kontext) unmittelbar *Schaden* zufügen könnte.²² Das *Schadensprinzip* bedarf jedoch der Präzisierung. Zudem ist es anfällig für politischen Missbrauch. Das alltägliche Verständnis von Schaden, ein Sammelbegriff für das Eintreten unerwünschter Ereignisse, physischer Zerstörung oder Schmerzen, bietet hier keine Orientierung. Solche Wirkungen sind nicht immer vermeidbar, sie verletzen nicht automatisch die Rechte individueller Personen und werden mitunter sogar vom Recht angestrebt. Die Richterin, die einen Straftäter verurteilt, fügt ihm zweifellos einen er-

19 Vgl. Mill (2009), S. 77.

20 Vgl. Timothy Garton Ash (2016), *Free Speech. Ten Principles for a Connected World*, London (Atlantic Books), S. 85.

21 Vgl. Ash (2016), S. 79.

22 Vgl. Mill (2009), S. 79.

heblichen Schaden zu; die berechtigte Kritik des Trainers am zu schwachen Einsatz kann das Selbstwertgefühl eines Fußballers verletzen. Joel Feinberg hat daher vorgeschlagen, den zu vagen Begriff des Schadens durch den einer *unrechtmäßigen Schädigung von legitimen Interessen* zu ersetzen.²³

Nun hat zweifellos jede Person ein legitimes Interesse an ihrer physischen Unversehrtheit. Dieses ist nach einem traditionellen Verständnis von Sprache, das „blosse Worte“ nicht als Handlungen versteht, durch Sprache gar nicht verletzbar. Diese ganz strikte Abgrenzung von Sprache und Handlung ist heute aus vielen Gründen nicht mehr haltbar. In neueren akademischen Debatten über *Hate Speech* und *Mikroaggressionen* wird diskriminierende Rede *in ihren Wirkungen* sogar physischer Gewalt angenähert, je nachdem, in welcher sozialen Position sich die Betroffenen befinden und ob es schon eine Geschichte von Marginalisierung und Diskriminierung gibt. Als physische Wirkungen von *Hate Speech* werden beispielsweise genannt: „psychological symptoms and emotional distress ranging from fear in the gut, rapid pulse rate and difficulty breathing, nightmares, post traumatic disorder, hypertension, psychosis and suicide.“²⁴

Die Assoziation von Rede mit physischer Gewalt entspringt einer Verschiebung des Fokus bei der Interpretation. Im modernen Verständnis von Handlung stellt die Handlungsbeschreibung, unter der die Handelnde selbst ihr Tun wahrnimmt, ein zentrales und unverzichtbares Element dar. In vielen akademischen Diskussionen über *Hate Speech* orientiert sich die Beschreibung einer Sprachhandlung als „*Hate Speech*“ oder als „*Mikroaggression*“ jedoch nicht mehr wie im Recht und in der Handlungstheorie primär an den Intentionen der Sprecherin.²⁵ Die Frage, ob eine Mikroaggression vorliegt, zielt nicht mehr auf die subjektive emotionale Haltung des Sprechers, sondern auf die (möglicherweise unbeabsichtigten) potentiellen *Auswirkungen* des Sprechakts auf „vulnerable“ Personen. Entsprechend wurde auch die Autorität mit Blick auf die Frage, was für eine Handlung vorliegt, auf diejenigen übertragen, die sich durch den Sprechakt verletzt fühlen

23 Joel Feinberg (1984), *Harm to Others. The Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford University Press, S. 35–36.

24 Mari J. Matsuda (1993), „Introduction“, *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Boulder (Westview Press), S. 6.

25 Vgl. Jeremy Waldron (2012), *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, S. 34.

(könnten).²⁶ Aus diesem Grund kann auch eine Rede, die nicht beleidigend gemeint ist, im Prinzip als physische „Gewalt“ eingestuft werden. Es kommt vor, dass Studierende gegen die Einladung einer konservativen Rednerin das Argument vorbringen, ihre Worte würden den Studierenden „actual mental, social, psychological, and physical harm“ zufügen.²⁷

Dieser begrifflichen Dehnung des Gewaltbegriffs entspricht die allgemein zu beobachtende Dehnung von Begriffen für die menschliche Verletzlichkeit, die der Psychologie Nick Haslam als *Concept Creep* bezeichnet hat:²⁸ Auch Begriffe wie „Trauma“, „Depression“, „Mobbing“, „Hass“ oder „Sicherheit“ werden in den letzten Jahrzehnten auf immer schwächere Phänomene sowie auf neue Bereiche ausgedehnt. Gleichzeitig haben die Begriffe teilweise eine moralische Bedeutung angenommen, wie sich besonders bei dem Begriff Trauma beobachten lässt, der sich in geisteswissenschaftlichen Kontexten von einer medizinischen Kategorie in einen dichten moralischen Begriff mit deskriptiven und evaluativen Elementen verwandelt hat:²⁹ Als „traumatisiert“ werden dort nicht mehr beliebige Personen bezeichnet, die unter bestimmten medizinisch erfassbaren Symptomen leiden, sondern nur Personen, die als Opfer von historischem Unrecht, Gewalt, Diskriminierung betrachtet werden, nicht etwa Täter. Indem man Opfer als traumatisiert bezeichnet, spricht man ihnen einen moralischen Anspruch auf besondere Zuwendung und Rücksicht zu.³⁰

26 Als aggressiv werden entsprechend auch Äußerungen klassifiziert, die nicht beleidigend gemeint sind, denen aber eine negative Implikation zugeschrieben wird. Dieses Konzept wurde von dem einflussreichen Psychologen Derald Wing Sue in die breitere Diskussion eingeführt. Vgl. „Racial Microaggressions in Everyday Life. Implications for Clinical Practice“, *American Psychologist*, Vol. 62/4, 271–286.

27 Jonathan Haidt und Greg Lukianoff (2018), *The Coddling of the American Mind. How Good Intentions and Bad Ideas are Setting Up a Generation for Failure*, USA (Penguin).

28 Zur Dehnung und Bedeutungsverschiebung von Begriffen, die sich auf Verletzungen beziehen, vgl. Nick Haslam (2016), „Concept Creep: Psychology’s expanding Concepts of Harm and Pathology“, *Psychological Inquiry*, 27/1, 1–17.

29 Hier folge ich Saira Mohamed (2015), *Of Monsters and Men: Perpetrator Trauma and Mass Atrocity*, *Columbia Law Review*, Vol. 115/5 (June), 1157–1216.

30 Vgl. Mohamed (2015), S. 1173.

Entsprechend hat sich in diesen Diskussionszusammenhängen die Wahrnehmung der Vulnerabilität von Menschen verändert, die diskriminierten Gruppen zugerechnet werden. Noch vor einigen Jahrzehnten war der Glaube verbreitet, Menschen, die gruppenbezogene Gewalt, Diskriminierung und Marginalisierung erleiden mussten, seien durch diese Erfahrungen „tougher“ als andere geworden. Heute ist es umgekehrt in akademischen Kreisen üblich geworden, sie pauschal als fragiler und schutzbedürftiger zu betrachten. Mit Blick auf die hiermit begründeten Versuche, diskriminierende Sprache zu unterbinden und somit die Redefreiheit einzuschränken, stellt sich die Frage, ob es für die Annahme einer physischen Vulnerabilität mit Blick auf Kommunikationen eigentlich eine wissenschaftliche Grundlage gibt.

Der Neurologin Lisa Feldmann Barrett zufolge ist die Annahme einer physischen Auswirkung von psychischem Stress durch „verletzende Worte“ nicht ganz falsch. Dabei wäre jedoch zwischen einem Leben im Dauerstress und einem akuten Stress zu unterscheiden. Medizinische Untersuchungen belegen, dass lange Phasen psychischen Stresses in einer konstant feindseligen sozialen Umgebung sich schlecht auf das Nervensystem auswirken und das Gehirn verändern können, mit weiteren physischen Folgen. Dieser Befund ist jedoch nicht auf einzelne Stresssituationen übertragbar, noch zeigt er, dass Stress generell zu vermeiden ist. Ganz im Gegenteil ist das Nervensystem darauf ausgerichtet, periodisch auftretende Stresssituationen zu bewältigen, und nähme eher Schaden durch eine völlige Vermeidung von Stress.³¹ Während ein einzelner physischer Schlag erheblich verletzen kann, kann eine solche Verletzungsgefahr von „verletzenden Worten“ also nur als Element einer dauerhaft feindseligen unmittelbaren sozialen Umgebung ausgehen, der sich die Betroffene nicht entziehen kann – etwa einer toxischen Lebensgemeinschaft, in der eine Person ständig Beleidigungen und Demütigungen ausgesetzt ist.

Die Neurologie liefert uns also keinen Grund, die alte Stereotype „Was uns nicht umbringt, macht uns stärker“, mit Blick auf Opfer von Diskriminierung pauschal für weniger zutreffend zu halten als die heute verbreitete Vorstellung, sie seien besonders verletzbar. Beides ist möglich und hängt von den Lebensumständen und auch von der Persönlichkeit der Betroffenen

31 Vgl. hierzu Lisa Feldmann Barrett (2017), „When is Speech Violence?“ *New York Times*, 14. 7. 2017 (<https://www.nytimes.com/2017/07/14/opinion/sunday/when-is-speech-violence.html>).

ab – ganz abgesehen davon, dass eine Person zugleich „tough“ und verletzlich sein kann. Ob Menschen vulnerabel sind oder nicht, lässt sich jedenfalls nicht allein aus der Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen oder Klassen herleiten, sondern aus der Weise, wie sie selbst auf soziale Erfahrungen (etwa der Ausgrenzung oder Diskriminierung) reagieren und ihr Leben gestalten. Dass Menschen, die benachteiligt oder gedemütigt wurden, die Solidarität derjenigen verdienen, die es im Leben leichter haben, ist kein guter Grund, sie als Gruppe auf den Status der an und für sich Schwachen und Vulnerablen festzulegen. Es ist zudem ethisch fragwürdig und verschleiern die Dynamik von Machtverhältnissen.

5. Ist aus der Rhetorik der Vulnerabilität eine Ideologie geworden?

Die *pauschale* Zuschreibung von Vulnerabilität zu Gruppen oder Klassen erscheint insbesondere fragwürdig mit Blick auf Minoritäten, denen es gelungen ist, die öffentliche Wahrnehmung zu ihren Gunsten zu „drehen“ und die als Interessenverbände und *Pressure Groups* sozialen Status und beträchtlichen medialen und institutionellen Einfluss erlangt haben. Der Status eines Opfers in einer von christlichen Werten geprägten Gesellschaft ist selbst ein beträchtlicher Machthebel, da er zur Solidarisierung einlädt. Daher kann beispielsweise eine Transgenderperson, die als Individuum immer wieder Opfer verständnislosen oder feindseligen Verhaltens durch andere Individuen ist, gleichzeitig als Mitglied einer medial und institutionell einflussreichen Transgender-Organisationen politisch mächtig sein.

Wenn diese Dynamik und Dialektik der Macht ignoriert wird, kann die moralische Rhetorik der Vulnerabilität ideologische Funktionen übernehmen. Dies geschieht, wenn durch sie Macht-, Interessen- und Wertkonflikte verschleiert werden, ob es nun um die Erhaltung der Machtinteressen dominanter Gruppen oder um die Durchsetzung der Machtinteressen vormals marginalisierter Gruppen oder ihrer Funktionäre geht. Wenn beispielsweise Muslime nicht wie Christen als eine Vielzahl verschieden denkender Individuen und institutionell organisierter Gruppen wahrgenommen werden, sondern im Lichte der identitätspolitischen Konstruktion einer vulnerablen, von allen Muslimen geteilten islamischen Identität, dann wird Kritik an speziellen islamischen Vorstellungen und Praktiken als „islamophober“ Angriff auf diese verletzbare Identität erscheinen. Begriffe wie „Islamophobie“, die ähnlich pauschal eingesetzt werden wie „Vulnerabilität“, dienen dann dazu, den

entscheidenden moralischen Unterschied zwischen zwei unterschiedlichen Reaktionen auf Muslime zu verschleiern: Einerseits die moralisch inakzeptable Verfolgung oder soziale Benachteiligung von Muslimen, andererseits die Kritik an religiösen Dogmen oder gruppentypischen sozialen Praktiken, die liberale Werte oder Frauenrechte verletzen. Eine solche Kritik muss in liberalen Demokratien an allen Religionen und sozialen Gewohnheiten möglich sein. (Man stelle sich einmal vor, Kritik an der Reaktion der katholischen Kirche auf die Missbrauchsfälle oder an der Nichtzulassung von Frauen als Priesterinnen würde von der katholischen Kirche als „Christianophobie“ gebrandmarkt.) Indem Kritik zu Phobie erklärt wird, kann der Kampf gegen Diskriminierung in eine Verfolgung Andersdenkender umgelenkt werden, wie es Sama Maani beschreibt: „Anstatt dass es um den Schutz einzelner Menschen vor Diskriminierung ginge, wird mit dem Begriff Islamophobie so getan, als wäre der Islam ein Individuum, dem Menschenrechte und Schutz zustünden, obwohl Menschenrechte doch Individualrechte sind... Anstatt aber die Individuen gegen Unrecht zu schützen, wird mit dem Konzept der Islamophobie der Islam zum schützenswerten Subjekt erklärt und Kritik am Islam gilt auf einmal als Rassismus.“³²

Ähnliches ist im Zusammenhang der Solidarisierung von Akademikern mit dem Kampf von Transgenderpersonen für gesellschaftliche Anerkennung und Schutz gegen Angriffe auf ihre Würde zu beobachten. Wenn die Solidarisierung mit Personen mittels der Ideologie der Vulnerabilität in eine Verfolgung von Kritikern umgelenkt wird, wird die demokratische Streitkultur als solche beschädigt, deren Aufgabe ja darin besteht, Interessenkonflikte offenzulegen und die damit verbundenen Sachfragen auszudiskutieren.

Ein mittlerweile recht bekanntes Beispiel ist der Fall der Philosophieprofessorin Kathleen Stock: Sie war in England aufgrund ihrer Kritik an einem von Transgenderorganisationen geforderten Zusatz zum *Gender Recognition Act* öffentlichen Anprangerungen der Transphobie und Verfolgungen bis hin zu Morddrohungen gegen ihre Familie ausgesetzt, bis sie schließlich ihre Professur aufgab. Bei dem Konflikt ging es um die Frage, ob auch biologische Männer, die sich *ohne* eine medizinische und psychologische

32 Sama Maani (2017), „Mit dem Begriff Islamophobie gehen wir den Rassisten auf den Leim“, *Beißreflexe: Kritik an queerem Aktivismus, autoritären Sehnsüchten, Sprechverboten*, hg. v. Patsy L'Amour LaLove, Berlin (Queer-Verlag), 204–211.

Geschlechtsangleichung selbst zu Frauen erklären, ohne jede Einschränkung rechtlich als Frauen anzuerkennen sind. Berücksichtigt man allein die Interessen der betroffenen Transfrauen, dann spricht in der Tat viel für die Forderung, denn Transfrauen müssen in den Männertrakten von Gefängnissen oder in Toiletten oft mit Anfeindungen oder gar Angriffen rechnen. Auch Stock hatte dafür plädiert, das selbstgewählte Geschlecht weitmöglichst zu respektieren und Regelungen zu finden, welche die Sicherheit und Würde von Transfrauen gewährleisten. Das biologische Geschlecht rechtlich *ganz* abzuschaffen, hält sie jedoch bis heute für einen falschen Weg, da sich aus den physischen Unterschieden medizinische und damit auch soziale Differenzen ergeben, die zu leugnen lebensfremd wäre. Stock fürchtet bei einer rechtlichen Nivellierung der Unterschiede zwischen Transfrauen und biologischen Frauen nicht nur eine Bedrohung des Frauensports, sondern vor allem erhöhte Risiken für sozial gefährdete Frauen durch biologische Männer, die sich als Trans ausgeben.³³ Sie schlägt vor, weiterhin geschützte Bereiche wie Toiletten, Gefängnisstrakte, Umkleidekabinen, Gruppentherapien in Vergewaltigungsfällen, Obdachlosenunterkünfte allein für biologische Frauen als das physisch schwächere Geschlecht zugänglich zu machen, um ihre Sicherheit zu gewährleisten. Auch bei Stellen, die geschaffen werden, um die biologisch bedingten Karrierenachteile der Schwangerschaft und frühen Kinderversorgung auszugleichen, spricht sie sich gegen eine Ersetzung des biologischen durch das gewählte Geschlecht aus.

Das sind schwerlich „Hassreden“. Schließlich kann eine jede Gesetzgebung wie alle Handlungen für unterschiedliche Betroffene unterschiedliche Konsequenzen haben. Was für die einen den Selbstbestimmungsspielraum erweitert, kann für die anderen den faktischen Abbau von Privilegien, Schutzbereichen und eine Benachteiligung in physisch kompetitiven Bereichen zur Folge haben. Solche Diskussionen anzustoßen, ist keine unrechtmäßige Schädigung der legitimen Interessen von Transpersonen, sondern sollte eine Normalität in einer Gesellschaft sein, in der die Interessen vieler Gruppen immer wieder in Konflikt geraten können. Nur mittels einer sachorientierten Überprüfung von Behauptungen und Einwänden könnte ein Kompromiss gefunden werden, mit dem alle Beteiligten einverstanden sein können. Stock nahm ihr Recht als Hochschullehrerin wahr, eine detaillierte Auseinandersetzung in einem heiklen Themenbereich zu fordern, so-

33 Zu Stock vgl. Kathleen Stock (2021), *Material Girls: Why Reality Matters for Feminism*, Wolverhampton (Fleet Publishing).

wie ihr Recht als Bürgerin und lesbische Feministin, sich für die legitimen Interessen von Frauen einzusetzen.

Die Folgen sind bekannt: sie wurde durch 700 ihrer internationalen Kollegen und Kolleginnen aus der Philosophie in einen *Offenen Brief* vom Januar 2021 öffentlich für „transphobic fearmongering“ und „attacks on already marginalized people“ an den moralischen Pranger gestellt. In diesem Brief wurden Stocks Einwände inhaltlich gar nicht erwähnt; in der ursprünglichen Version des Briefes wurde ihr sogar eine Ablehnung des englischen *Gender Recognition Act* unterstellt, was sie nie vertreten hatte.³⁴ Man kann daher wohl davon ausgehen, dass die meisten Unterschreibenden gar nicht wussten bzw. sich nicht dafür interessierten, worin Stocks Debattenbeiträge tatsächlich bestanden. Anstatt sich mit ihren Argumenten zu befassen, wurde in dem Brief über *gefährliche Auswirkungen* ihrer Kritik auf Transgenderpersonen als vulnerable Gruppe und den „patriarchalen Status Quo“ spekuliert: „Discourse like that Stock is producing and amplifying contributes to these harms, serving to restrict trans people’s access to life-saving medical treatments, encourage the harassment of gender-non-conforming people, and otherwise reinforce the patriarchal status quo“.³⁵

In meinen Augen ist hier die Grenze zwischen Kritik und moralischer Diffamierung weit überschritten worden. Dass einer lesbischen Feministin vorgeworfen wird, einen patriarchalen Status quo zu fördern, was immer das sein mag, mutet skurril an. Aber wie auch immer man die im Offenen Brief erhobenen Vorwürfe im Einzelnen bewerten wird: selbst wenn die Vorwürfe eine sachliche Grundlage hätten, sollte man an Universitäten eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Stocks Kritik erwarten dürfen, anstatt dass mittels der Sammlung von Namen und Titeln eine Art Autoritätsbeweis für ihre mangelnde Ehrbarkeit als Person geführt wird.

Maßnahmen wie der *Offene Brief* zeigen, wie gefährlich sich die Ideologie der Vulnerabilität auf die akademische Debattenkultur auswirken kann. Nicht die Sachhaltigkeit eines Argument zählt, sondern die angeblich schädliche Auswirkung einer Kritik auf „vulnerable“ Gruppen. Mittels des

34 Die Verantwortlichen waren genötigt, später ein Erratum hinzuzufügen; „the original version of this letter incorrectly stated that Stock opposes the UK’s *Gender Recognition Act*. This was an error“. Die in dem Brief auf Grund dieses „Irrtums“ erhobenen eher wilden Anschuldigungen wurden jedoch nicht modifiziert.

35 Vgl. ihren „Open Letter Concerning Transphobia in Philosophy“ (<https://sites.google.com/view/trans-phil-letter/>).

Stereotyps der vulnerablen Gruppe können wichtige moralische Gefühle wie die Empathie mit Benachteiligten in eine Tyrannei der Werte münden, wie es Nikolas Hartmann in seiner *Ethik* genannt hat. Hartmann meinte damit das dialektische Phänomen, dass ein selektiv auf bestimmte Werte ausgerichtetes moralisches Bewusstsein von Natur aus zu einer tyrannischen Bevormundung neigt: „Jeder Wert hat – wenn er einmal Macht gewonnen hat über eine Person – die Tendenz, sich zum alleinigen Tyrannen [...] aufzuwerfen und zwar auf Kosten anderer Werte [...]“. ³⁶ Auch die derzeit zu beobachtende *Kulturrevolution des Sprachgebrauchs* kann solche tyrannischen Züge annehmen, etwa wenn begriffliche Änderungen ohne Verhandlung mit den Betroffenen durch drakonische Sanktionen bekannt gemacht werden.

In den letzten Jahrzehnten hat sich in sozialen Schichten, die sich als progressiv verstehen, die Vorstellung verbreitet, beleidigende Begriffe wie *Nigger* dürften zum Schutz der amerikanischen Nachkommen der versklavten Afrikaner³⁷ nicht einmal mehr zu Bildungszwecken verwendet werden, als ginge von ihnen unabhängig von Kontext und Absicht eine magische Wirkung aus. (Mittlerweile hat sich die quasi-magische Bedeutung auf das noch von Martin Luther King und Malcom X wertneutral gebrauchte Wort *Neger* übertragen, so dass man, da nur noch vom N-Wort die Rede ist, auch nicht mehr weiß, von welchem Wort eigentlich die Rede ist.) Auch solche Tabuisierungen können in dem Maße tyrannische Formen annehmen, in dem die Gründe, die gegenwärtig für sie sprechen, nicht mehr gegen andere Werte abgewogen werden dürfen, wie in einem bekannten Fall: Donald McNeill, einer der profiliertesten Wissenschaftsjournalisten der USA, verlor seine langjährige Stelle bei der *New York Times*, weil er auf einer Bildungsreise gegenüber Schülerinnen über die Problematik des N-Worts gesprochen und es zu diesem Zweck auch verwendet hatte. Seine eigenen Kollegen und Kolleginnen in der *New York Times* hatten seine Entlassung gefordert, obgleich auch sie nicht davon ausgingen, dass er jemanden rassistisch hatte beleidigen wollen, und obgleich er sich entschuldigt hatte.

In einer Gesellschaft, die eigentlich nicht an die magische Wirkung von Worten glaubt, geben solche Vorfälle Rätsel auf. Wie kann das mangelnde Gespür eines Menschen für den Umstand, dass das N-Wort – dass in den USA inzwischen unter ein *absolutes* Sprachtabu fällt (was kurz vorher noch

36 Nikolas Hartmann (1949), *Ethik*, Berlin (De Gruyter), S. 276.

37 Vgl. hierzu John McWhorter (2022), „The New N-Word Standard Isn’t Progress“, *New York Times*, 11. 2. 2022 (<https://archive.ph/DD8PB>).

nicht der Fall gewesen war), bei der Mehrheit in der Redaktion einer traditionell liberalen Zeitung als ein Delikt von einer Schwere betrachtet werden, die weder durch eine persönliche Entschuldigung, noch durch lebenslange Verdienste aufgewogen werden kann?³⁸ Die Entlassung von McNeill ist unverhältnismäßig (mit Blick auf Intention und Kontext der Äußerung) und verletzt das Schuldprinzip, das dem modernen Recht zugrunde liegt. Es ist auch nicht ohne Weiteres erkennbar, dass dies durch den möglichen Nutzen einer Tabuisierung der beleidigenden Begriffe aufgewogen werden könnte. Die Erfahrung zeigt, dass eine Tabuisierung die emotionale Wirkung verletzender Sprache eher steigert, wie Judith Butler schon vor 25 Jahren in ihrem bemerkenswerten Buch *Excitable Speech*³⁹ mit Blick auf Sprachtabus bemerkt hat:

Keeping such terms unsaid and unsayable can also work to lock them in place, preserving their power to injure, and arresting the possibility of a reworking that might shift their context and purpose. That such language carries trauma is not a reason to forbid its use.⁴⁰

Tabuisierungen sind auch noch aus einem anderen Grund kontraproduktiv, wie Butler in ihrem Buch hervorhebt: Sie verhindern, dass Menschen Strategien der verbalen und psychologischen Abwehr gegen demütigendes oder feindseliges Sprachverhalten anderer entwickeln. Gerade Beleidigungen scheitern in der sozialen Realität sehr oft, wenn nicht gar in den meisten Fällen, weil der Erfolg dieser Sprachhandlungen dadurch bedingt ist, wie sich die Adressaten zu den negativen Botschaften verhalten. Er hängt davon ab, ob diejenigen, die der Sprecher zu Opfern machen möchte, die Kränkung „annehmen“ oder einen Gegenangriff starten, über sie lachen oder sie positiv umwerten. Gerade in Kontexten mit sehr ungleichen Machtverhältnissen entwickeln Menschen oft sehr differenzierte verbale und psychologische Re-

38 Die Tabuisierung von rassistischen Worten setzt zudem mit Blick auf die vermeintlich zu Schützenden ein Signal, das der antirassistischen Absicht zuwiderläuft, insofern ihnen implizit die menschliche Fähigkeit abgesprochen wird, Worte im Kontext zu verstehen, wie John McWhorter moniert: It „is a strange kind of antiracism that requires all of us to make believe that Black people cannot understand the simple distinction between an epithet and a citation of one.“ Vgl. McWhorter (2022).

39 Vgl. Judith Butler (1997), *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, London (Routledge), S. 4.

40 Butler (1997), S. 38.

gister, um verbale Attacken abwehren und umlenken zu können: Register der ironischen Unterwürfigkeit und Übertreibung, des Spottes, der Aneignung und positiven Uminterpretation von Schimpfworten oder des lustvollen Wettstreits der Beleidigungen wie im *battle rap*. Historische Prozesse der Selbstermächtigung marginalisierter Individuen und Gruppen sind nie autoritären Regelungen und Protektionsmaßnahmen entsprungen, sondern der kreativen Aneignung der Sprache und der gemeinsamen Organisation: Niemand kann heute mehr einen Homosexuellen als Schwulen beleidigen (oder in Nordamerika als „queer“), weil sich die Homosexuellenbewegungen das frühere Schimpfwort längst angeeignet und positiv umgewertet hat.

Gegen Butlers Plädoyer für Selbstermächtigung statt Protektion könnte man einwenden, dass verbale Machtkämpfe zwischen ungleich mächtigen sozialen Gruppen nicht unter Bedingungen sportlicher Fairness ausgetragen werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass die anfänglich Schwächeren auf diese Schwäche festgelegt sind. Auch eine öffentliche Demütigung oder Einschüchterung endet nicht mit der Wirkung auf das Opfer, sondern hat in der Regel eine Fortsetzung. Wenn Menschen als Opfer von ungerechtfertigten Angriffen wahrgenommen werden, haben diejenigen, die von ähnlichen Angriffen betroffen sein könnten, ebenso wie andere, denen an Gerechtigkeit liegt, hinreichenden Grund, dagegen zu protestieren – und wenn der Preis dafür nicht zu hoch ist (wie unter diktatorischen politischen Bedingungen), werden sie auch dazu motiviert sein. Zumindest die öffentlich werdenden Vorfälle von *Hate Speech* wie in den USA die Verbrennung von Kreuzen (als rassistische Botschaft), Flugblätter gegen Abtreibung oder gegen Schwule, diskriminierende Äußerungen in Talkshows etc. lösen in der Regel Proteste aus, die zu einer Demonstration von Gegenmacht führen und nicht selten neue Organisationen hervorbringen. Die sozialen Machtverhältnisse sind nicht statisch, sondern dynamisch und dialektisch: Gerade aus seiner Machtlosigkeit kann ein Opfer Macht beziehen, weil sich andere verpflichtet fühlen, ihm zu helfen. Das kann einen Prozess in Gang setzen, der die Machtverhältnisse nachhaltig zu seinen Gunsten verändert. Wer wie einige Transgenderorganisationen in England oder islamische Organisationen in Deutschland eine beträchtliche institutionelle Macht entwickelt hat, erwirbt damit auch die Macht, den Opferappeal gegen die Interessen anderer Gruppen oder interner Kritikerinnen einzusetzen. Diesen Forderungen durch moralische Diffamierung legitimer Kritik entgegenzukommen, ist ein Bären dienst an der freien Debatte, die demokratische Gesellschaften dringend brauchen, um allen Gruppen gerecht werden zu können.

Literatur

- Arendt, Hannah (1984), *Vita Activa*, München (Piper).
- Arendt, Hannah (2003), „Thinking and Moral Considerations“, *Responsibility and Judgment*, New York (Schocken Books).
- Ash, Timothy Garton (2016), *Free Speech. Ten Principles for a Connected World*, London (Atlantic Books).
- Bejan, Teresa M. (2019), „Two Concepts of Freedom (of Speech)“, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 163, NO. 2, S. 95–107. Butler, Judith (1997), *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, London (Routledge),
- Campbell, Bradley und Jason Manning (2018), *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*, London (Palgrave Macmillan).
- Dworkin, Ronald (2006), „A New Map of Censorship“, *Sage Journals*, Vol. 35/1, 130–133 (<https://journals.sagepub.com/doi/10.1080/03064220500532412>)
- Feinberg, Joel (1984), *Harm to Others. The Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford University Press.
- Feldmann Barrett, Lisa (2017), „When is Speech Violence?“, *New York Times*, 14. 7. 2017 (<https://www.nytimes.com/2017/07/14/opinion/sunday/when-is-speech-violence.html>).
- Frick, Marie-Luisa (2020): „Streitkompetenz als demokratische Qualität. Oder: Vom Wert des Widerspruchs“, *Aus Politik und Zeitgeschichte* (Heft: Freie Rede), 12–13/2020, 28–33.
- Haidt, Jonathan und Greg Lukianoff (2018), *The Coddling of the American Mind. How Good Intentions and Bad Ideas are Setting Up a Generation for Failure*, USA (Penguin).
- Hartmann, Nikolas (1949), *Ethik*, Berlin (De Gruyter).
- Haslam, Nick (2016), „Concept Creep: Psychology’s expanding Concepts of Harm and Pathology“, *Psychological Inquiry*, 27/1, 1–17.
- L’Amour LaLove, Patsy (2017), *Beißreflexe: Kritik an queerem Aktivismus, autoritären Sehnsüchten, Sprechverboten*, Berlin (Queer-Verlag).
- Lewke, Christian (2018), „Zur Historie und Zukunft der Redefreiheit. Der dauernde Kampf um ein bewegtes Gut“, *Menschen Rechts Magazin Informationen | Meinungen | Analysen*, 23/1, 41–51.
- Maani, Sama (2017), „Mit dem Begriff Islamophobie gehen wir den Rassisten auf den Leim“, *Beißreflexe: Kritik an queerem Aktivismus, autoritären Sehnsüchten, Sprechverboten*, hg. v. Patsy L’Amour LaLove, Berlin (Queer-Verlag), 204–211.
- Maitra, Ishani (2012), „Subordinating Speech“, *Speech & Harm. Controversies over Free Speech*, hg. v. Ishani Maitra und Kate McGowan, Oxford University Press, 94–120.

- Marcuse, Herbert; Wolff, Robert Paul und Barrington Moore (1968), *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt (Suhrkamp).
- Matsuda, Mari J.; Lawrence, Charles R.; Delgado, Richard u. a. (1993), *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Boulder (Westview Press).
- McWhorter, John (2022), „The New N-Word Standard Isn't Progress“, *New York Times*, 11. 2. 2022 (<https://archive.ph/DD8PB>).
- Menzner, Jan und Richard Traunmüller (2022), „Subjective Freedom of Speech: Why Do Citizens Think They Cannot Speak Freely?“, wird erscheinen in der *Politischen Vierteljahresschrift* 63/3.
- Mill, John Stuart (2009), *Über die Freiheit*, Hamburg (Meiner).
- Mohamed, Saira (2015), „Of Monsters and Men: Perpetrator Trauma and Mass Atrocity“, *Columbia Law Review*, Vol. 115/5, 1157–1216.
- Petersen, Thomas (2021), „Die Mehrheit fühlt sich gegängelt“, Dokumentation des Beitrags in der FAZ vom 16. 6. 2021 (https://www.ifd-allensbach.de/fileadmin/kurzberichte_dokumentationen/FAZ_Juni2021_Meinungsfreiheit.pdf).
- Post, Robert C. (2012), „Interview with Robert Post“, *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses*, hg. v. Michael Herz und Péter Molnár, Cambridge University Press, 11–36.
- Schubert, Karsten (2020), „Political Correctness als Privilegienkritik“, *Literaturwissenschaft in Berlin* (<https://literaturwissenschaft-berlin.de/political-correctness-als-privilegienkritik>).
- Stock, Kathleen (2021), *Material Girls: Why Reality Matters for Feminism*, Wolverhampton (Fleet Publishing).
- Sue, Derald Wing; Capodilupo, Christina M.; Torino, Gina C. u. a. (2007), „Racial Microaggressions in Everyday Life. Implications for Clinical Practice“, *American Psychologist*, Vol. 62/4, 271–286.
- Sunstein, Cass (2009), *Infotopia. Wie viele Köpfe Wissen produzieren*, Frankfurt (Suhrkamp).
- Waldron, Jeremy (2012), *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press.
- „Wie steht's um die Meinungsfreiheit in Deutschland“, *zoom – Am Puls Deutschlands* (ZDF), 21. 4. 2021 (<https://www.youtube.com/watch?v=se2edQHPI6c>).

Vom Umgang mit Spielverderber:innen

Überlegungen zum Diskurs mit der extremen Rechte

Dealing with Spoilsports

Reflections on the Discourse with the Extreme Right

STEFAN PFLEGHARD, ZÜRICH

Zusammenfassung: Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist es, die *Fluchtverwandlung* als wesentlichen Aspekt des Diskursverhaltens der extremen Rechte zu beschreiben. Der Beitrag geht aus vom Prinzip, dass ein offener Diskurs all jenen offenstehen soll, die ihn als legitime Form der Auseinandersetzung anerkennen und ihn nicht zu zerstören versuchen. Es wird gezeigt, dass der Vergleich des offenen Diskurses mit einem Spiel sich für die Betrachtung des Diskursverhaltens als äußerst fruchtbar erweist. Dieser Vergleich ermöglicht im Rückgriff auf Johan Huizinga (*Homo ludens*, 1938) die Anwendung der Unterscheidung zwischen Falschspieler und Spielverderber auf den Diskurs. Wer den Diskurs zu zerstören versucht, entspricht vielmehr einem Spielverderber als einem Falschspieler. Das besondere Merkmal des Diskurses von Spielverderber:innen wird am Beispiel der Diskursführung von Sekten illustriert. Als ihr wesentliches diskursstrategisches Mittel erweist sich, was Elias Canetti (*Masse und Macht*, 1960) als *Fluchtverwandlung* beschreibt. Der Diskurs der Spielverderber:innen zeichnet sich durch wiederholte schnelle *Fluchtverwandlungen* aus, deren Zweck darin besteht, sich nicht auf eine bestimmte Position festnageln zu lassen.

Schlagwörter: Rechtspopulismus, Diskurszerstörung, Spielverderber:innen, *Fluchtverwandlung*, Diskursstrategie

Abstract: The aim of this article is to describe the *escape transformation* a key aspect of the discourse behavior of the extreme right. The article is based on the principle that an open discourse should be open to all those who recognize it as a legitimate form of debate and do not seek to destroy it. It is shown that the comparison of open discourse with a game proves to be extremely fruitful for the consideration of discourse behavior. This comparison, with recourse to Johan Huizinga (*Homo ludens*,

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



1938), makes it possible to apply the distinction between a cheater and a spoilsport to discourse. Whoever tries to destroy the discourse corresponds rather to a spoilsport than to a cheater. The particular characteristic of the discourse of spoilsports is illustrated by the example of the discourse of cults. What Elias Canetti (*Masse und Macht*, 1960) describes as the escape by transformation turns out to be their essential discourse-strategic means. The discourse of the spoilsports is characterized by repeated rapid escapes by transformation, the purpose of which is to avoid being pinned down to a certain position.

Keywords: right-wing populism, discourse destruction, spoilsports, escape by transformation, discourse strategy

1. Biedermann und die Brandstifter

Gottlieb Biedermann ist die Titelfigur von Max Frischs Drama „Biedermann und die Brandstifter“. Max Frisch hat sie in mehreren Entwicklungsstufen erarbeitet. Ein erster Entwurf findet sich in einer Burleske im Tagebuch von 1948, eine nächste Version entwickelte Frisch 1953 in einem Hörspiel und ausgearbeitet hat er die Figur schließlich im „Lehrstück ohne Lehre“ mit dem Titel „Biedermann und die Brandstifter“, das 1958 in Zürich uraufgeführt wurde. Gottlieb Biedermann ist derjenige, der die Brandstifter ins Haus lässt. Biedermann ist ein erfolgreicher Unternehmer. Biedermann ist höflich, gesellig und gastfreundlich. Biedermann hat ein Herz, Biedermann hat Verständnis und Biedermann hat Vertrauen. Und als gutsituierte Bürger hat Biedermann Angst vor dem Verlust seiner Privilegien. Aus Angst nimmt er die Brandstifter bei sich auf und aus Angst verrät er sie nicht an die Polizei. Er isst und trinkt mit ihnen, er verbrüdet sich mit ihnen, er singt und lacht mit ihnen, auch als es längst nichts mehr zu lachen gibt. Er tut alles, um sich die Brandstifter nicht zu Feinden zu machen, und redet sich selbst ein, dass er das alles nur macht, weil er kein Unmensch ist. Er klammert sich bis zuletzt an die verzweifelte Hoffnung, dass alles nicht so schlimm wird. Kurz bevor die Brandstifter sein Haus und danach die ganze Stadt in Brand stecken, überreicht er ihnen, als Zeichen des Vertrauens, die fehlenden Streichhölzer.

Biedermann ist eine Karikatur, in der die typischen Eigenschaften des privilegierten Bürgers bis zur Kenntlichkeit überzeichnet sind. Seine Rücksichtslosigkeit gegenüber Untergebenen, seine konstante Verlogenheit und seine alles durchdringende Angst vor dem Verlust seiner Privilegien sind die wesentlichen Züge seines Denkens und Handelns, die ihn dazu bringen, die Brandstifter ins Haus zu lassen. Die Brandstifter ihrerseits ver-

suchen mit allen verfügbaren Tricks (wie sie selber sagen: mit Scherzen, mit Sentimentalität und mit der Wahrheit) sich Einlass in Biedermanns Haus zu verschaffen – nicht um sich da gemütlich einzurichten, sondern um es anzuzünden.

In der Figur von Gottlieb Biedermann manifestiert sich eines der grundlegenden Probleme der bürgerlichen Gesellschaft. Es sind Brandstifter in der Stadt, sie sprechen offen aus, was sie vorhaben, und es gibt gutsituierte Biedermänner, die sie ins Haus lassen. Max Frisch hat anlässlich einer Aufführung des Stücks 1978 gesagt, man könne die Brandstifter nicht einer bestimmten Partei zuordnen, ihre Tätigkeit sei apolitisch. „Wenn sie Brand stiften, so aus purer Lust.“ (Frisch 2001, 147). Wenn man heute die Frage stellt, wer am ehesten den Brandstiftern entspricht und für wen Gottlieb Biedermann steht, scheint die Antwort auf der Hand zu liegen. Die größte Gefahr für die demokratische Gesellschaft geht heute von rechtspopulistischen und rechtsextremen¹ Gruppierungen und Strömungen aus. Der öffentliche Diskurs wird immer wieder durch die Themensetzungen der extremen Rechte bestimmt. In allen demokratischen Parlamenten und in einigen Regierungen sind inzwischen Rechtspopulist:innen und Rechtsextreme vertreten. Sie setzen sich in alle Gesprächsrunden, sie stellen sich für Interviews und Home Storys zur Verfügung, um sich als aufrechte Demokraten und mutige Kämpfer zu präsentieren, während sie zugleich eifrig am Abbau der Menschenrechte und der demokratischen Errungenschaften arbeiten. Und in den großen Medienhäusern finden sich genügend privilegierte Biedermänner, die den rechtsextremen Brandstiftern zu medialer Präsenz verhelfen, die ihnen die Tür zum öffentlichen Diskurs öffnen, die ein gefälliges Interview mit Gauland oder eine Home Story mit Höcke machen, die den Antaios-Verlag und den Jungeuropa-Verlag an die Buchmesse einladen, die sich mit den extremen Rechten in alle Talkshows setzen, ihren Attacken gegen den Staat und gegen Fremde eine breite Plattform bieten, ihre angeb-

1 Die Begriffe *Rechtspopulismus* und *Rechtsextremismus* werden hier mit unterschiedlichen Akzenten, aber ohne scharfe Abgrenzung verwendet. Die Grenzziehung zwischen populistisch-demokratischen Positionen auf der einen und extrem-systemfeindlichen Positionen auf der anderen Seite ist Teil der Diskursstrategie der extremen Rechten. Sie ist eines von vielen Täuschungsmanövern, die dazu dienen, in der Mitte der Gesellschaft Fuß zu fassen und die Fluchtverwandlungen zu vertuschen, von denen im Folgenden die Rede sein wird. Zur Terminologie vgl. Decker/Lewandowsky 2017, Schutzbach 2018, Strobl 2021.

lichen Ängste² ernst nehmen und mit ihnen diskutieren, ob tatsächlich eine Gefahr von rechts ausgeht.

Angesichts dieser Problematik wird oft die Frage aufgeworfen, ob man sich auf einen Diskurs mit der extremen Rechte einlassen soll. Sollen im privaten oder im öffentlichen Rahmen Gespräche mit Rechtspopulist:innen geführt oder besser vermieden werden? Sind wir (und sind die verantwortlichen Journalist:innen) verpflichtet, den öffentlichen Diskurs, weil er allen zugänglich sein soll, auch für Rechtspopulist:innen und Rechtsextreme offen zu halten? Oder sind wir vielmehr verpflichtet, Rechtspopulist:innen von einer Teilnahme am öffentlichen Diskurs auszuschließen, um ihren Attacken gegen die demokratischen Institutionen keinen Raum zu bieten?

In der Diskussion dieser Frage finden sich zwei gegensätzliche Grundhaltungen. Auf der einen Seite heißt es, die Auseinandersetzung mit extremen Rechten sei zwar äußerst mühsam, aber unverzichtbar. Man müsse mit ihnen reden, man dürfe niemanden vom Gespräch ausschließen, man müsse immer wieder Fakten prüfen und Zielsetzungen klären, man müsse den Argumenten der extremen Rechten entgegentreten, damit sie ihre Wirksamkeit verlören. Man dürfe die diskriminierende Ideologie nicht unwidersprochen lassen, man müsse sich der Auseinandersetzung stellen und ihre Vertreter in die Schranken weisen. Das aufklärerische Postulat, dass sich am Ende das bessere Argument durchsetzen wird, sei ein Grundpfeiler der Demokratie, auf den man nicht verzichten könne, ohne die Demokratie als Ganze in Gefahr zu bringen. Auch wenn die argumentative Konfrontation die extremen Rechten selbst nicht zu erreichen vermöge, so sei sie doch wichtig für das Publikum, in dem viele ihrer Sache nicht sicher und für Verführungen anfällig seien.³

2 Zum Umgang mit Ängsten und Sorgen hat Carolin Emcke das Entscheidende gesagt: „Der Begriff vom ‚besorgten Bürger‘ dagegen fungiert mittlerweile als ein diskursiver Schild, der Fragen nach rationalen Gründen für Sorgen abwehren soll. Als seien Sorgen an sich schon ein triftiges Argument in einem öffentlichen Diskurs – und nicht bloß ein Aspekt, der berechtigt oder unberechtigt, angemessen oder unangemessen, vernünftig oder übertrieben sein kann. (...) Die ‚besorgten Bürger‘ mögen Einwanderer hassen, sie mögen Muslime dämonisieren, sie mögen Menschen, die anders aussehen, anders lieben, anders glauben oder anders denken als sie, zutiefst ablehnen und für minderwertig halten, aber all diese Überzeugungen und Affekte maskiert die vermeintlich unberührbare Sorge.“ (Emcke 2016, 40–41)

3 Diese Position vertreten beispielsweise Per Leo, Maximilian Steinbeis und Daniel-Pacal Zorn in ihrem Leitfaden „mit Rechten reden“: „Wir vertrauen darauf, dass sich unter vernünftigen Leuten vernünftige Gespräche von allein

Auf der anderen Seite gibt es die Haltung, dass man mit Rechten keine öffentlichen Debatten führen soll. Man dürfe den Rechtspopulist:innen keine Plattform bieten, auf der sie mehr oder weniger ungestört ihre Ideologie verbreiten können. Jede öffentliche Diskussion mit extremen Rechten diene zuletzt nur dazu, die Grenze des öffentlich Sagbaren zu verschieben. So würden rechtsextreme Aussagen salonfähig, so werde die menschenfeindliche Ideologie zu einer diskutablen Position. Wer sich einbilde, er könne in einer öffentlichen Debatte gegen die extreme Rechte etwas erreichen, handle in Wirklichkeit nur aus Eitelkeit und Überheblichkeit. Es sei auch nicht möglich, die Zuhörer:innen durch öffentliche Debatten von der Verführung durch rechtsextreme Ideologien zu bewahren; es sei Teil der rechten Gesprächsstrategie, eine ernsthafte und differenzierte Diskussion zu sabotieren, und genau diese Differenzierung wäre nötig, um der Verführung entgegenzuwirken.⁴

Die folgenden Ausführungen gehen davon aus, dass zum Begriff eines offenen Diskurses wesentlich der Aspekt gehört, dass sich alle an ihm beteiligen können. Der offene Diskurs soll nicht nur denjenigen zugänglich sein, die ein Bekenntnis zu ausgewählten Grundüberzeugungen ablegen, sondern er soll allen ungeachtet ihrer politischen Position offenstehen. Als einzige Voraussetzung für eine Teilnahme am offenen Diskurs soll die Bedingung gelten, dass der offene Diskurs selbst als gültige Form der öffentlichen Auseinandersetzung anerkannt wird. Aus dem offenen Diskurs ausgeschlossen werden darf in der Folge nur, wer diesen Diskurs zu zerstören versucht. Diese Voraussetzung rückt das Diskursverhalten von Rechtspopulist:innen und Rechtsextremen ins Zentrum der Betrachtung, bedeutet aber nicht, dass sich die extreme Rechte ohne Untersuchung der rechtsextremen Inhalte nicht bestimmen lässt. Ohne Analyse der inhaltlichen Kernelemente lässt sich nicht erfassen, was rechtsextremes Denken und Handeln ist. Rechtsextreme Inhalte und Diskursstrategien sind zwar eng miteinander verbunden und

ergeben. Oder, wenn nicht, man es auch zum Äußersten kommen ließe – und über das Reden spräche.“ (Leo, Steinbeis, Zorn. 2017, 183)

- 4 Vgl. dazu beispielsweise Natascha Strobl: „Man kann mit Faschismus aber nicht die ‚besseren Argumente‘ austauschen und ihn ganz im Sinne der Wettbewerbslogik ‚am Marktplatz der Ideen‘ besiegen. Dieses Spektrum der extremen Rechten nutzt genau diese Naivität zu seinen Gunsten aus. Dementsprechend wichtig und richtig ist es, Plattformen und Verbreitungsmöglichkeiten zu entziehen. Ganz kompromisslos.“ (Strobl, 2020)

beeinflussen sich wechselseitig, können aber auch losgelöst voneinander in Erscheinung treten. Einerseits können rechtsextreme Positionen mit formeller Höflichkeit und dem *Anschein* des Respekts vorgetragen werden, andererseits lassen sich die typischen diskursstrategischen Mittel der extremen Rechte auch mit anderen Inhalten verbinden. Als Beispiel dafür soll später das Diskursverhalten von Sekten genauer betrachtet werden.

Über die Haltung der extremen Rechten zum offenen, demokratischen Diskurs darf man sich keine Illusionen machen. Sie lassen sich auf den Schultern einer Kultur in ihre Institutionen tragen, die sie vernichten, sobald sie drin sind. So wenig sich die Brandstifter im Stück von Max Frisch im Haus von Gottlieb Biedermann auf Dauer gemächlich niederlassen wollen, so wenig liegt der extremen Rechten am offenen Diskurs, an dem sie sich beteiligen. Sie haben für demokratische Prozesse, an denen jeder teilnehmen darf, im Grunde nichts als Verachtung übrig. Ein offener Diskurs ist für sie nur ein notwendiges Übel. Solange der offene Diskurs als gültige Form der gesellschaftlichen Auseinandersetzung etabliert ist, werden sie immer wieder in die Rolle von harmlosen Teilnehmer:innen schlüpfen, um in den Diskurs eingelassen zu werden. Sobald sie die Zersetzung der demokratischen Institutionen so weit vorangetrieben haben, dass sie auf den offenen Diskurs verzichten können, werden sie ihn verbieten. Von der Meinungsfreiheit, deren Verlust sie vorher gerne lautstark beklagten, wird dann weniger zurückbleiben als je zuvor. Es ist gut, sich hier die Aussage von Götz Kubitschek in der *Sezession* in Erinnerung zu rufen, in der die Verachtung der extremen Rechte für den offenen Diskurs besonders deutlich zu Tage tritt:

Und so ist denn auch die Provokation vieler Künstler, Quer-, In- und Vordenker von der, über die wir sprechen, zu unterscheiden. Für jene ist Provokation der Versuch, eine Einladung an die Futtertröge zu erhalten. Für uns ist Provokation kein Ich-Projekt, keine Verkaufsstrategie, und die Hoffnung auf den Einbau in den satten Diskurs gäbe all unser Tun der Lächerlichkeit preis. Unser Ziel ist nicht die Beteiligung am Diskurs, sondern sein Ende als Konsensform, nicht ein Mitreden, sondern eine andere Sprache, nicht der Stehplatz im Salon, sondern die Beendigung der Party. Provokation ist das Hinweisschild an unerwarteter Stelle, ist ein Zündeln am Holzstoß, der Holzstoß bleiben oder Signalfeuer werden kann, ist die Heimsuchung derer, die nicht gestört werden wollen. (Kubitschek, 2006)

Die Aussage von Kubitschek macht deutlich, was die extreme Rechte vom offenen Diskurs hält. Ihr Ziel ist nicht die Beteiligung am Diskurs, sondern seine Zerstörung. Die Äußerung findet sich an einem Ort, der zwar der Öffentlichkeit zugänglich ist, an dem aber die extremen Rechten unter sich sind, wo sie ihren eigenen Jargon sprechen und sich nicht verstellen. Da ist auch der Hinweis auf das Zündeln am Holzstoß, der zum Signalfeuer wird, leicht als Aufforderung zur Brandstiftung zu verstehen, ohne strafrechtlich relevant zu sein. Bereits bei Max Frisch amüsieren sich die Brandstifter darüber, wie wenig ihnen die Wahrheit schadet: „Aber die beste und sicherste Tarnung (finde ich) ist immer noch die blanke und nackte Wahrheit. Komischerweise. Die glaubt niemand.“ (1958, 54)

Ein offener Diskurs, an dem sich alle beteiligen können, ist ein Grundpfeiler demokratischer Prozesse und eine Voraussetzung für eine soziale Gesellschaft. Die extreme Rechte erkennt den offenen Diskurs nicht an. Die oben zitierten Worte von Götz Kubitschek, die ständigen fremdenfeindlichen Attacken der Rechtspopulist:innen, die übliche Verharmlosung des Nationalsozialismus und die Anschläge rechtsextremer Anhänger:innen lassen keinen Zweifel daran.

2. Diskurs als Spiel

Um das Diskursverhalten derjenigen, die auf seine Zerstörung aus sind, genauer zu erfassen, soll der offene Diskurs mit einem Spiel verglichen werden. Bevor der Erkenntnisgewinn, der sich aus diesem Vergleich ergibt, erläutert wird, sollen zwei mögliche Missverständnisse ausgeräumt werden, denen der Vergleich mit einem Spiel häufig ausgesetzt ist. Beide Missverständnisse ergeben sich aus einer ungenauen Vorstellung von dem, was als Spiel bezeichnet wird.

Ein erstes Missverständnis zeigt sich, wenn auf den Vergleich mit dem Spiel die Forderung folgt, dass man sich an die Spielregeln halten muss, wenn man am Spiel teilnehmen will. Nun gibt es zwar Spiele, in denen ein Regelverstoß zwangsläufig zum Ausschluss des fehlbaren Spielers führt – man denke beispielsweise an Kartenspiele oder Brettspiele. Aber gerade in Spielen mit vielen Mitspielern kommen Regelverstöße (Fouls, Handspiele, Schrittfehler, Zeitspiel usw.) sehr häufig vor. Solche Regelverstöße führen nicht zwingend zu einem Ausschluss des fehlbaren Spielers. Sie gefährden das Spiel als Ganzes nicht und werden in der Regel mit genau definierten Sanktionen bestraft (Verwarnung, Ballverlust, Zeitstrafe, Freistoß usw.) Ein

Verstoß gegen die Spielregeln ist nicht in allen Fällen ein hinreichendes Kriterium, um jemanden aus dem Spiel auszuschließen. Das gilt auch für den offenen, demokratischen Diskurs. Die Missachtung der geltenden Regeln – zu denken ist etwa an zivilen Ungehorsam, an nicht bewilligte Demonstrationen, an Sitzblockaden, an Klimastreiks, an Hausbesetzungen und so weiter – gefährdet das Spiel als Ganzes nicht und kann sogar für die demokratische Entwicklung ausgesprochen förderlich sein. Die Forderung, dass man sich an die Spielregeln des Diskurses halten muss, eignet sich also nicht, um jemandem die Teilnahme am offenen Diskurs zu verweigern. Sie greift in gewisser Hinsicht zu weit, da es im demokratischen Diskurs immer wieder Regelverstöße gibt, die bei genauer Betrachtung den Diskurs als Ganzes nicht gefährden. Die Forderung greift in anderer Hinsicht aber auch zu kurz, da diejenigen, die auf Diskurszerstörung aus sind, sich zeitweise ganz brav an alle Regeln halten, sofern ihnen dies nützlich erscheint. Der Verweis auf die Spielregeln, die eingehalten werden müssen, eignet sich daher weder als notwendiges noch als hinreichendes Kriterium, um jemanden aus dem offenen demokratischen Diskurs auszuschließen.

Ein zweites Missverständnis ergibt sich daraus, dass der Ausdruck „Spiel“ den Anschein des Harmlosen und Unernsthaften weckt. Es kann der Eindruck entstehen, dass die Ernsthaftigkeit der Sache, um die es geht, nicht gebührend berücksichtigt wird. Am deutlichsten formuliert wohl Floris Biskamp (2018) diesen Vorwurf in seiner Replik auf das Buch „mit Rechten reden?“ von Leo, Steinbeis und Zorn (2017)⁵. Biskamp stellt im Hinblick auf den öffentlichen Diskurs über diskriminierte Gruppen klar, dass man solche Diskussionen „nicht als spaßiges Ballspiel imaginieren sollte, sondern als einen sozialen Prozess, der mit dieser Gewalt und Diskriminierung in relativ direkter Verbindung steht.“ Um dieses Missverständnis zu klären, ist eine genauere Betrachtung des Begriffs des Spiels notwendig. Es hat sich wohl niemand gründlicher mit dem Phänomen des Spiels befasst als der holländische Historiker Johan Huizinga in seiner kulturgeschichtlichen Untersuchung *Homo ludens* (1936/1956). Huizinga macht klar, dass der Begriff

5 Leo, Steinbeis und Zorn beschreiben das Vorgehen der Rechtspopulisten mit dem Bild des ständigen Wechsels zwischen Arschloch- und Opferrolle. Damit erfassen sie einen zentralen Aspekt ihrer Strategie, der dem hier entwickelten Bild der Fluchtverwandlungen sehr nahe kommt. Die Schlussfolgerung, die sie daraus ziehen, man solle mit ihnen über das Reden reden, ist aber von einer unbegreiflichen Naivität. Sie lädt die Brandstifter geradezu dazu ein, sich gemütlich im Wohnzimmer der Demokratie niederzulassen.

des Spiels nicht zwingend etwas Unverbindliches, Spaßiges und Harmloses bedeutet, das einen Gegensatz bildet zum Ernstesten, Schweren und Wichtigsten. „Der Begriff Spiel als solcher ist höherer Ordnung als der des Ernstesten. Denn Ernst sucht Spiel auszuschließen, Spiel jedoch kann sehr wohl den Ernst in sich einbeschließen.“ (1956, 56) Für Huizinga zeigt sich im Begriff des Spiels (und ein *Begriff* geht in Huizingas Darstellung über die in den Einzelsprachen realisierten Wortbedeutungen hinaus) die grundlegende Erscheinungsform der Kultur. Die wesentlichen kulturellen Formen – Recht, Musik, Literatur, Philosophie und andere – sind in ihrem Ursprung Spielformen. „Kultur, in ihren ursprünglichen Phasen, wird gespielt. Sie entspringt nicht aus Spiel, wie eine lebende Frucht sich von ihrem Mutterleibe löst, sie entfaltet sich in Spiel und als Spiel.“ (1956, 189) Der Rückgriff auf Huizingas Bestimmung des Spiels macht klar, dass der Vergleich des öffentlichen Diskurses mit einem Spiel nicht bedeutet, dass dieser Diskurs als etwas Harmloses und Unverbindliches verstanden wird. Sondern der Vergleich bedeutet, dass der öffentliche Diskurs ernst genommen und als wesentliche kulturelle Erscheinungsform betrachtet wird.

Huizingas Bestimmung des Spiels erweist sich noch aus einem weiteren Grund als besonders hilfreich für die Diskussion des offenen Diskurses, und zwar wegen seiner Unterscheidung zwischen Falschspieler und Spielverderber. Bei Huizinga heißt es dazu: „Der Falschspieler (...) erkennt dem Scheine nach den Zauberkreis des Spiels immer noch an. Ihm vergibt die Spielgemeinschaft seine Sünde leichter als dem Spielverderber, denn dieser zertrümmert ihre Welt selbst.“ (1956, 20) Ein Beispiel soll den Gegensatz verdeutlichen: Beim Fußballspiel auf dem Schulhof berührt der Falschspieler den Ball kurz mit der Hand, um sich einen Vorteil zu verschaffen. Er hofft, dass niemand sein Handspiel bemerkt, er streitet es ab, wenn jemand etwas gesehen haben will, und er beteuert, dass es keine Absicht war, wenn es sich nicht abstreiten lässt. Er will, dass das Spiel trotz seines Handspiels weiterläuft, denn er möchte das Spiel, das gespielt wird, gewinnen. Der Spielverderber hingegen nimmt den Fußball in die Hand, trägt ihn übers ganze Spielfeld, streitet sich mit allen, die ihm, weil man so nicht mehr weiterspielen kann, den Ball wegnehmen und ihn aufgrund seines Verhaltens ausschließen wollen, und zwar so lange bis ein Spieler nach dem anderen das Spiel verlässt. Der Spielverderber will das Spiel, das gespielt wird, nicht gewinnen, sondern zerstören. Er spielt im Grunde ein ganz anderes Spiel. Kinder wissen oft sehr genau, wie mit Spielverderbern umzugehen ist, und sind hier unbittlich: wer das Spiel verdirbt, wird ausgeschlossen.

Falschspieler:innen und Spielverderber:innen gibt es nicht nur auf dem Schulhof, sondern auch in Gesprächen: in privaten Auseinandersetzungen, in öffentlichen Debatten, in den Parlamenten oder vor Gericht. Die Falschspieler:innen erkennen im Prinzip das Spiel an, das gespielt wird. Sie beteiligen sich am Diskurs und versuchen, das Gespräch mit falschen Behauptungen und rhetorischen Tricks zu ihren Gunsten zu entscheiden. Sie möchten das Spiel, das gespielt wird, gewinnen, und setzen dazu unlautere Mittel ein, ohne das Spiel als Ganzes zu zerstören. Es ist möglich, dass sie entlarvt werden. Vielleicht werden sie der Lüge überführt, vielleicht werden die Widersprüche in ihren Aussagen aufgedeckt. Sobald sie entlarvt werden, liegt ihr falsches Spiel offen zutage und ihr Betrugsversuch ist gescheitert. In diesem Moment müssen sie entweder das Spiel ohne die Verwendung unlauterer Mittel fortsetzen (und es wird ihnen wohl schwerfallen, das Spiel noch zu gewinnen) oder sie wechseln die Strategie und werden zu Spielverderber:innen. Die Spielverderber:innen erkennen das Spiel, das gespielt wird, nicht an. Es kümmert sie nicht, wenn ihnen jemand einen Widerspruch nachweist oder sie der Lüge überführt. Sie zu entlarven ist so einfach wie wirkungslos. Sie spielen im Grunde ein eigenes Spiel nach anderen Regeln. Wer weiterspielen möchte, muss entweder die Partie verlassen, um zu einem späteren Zeitpunkt oder an einem anderen Ort eine andere Partie zu spielen – dann haben die Spielverderber:innen, mindestens für den Moment, ihr Ziel erreicht – oder er muss die Spielverderber:innen aus dem Spiel ausschließen.⁶

6 Die Unterscheidung zwischen Falschspieler:innen und Spielverderber:innen lässt sich im Hinblick auf die gemeinsame Suche nach der Wahrheit auch mit dem Begriff des *Bullshits* von Harry Frankfurt verknüpfen. Wer lügt, ist ein Falschspieler; er kennt die Wahrheit sehr genau, sagt aber vorsätzlich die Unwahrheit. Wer Bullshit erzählt, ist ein Spielverderber; ob sein Gerede der Wahrheit entspricht, ist ihm egal. „Der Lügner und der der Wahrheit verpflichtete Mensch beteiligen sich beide am selben Spiel, wenn auch auf verschiedenen Seiten. (...) Der Bullshitter hingegen ignoriert diese Anforderungen in toto. (...) Aus diesem Grunde ist Bullshit ein größerer Feind der Wahrheit als die Lüge.“ (Frankfurt 2014, 67f.) Vgl. dazu auch Pflughard 2017, 64–75.

3. Sektierer:innen als Spielverderber:innen

Spielverderber:innen sind, bevor sie das Spiel zerstören, nicht leicht als solche zu erkennen, weder auf dem Schulhof noch im Diskurs. Die Schwierigkeit ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass sie immer wieder bemüht sind, als aufrichtige Mitspieler:innen in den Diskurs aufgenommen zu werden, und nur in ausgewählten Momenten als Spielverderber:innen in Erscheinung treten. Wenn die Spielverderber:innen mächtig sind, brauchen sie sich nicht zu verstellen. Auf dem Schulhof können die Großen das Spiel der Kleinen zerstören, ohne ihre Absicht zu verbergen. Da die Kleinen sie nicht daran hindern können, benötigen sie keine Tarnung. Wenn aber die Macht der Spielverderber:innen nicht ausreicht, wenn die Kleinen das Spiel der Großen zerstören wollen, müssen sie sich verstellen; sie müssen als Mitspieler:innen anerkannt und ins Spiel aufgenommen werden. So können sie versuchen, das Spiel von innen heraus zu zerstören. Wenn zwei oder drei Kleine ab und zu den Fußball in die Hand nehmen, ihn quer übers Spielfeld tragen, ihn einander zuwerfen und sich um keine Regeln und Zurechtweisungen kümmern, müssen sie zwar damit rechnen, aus dem Spiel ausgeschlossen zu werden. Aber wenn sie geschickt sind und wenn sie Glück haben, gelingt es ihnen vielleicht, das Spiel zu zerstören, so dass die Großen die angefangene Partie nicht mehr zu Ende spielen können. Die Zerstörung des Spiels von innen heraus ist eine Strategie, die zwar nicht immer erfolgreich ist, die aber den Kleinen mehr Aussicht auf Erfolg bietet als ein direkter und unverstellter Versuch der Zerstörung.

Um das Diskursverhalten von Spielverderber:innen sichtbar zu machen, ist es hilfreich, den Blick nicht nur auf Rechtspopulist:innen einzuschränken, sondern auch andere Spielverderber:innen in die Betrachtung miteinzubeziehen. Die Kunst der Diskurszerstörung unter dem Anschein eines aufrichtig geführten Diskurses ist bei Sekten besonders weit entwickelt. Wer je mit überzeugten Sektierer:innen gesprochen hat, weiß, dass der Versuch, einen offenen Diskurs zu führen, in dem nur die Kraft des besseren Arguments zählt, immer wieder scheitert – nicht weil die Argumente fehlen, sondern weil der Versuch von der falschen Voraussetzung ausgeht, dass beide Seiten an einem offenen Diskurs interessiert sind und sich gemeinsam auf die Suche nach der Wahrheit machen. In Wirklichkeit sind die Sektierer:innen auf etwas ganz anderes aus und spielen ein ganz anderes Spiel.

Ohne hier ausführlich auf den Begriff der Sekte und seine aktuelle Bedeutung einzugehen, ist doch ein kurzer Blick auf einige Sektenmerkmale erforderlich, die für den Diskurs der Sektierer:innen und für die Charakte-

risierung der Spielverderber:innen bestimmend sind. Der Begriff der Sekte ist nicht als theologischer, sondern als sozialpsychologischer Begriff zu verstehen. Er ist nicht primär durch religiöse Überzeugungen, sondern durch Merkmale der sozialen Struktur zu bestimmen.⁷ Auffälligstes Merkmal von Sekten ist die streng hierarchische Struktur der Organisation. An ihrer Spitze steht eine der Kritik entzogene Führung, der besondere Fähigkeiten oder ein besonderer Zugang zu göttlichen Erkenntnissen zugeschrieben werden. Um sie herum gruppieren sich hierarchisch geordnete Zirkel, die mit zunehmender Entfernung vom innersten Kern stets mehr Gläubige umfassen. Die Grenzen zwischen den Zirkeln werden durch Rechte und Pflichten und insbesondere durch Schriften und Inhalte bestimmt, die den inneren Zirkeln vorbehalten und den äußeren versagt sind. Die wichtigste Grenze trennt die Gemeinschaft der Gläubigen von der Masse der Ungläubigen. Der Kontakt mit Außenstehenden ist einerseits notwendig, um neue Anhänger:innen zu gewinnen, zugleich aber stets der Gefahr ausgesetzt, Anhänger:innen zu verlieren. Er ist daher sehr genau reglementiert und wird von der Sektenführung streng kontrolliert. Im Gespräch mit Ungläubigen sind die Sektierer:innen an einer gemeinsamen Suche nach der Wahrheit nicht interessiert – sie haben sie bereits gefunden. Jeder Zweifel an ihrem Glauben wäre ein Zweifel an der göttlichen Wahrheit, und der steht ihnen nicht zu. Sie selbst können aus den Aussagen der Ungläubigen nichts lernen. Sie werden darin nichts anderes finden als eine erneute Bestätigung dafür, wie groß der Irrtum der Ungläubigen ist, wie erbärmlich ihre Welt und wie kläglich ihre Hoffnung. Geübte Sektierer:innen geben sich aber im Gespräch mit Außenstehenden als Suchende und Zweifelnde, die sich mit den Ungläubigen auf die gemeinsame Suche nach der Wahrheit machen. Wer längere Zeit in einer Sekte lebt, lernt den schnellen Wechsel zwischen der Rolle des demütig Suchenden und der Rolle des Wissenden, der die Wahrheit verkündet. Dieser Rollenwechsel, die Fähigkeit, sich in einem Augenblick vollkommen zu verwandeln, wird zu ihrer wesentlichen Eigenschaft. Sektierer:innen zersetzen den offenen Diskurs nicht durch das Beharren auf einem dogmatischen Standpunkt – dieser wäre leicht zu erkennen und zu widerlegen – sondern durch den dauernden Wechsel zwischen unvereinbaren Positionen, indem sie sich immer wieder verwandeln und sich jedem Zugriff entziehen.

Ein kleines Beispiel soll den Rollenwandel illustrieren. Die Sektenführung der Zeugen Jehovas, die sogenannte leitende Körperschaft, lebt

7 Zum Begriff der Sekte vgl. Zablocki, Robbins. 2001.

ihren Anhängern diesen Wechsel zwischen unvereinbaren Positionen vor.⁸ Die leitende Körperschaft ist zuständig für die Führung der Organisation. Sie legt die Regeln für die Gläubigen fest und sie ist verantwortlich für die Finanzen. Sie übernimmt die üblichen Führungsaufgaben der Leitung eines wirtschaftlichen Unternehmens oder einer staatlichen Organisation. Auf der Website der Zeugen Jehovas heißt es: „Sie [die leitende Körperschaft] organisiert die weltweite Tätigkeit von Jehovas Zeugen. Sie gibt Richtlinien für unser Predigen und überwacht die Verwendung von Spenden.“ (Jehovas Zeugen, 2022) Zugleich heißt es aber auch, dass die Mitglieder der leitenden Körperschaft *nicht* die Führung der Organisation sind. „Die Mitglieder der leitenden Körperschaft sind aber (...) nicht die Führer unserer Organisation. Sie erkennen an, dass Gott die Führung Jesus Christus anvertraut hat, und nehmen deswegen die Bibel als Maßstab für alle Entscheidungen.“ Die leitende Körperschaft ist also zuständig und *nicht* zuständig für die Führung der Organisation. Der ständige Wechsel zwischen diesen Positionen ermöglicht es der Sektenführung immer wieder, sich der Kritik und der Verantwortung zu entziehen.

Der schnelle Wechsel zwischen unvereinbaren Positionen erweist sich als besonders typisches Element in der Strategie der Spielverderber:innen. Immer wieder entziehen sie sich dem argumentativen Zugriff, indem sie ihre Rolle wechseln – das gilt für Sektierer:innen nicht anders als für Rechtspopulist:innen und Rechtsextreme. Der wichtigste Wechsel ist die Verwandlung von der Rolle der Spielverderber:innen zur Rolle der Mitspieler:innen und umgekehrt. Sie ist das eigentliche Kernelement ihrer Strategie. Spielverderber:innen sind nicht zuletzt deshalb schwer zu erkennen und zu fassen, da sie ihre Rolle als Spielverderber:in ganz nach Bedarf verlassen und wieder neu einnehmen können.

4. Fluchtverwandlungen

Der für die Spielverderber:innen typische schnelle Rollenwechsel lässt sich veranschaulichen, indem man ihn im Lichte von Elias Canettis Begriff der Verwandlung betrachtet. Die Verwandlungen der Spielverderber:innen entsprechen dem, was Elias Canetti in „Masse und Macht“ – bis heute eine der hellstichtigsten Darstellungen der Ziele und Methoden des Nationalsozialismus – als Fluchtverwandlung beschreibt. Canetti greift dabei auf den Mythos

8 Zu den Zeugen Jehovas vgl. Evans, 2017.

von Proteus zurück, den Homer im 4. Gesang der Odyssee erzählt. Er nennt diese Form der Fluchtverwandlung *zirkulär*, da sich alle Verwandlungen an einem einzigen Ort abspielen.

Wenden wir uns der *zirkulären* Form zu, so fällt uns die klassische Geschichte des Proteus ein, wie sie sich in der Odyssee findet. Proteus, der weise Meergreis, ist der Herr der Seehunde und steigt wie sie einmal des Tages an Land. Erst kommen die Seehunde, dann kommt er. Er zählt sie alle genau, seine Herde, und legt sich dann mitten unter ihnen schlafen. Menelaos ist auf seiner Rückkehr von Troja von widrigen Winden an die Küste Ägyptens verschlagen worden, wo Proteus haust, und kommt mit seinen Gefährten nicht vom Fleck. Jahre sind vergangen, und er ist sehr verzweifelt. Da erbarmt sich die Tochter des Proteus seiner und sagt ihm, was er tun muss, um ihren Vater, der weissagen kann, zu packen und zum Sprechen zu zwingen. Sie stattet Menelaos und zwei seiner Gefährten mit Seehundfellen aus, gräbt Löcher am Strand, in die sich die drei hineinlegen, und bedeckt sie mit den Seehundfellen. Da warten sie nun geduldig, trotz des Gestanks, bis die Herde der Seehunde kommt, unter denen sie dann harmlos verkleidet liegen. Proteus taucht aus dem Meer, zählt seine Herde und legt sich beruhigt unter sie schlafen. Der Augenblick für Menelaos und seine Gefährten ist gekommen, sie packen den Alten im Schlaf und lassen ihn nicht mehr los. Er sucht sich ihnen zu entwinden, indem er sich in alles Mögliche verwandelt, erst in einen Löwen mit einer mächtigen Mähne, dann in eine Schlange: sie halten ihn fest. Er wird zu einem Leoparden und zu einem gewaltigen Eber, sie halten ihn fest. Er verwandelt sich in Wasser und dann in einen reich belaubten Baum, sie lassen nicht locker. Alle Verwandlungen, die er versucht, geschehen unter ihrem festen Griff. Schließlich wird er es müde. Er nimmt wieder seine Gestalt an, die des Meergreises Proteus, fragt sie, was sie wollen, und steht ihnen Rede und Antwort. (Canetti 1960, 406)

Der Mythos zeigt die Funktion der Fluchtverwandlungen sehr schön. Proteus will keine Auskunft geben, er will nicht Rede und Antwort stehen. Als er von Menelaos gepackt wird, setzt er zu einer Reihe von Fluchtverwandlungen an, um ihm zu entkommen.

Die Fluchtverwandlungen der diskursiven Spielverderber:innen sind zwar weniger plastisch als jene von Proteus, aber nicht weniger wirkungsvoll. Die Vorliebe der extremen Rechten für Themen, die nicht zum Kern der rechtsextremen Ideologie gehören, lässt sich aus solchen Fluchtverwandlungen

gen erklären. Das ständige Lamento, dass sie von den Medien nicht korrekt behandelt werden, die wiederholten Angriffe auf die „Lügenpresse“, den Staat, die Justiz und vor allem die immer wiederkehrende Klage über den angeblichen Verlust der Meinungsfreiheit sind nichts anderes als Fluchtverwandlungen. Mit diesen Mitteln entziehen sich die rechtsextremen Spielverderber:innen einem aufrichtig geführten Diskurs. Sobald die Rechtspopulist:innen im Diskurs in Schwierigkeiten geraten, sobald sie beispielsweise mit früheren, unverblümt faschistischen Aussagen konfrontiert werden, setzen sie zur Fluchtverwandlung an. Wenn sie mit den üblichen ersten Ausreden, dass alles nur ein Missverständnis ist und dass in der Presse alles falsch dargestellt wird, nicht durchkommen, setzen sie zu einer nächsten Fluchtverwandlung an und beschweren sich darüber, dass man heute nicht mehr sagen darf, was man denkt. Die wiederkehrende Klage darüber, dass es keine Meinungsfreiheit mehr gibt, markiert die Verwandlung von rechtsextremen Spielverderber:innen zu harmlosen Mitspieler:innen. Wer als Faschist:in entlarvt wird, muss damit rechnen, aus dem demokratischen Diskurs ausgeschlossen zu werden. Um den Ausschluss zu vermeiden, wechseln die Faschist:innen das Thema und präsentieren sich als Mitspieler:innen, die sich für die Meinungsfreiheit einsetzen. Im Spiel des öffentlichen Diskurses fällt ihnen dies in der Regel sehr leicht, da die Spielverderber:innen zwar aus einer bestimmten Gesprächsrunde, aber kaum aus dem Diskurs als Ganzes ausgeschlossen werden können.

Der Mythos von Proteus, der Canetti als Modell für Fluchtverwandlungen dient, zeigt auch, wie man auf Fluchtverwandlungen reagieren und sie wirkungslos machen kann. Menelaos lässt Proteus trotz all seinen Fluchtverwandlungen nicht los, sondern hält ihn so lange fest, bis dieser entkräftet aufgibt. Wer verhindern will – so die nahliegende Folgerung –, dass der andere sich durch ständige Fluchtverwandlungen entzieht, muss die Kraft haben, ihn so lange festzuhalten, bis er es müde wird. Eine vollständige Umsetzung von Menelaos' Vorgehen, der Proteus trotz allen Fluchtverwandlungen nicht loslässt, ist wohl nur in einem Gerichtsverfahren möglich. Vor Gericht sind Fluchtverwandlungen in der Regel unwirksam. Auch wenn die Angeklagten allen Fragen ausweichen und sich immer wieder verstellen, auch wenn sie sämtliche Anweisungen des Gerichts missachten, auch wenn sie deutlich machen, dass sie das Spiel, das hier gespielt wird, und das Gericht, das hier über sie urteilt, nicht anerkennen, werden sie doch das Urteil und seinen Vollzug nicht verhindern können. Ob die Angeklagten mitspielen oder nicht, spielt keine Rolle. Sie haben nicht die Macht, das Spiel des

Gerichts zu zerstören. Als letzte verzweifelte Möglichkeit bleibt ihnen, ihre Aussage zu verweigern. Damit ist die Reihe ihrer Fluchtverwandlungen am Ende, sie erstarren in der letzten Rolle, die ihnen noch bleibt. Das Gericht hält sie fest im Griff, so wie auch Menelaos Proteus festhält. Die Befriedigung eines gelingenden Gerichtsverfahrens beruht nicht zuletzt darauf, dass es sich nicht nur gegen Falschspieler:innen, sondern auch gegen Spielverderber:innen erfolgreich durchzusetzen vermag.

Der Vergleich mit einer Gerichtsverhandlung macht deutlich, wie wichtig das *Setting* eines Gesprächs ist, auch wenn es nicht vor Gericht stattfindet. Das Setting ist ein wesentlicher Faktor dafür, ob den Spielverderber:innen die Zerstörung des offenen Diskurses gelingt oder nicht. Wer für die Durchführung eines öffentlichen Gesprächs mit Rechtspopulist:innen verantwortlich ist – sei es im Rahmen einer Talkshow, einer Gesprächsrunde, eines Podiumsgesprächs, eines Interviews und so weiter –, muss ein Setting wählen, mit dem sich sicherstellen lässt, dass der offene Diskurs nicht unterlaufen und zersetzt wird. Gänzlich ungeeignet für Gespräche mit potentiellen Spielverderber:innen sind aus diesem Grund Talkshows, in denen alle Beteiligten nach Belieben das Thema wechseln, wahllos andere attackieren und jeder Frage ausweichen können, ohne je auf eine Aussage festgenagelt zu werden. Gänzlich ungeeignet sind auch Home Storys, die den Faschist:innen die Möglichkeit bieten, sich in der Öffentlichkeit als aufrichtige Demokrat:innen zu präsentieren, die für ein hohes Ziel kämpfen und ständig missverstanden werden. Ein Interview setzt hingegen engere Grenzen und lässt den Fluchtverwandlungen der Rechtspopulist:innen nur wenig Raum. Wenn die interviewende Person weiß, mit wem sie es zu tun hat, wenn sie auf die üblichen Fluchtverwandlungen vorbereitet ist und wenn sie weiß, wie sie im Gespräch jemanden festhalten kann, der sich immer wieder verwandelt und allen Fragen ausweicht, so ist die Form eines Interviews vor laufender Kamera besser als andere geeignet, die ständigen Ausreden und Fluchtverwandlungen der Rechtspopulist:innen wirkungslos zu machen.

Zur Illustration soll ein Blick auf ein Interview dienen, das David Gebhard im Auftrag des ZDF am 11. September 2019 mit Björn Höcke durchgeführt hat. Das Interview hat Aufsehen erregt, da es durch Günther Lachmann, den Medienberater von Höcke, abgebrochen und anschließend vom ZDF dennoch veröffentlicht wurde⁹. In der Presse und auf Twitter wurden der Auftritt Höckes und das Vorgehen von David Gebhard sehr gegensätz-

9 Das Interview ist nach wie vor auf der Seite des ZDF zu finden. (Höcke 2019a)

lich beurteilt. An dieser Stelle sollen vor allem die Fluchtverwandlungen Höckes und die Bemühung von David Gebhard, Höcke festzuhalten, beleuchtet werden.

1. Gebhard zeigt Höcke zu Beginn einige Aufnahmen von AfD-Parteikollegen, die mit Zitaten aus Höckes Schrift „Nie zweimal in denselben Fluss“ konfrontiert wurden und nicht beurteilen konnten, ob die Zitate von Höcke oder von Hitler stammen. Höcke bedauert, dass seine Partei-Kollegen sein Buch nicht gelesen haben, und erklärt, dass sein Buch ungewöhnlich sei und dass es philosophische „Einlassungen“ habe. Es sei gut, dass es Politiker gebe, die den Mut hätten, sich originell zu äußern, und dabei eine Sprache verwenden würden, die manchmal etwas zu sehr ins Poetische gehe.

Interessant an dieser Antwort ist zunächst, was Höcke *nicht* sagt. Er hätte ja den Vergleich mit Hitler als völlig haltlos und absurd von sich weisen können. Er grenzt sich aber nicht von der Rhetorik Hitlers ab, sondern übergeht den Nazi-Vergleich und betont, wie originell und poetisch und mutig er selbst ist. Er sollte festgenagelt werden als einer, der Hitlers Begriffe und Formulierungen verwendet, aber er ent-schlüpft diesem Zugriff und zeigt sich als einer, der mutig ist und der nicht genau gelesen wird. Er ist in diesem Moment durchaus da, wo er sein will. Das Interview läuft trotz dem unerwarteten Einstieg ganz gut für ihn.

2. David Gebhard hakt nach. Es gehe nicht darum, ob es poetisch sei, sondern es gehe um die Überschneidungen mit der NS-Terminologie. Das könne doch kein Zufall sein. Höcke nimmt den Begriff der NS-Terminologie auf und setzt zu allgemeinen sprachtheoretischen Überlegungen an. Das permanente Rekurrieren auf den Nationalsozialismus sei abwegig. Wer definiere denn, was NS sei? Die Sprache entwickle sich weiter und man könne wissenschaftlich nicht genau sagen, was NS-Sprache sei.

An dieser Stelle bekundet Höcke deutlich mehr Mühe. Selbstverständlich ist die nationalsozialistische Sprache sehr gut untersucht, seine Aussage wäre leicht zu widerlegen. Der Versuch, sich als kritischer Sprachtheoretiker zu präsentieren, verschafft ihm kaum Bewegungsfreiheit.

3. Gebhard reagiert nicht auf die sprachtheoretischen Aussagen Höckes, sondern liefert Beispiele für Übereinstimmungen zwischen Höckes Formulierungen und der nationalsozialistischen Terminologie.

„Keimzelle des Volkes“, „entartet“ und „Volksverderber“ seien Ausdrücke, die Hitler verwendet habe und die auch Höcke verwende. Zudem erwähnt er das AfD-interne Gutachten, das bei Höcke „Wesensverwandtschaften mit dem Nationalsozialismus“ festgestellt habe.

Höcke verweist darauf, dass diese Begriffe auch vor und nach der Nazizeit verwendet wurden und dass sie in verschiedenen Fachbereichen verwendet werden. Den Begriff „entartet“ gebe es beispielsweise auch in der Biologie. Es seien Kampfbegriffe, die von einem politisch-medialen Establishment so definiert und dem Sprachgebrauch entzogen würden, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Es gebe eine Tendenz, die Meinungskorridore immer weiter zu verengen. Eine große Mehrheit der Menschen spreche aus Sorge vor negativen Konsequenzen bestimmte Themen in der Öffentlichkeit nicht mehr an.

An dieser Stelle vollzieht Höcke eine der beliebtesten Fluchtverwandlungen der extremen Rechte. Er beklagt sich darüber, dass man heutzutage nicht mehr sagen darf, was man denkt. Und er macht das „politische Establishment“ dafür verantwortlich. Sich selbst präsentiert er als Sprachrohr derjenigen, die sich nicht mehr trauen, offen zu reden, und als engagierten Verteidiger der Meinungsfreiheit und der Demokratie.

4. Gebhard hat diese Fluchtverwandlung offensichtlich vorausgesehen. Der überraschende Einstieg ins Interview mit den AfD-Parteikollegen, die nicht zwischen Höcke und Hitler unterscheiden können, erweist sich nun als passende Vorbereitung auf die beliebteste Fluchtverwandlung der extremen Rechte. Gebhard macht klar, dass es ja nicht politische Gegner sind, die diese Übereinstimmung zwischen Höckes Sprache und der NS-Sprache feststellen, sondern seine eigenen Parteifreunde. Dieser Hinweis ist der entscheidende Griff im ganzen Interview. In diesem Moment wird Höcke festgehalten und nicht losgelassen. Die Flucht in die Opferrolle dessen, der von den Medien und den politischen Gegnern stets missverstanden und attackiert wird, bleibt ihm verwehrt. Höcke versucht in der Folge, die Gegner woanders zu lokalisieren, und verweist auf die „Feindzeugen“ in der eigenen Partei und auf die innerparteiliche Auseinandersetzung mit Frauke Petry. Das ist sicher nicht die Rolle, die er sich in diesem Moment gewünscht hat. Es zeigt sich, dass die Schlinge enger gezogen wird.
5. Gebhard erinnert an Höckes Rede beim Hermanns-Treffen, um deutlich zu machen, dass Höcke selbst sehr genau weiß, dass seine Sprache

Überschneidungen mit der Sprache der Nationalsozialisten aufweist. Darauf flüchtet Höcke in die Klage über die Forderung nach politischer Korrektheit. Dieses Land leide unter der Herrschaft der politischen Korrektheit. Es gebe gewisse Themenfelder, die man nur mit Vorsicht betreten könne, beispielsweise das Thema Einwanderung, das Thema Islam, das Thema Familienpolitik.

Er vollzieht wieder die Verwandlung in einen, der sich traut das auszusprechen, was man heute nicht mehr sagen darf. Und er nennt auch gleich einige Themen, die das betrifft und über die er gerne reden würde. Gebhard nimmt keines dieser Themen auf, sondern möchte über das Demokratieverständnis reden. Daraufhin bricht Lachmann das Interview ab.

Am Ende fällt es allen Beteiligten schwer, die Situation einzuordnen. Weder Höcke noch Gebhard scheinen genau zu begreifen, warum Lachmann das Interview abbricht. Die Erklärungen Lachmanns wirken reichlich unklar („Es geht nicht um die Fragen.“ – „Es geht nicht um die Antworten.“) und teilweise vorgeschoben („stark emotionalisiert“). Höcke ist unmittelbar vor dem Eingreifen Lachmanns bereit, das Interview fortzusetzen („gerne“), schwenkt dann aber auf die Position Lachmanns ein.

Im Hinblick auf das Diskursverhalten sind einerseits die Fluchtverwandlungen bedeutsam, die Höcke mehrfach und fast reflexartig vollzieht, die ihn aber nicht sehr weit bringen. Beeindruckend ist zudem Gebhards Hartnäckigkeit, mit der er die Ausreden und Verstellungen seines Gegenübers unterbindet. Er ist auf die üblichen Fluchtverwandlungen vorbereitet und hält sein Gegenüber fest im Griff. Da er Höckes Ausreden nicht gelten lässt und ihn immer wieder zur Ausgangsfrage zurückholt, erscheint am Ende nur noch eine Antwort plausibel: dass Höcke absichtlich und bewusst auf die Formulierungen und Denkweisen des Nationalsozialismus zurückgreift, weil sie gut findet. Die Vermutung liegt nahe, dass für Lachmann diese unausgesprochene Antwort bedrohlich nahe rückt, so dass er zu einer letzten Fluchtverwandlung ansetzt und dem Gespräch ein Ende setzt.

Für Gespräche mit Rechtspopulist:innen und Rechtsextremen lassen sich – wenn sie denn stattfinden – zumindest einige Bedingungen festhalten. Wer für die Durchführung eines öffentlichen Gesprächs mit Vertreter:innen der extremen Rechte verantwortlich ist, darf ihnen nicht eine Propaganda-plattform präsentieren, sondern muss den offenen Diskurs vor Missbrauch und Zerstörung schützen. Dazu muss erstens ein Setting gegeben sein, in dem man auf Fluchtverwandlungen reagieren kann. Zweitens ist erforder-

lich, dass man weiß, mit wem man es zu tun hat.¹⁰ In rechtspopulistischen Kreisen ist ohne dezidiert faschistische Äußerungen in der Regel keine Karriere zu machen. In der Biografie von erfolgreichen rechten Wortführer:innen finden sich immer Äußerungen, die keinen Zweifel an ihrer Ideologie und an ihrer Verachtung für demokratische Prozesse lassen. Solche Aussagen müssen bekannt sein und bei Bedarf eingesetzt werden können. Drittens müssen die üblichen Fluchtverwandlungen im Diskursverhalten der extremen Rechte bekannt sein, die immer gleichen Ausflüchte und Darstellungen, mit denen Rechtspopulist:innen sich in der Öffentlichkeit präsentieren, um den berechtigten Fragen auszuweichen und aufrichtige Antworten zu vermeiden. Und viertens muss man wissen, wie diese Ausflüchte zu entkräften sind. Wer sich auf ein Gespräch mit Vertreter:innen der extremen Rechte einlässt, muss wissen, wie er sie festhalten kann, so dass sie sich nicht allen Fragen durch Fluchtverwandlungen entziehen. Das bedeutet nicht, dass Vertreter:innen der extremen Rechte besonders hart angegangen oder anders behandelt werden sollen, sondern es bedeutet nur, dass die Voraussetzungen eines offenen Diskurses – und dazu gehört auch, dass man aufrichtig Rede und Antwort steht – nicht ignoriert und zersetzt werden dürfen.

Literatur

Biskamp, Floris. 2018. I'd show you everywhere you're wrong but I'm never talking to you again. Über „Mit Rechten reden“. <https://florisbiskamp.com/2018/01/02/id-show-you-everywhere-youre-wrong-but-im-never-talking-to-you-again-ueber-mit-rechten-reden/>.

Canetti, Elias. 1960. *Masse und Macht*. Hamburg: Claassen.

10 Es gibt Interviews mit Björn Höcke, bei denen man sich fragen kann, ob die Interviewer:innen nicht wissen, wer Höcke ist, oder ob sie bewusst mithelfen, dies zu verschleiern. Als Beispiel sei hier auf das Interview der Weltwoche mit Höcke verwiesen, das Roger Köppel gut zwei Monate nach Gebhard veröffentlicht hat. Er bot Höcke die Gelegenheit, sich als historisch interessierten und freiheitsliebenden Demokraten zu präsentieren, der von den anderen gezielt missverstanden und in eine falsche Ecke gedrängt wird. Köppel begründet sein Vorgehen damit, dass es „in den deutschen Mainstream-Medien keine richtigen Interviews“ mit Höcke gebe. „Wir wollten dem umstrittensten, vermutlich meistangefindeten deutschen Politiker der Gegenwart die Möglichkeit geben, einmal seine Sicht der Dinge darzulegen.“ (Höcke 2019b)

- Decker, Frank und Lewandowsky, Marcel. 2017. *Rechtspopulismus: Erscheinungsformen, Ursachen und Gegenstrategien*. <https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtspopulismus/240089/rechtspopulismus-erscheinungsformen-ursachen-und-gegenstrategien>.
- Emcke, Carolin. 2016. *Gegen den Hass. Essay*. Frankfurt am Main: S.Fischer.
- Evans, Lloyd. 2017. *The Reluctant Apostate*. JLE Publishing.
- Frankfurt, Harry. 2014. *Bullshit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Erstdruck 1986)
- Frisch, Max. 1958. *Biedermann und die Brandstifter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Frisch, Max. „Wer sind die Brandstifter?“ In: Bolliger, Luis, Obschlager, Walter und Schütt, Julian (Hrsg.) 2001. *jetzt: max frisch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 146–147.
- Höcke, Björn. 2018. *Nie zweimal in denselben Fluss*. Im Gespräch mit Sebastian Hennig. Manuscriptum. Lüdinghausen.
- Höcke, Björn. 2019a. Interview mit David Gebhard. ZDF. <https://www.zdf.de/politik/berlin-direkt/zdf-interview-mit-bjoern-hoecke-in-voller-laenge-100.html>
- Höcke, Björn. 2019b. *Ich meine es nicht böse*. Interview von Roger Köppel. Weltwoche 28.11.2019. Zürich.
- Huizinga, Johan. 1956. *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Übersetzt von Hans Nachod. Hamburg: Rohwolt (Originalausgabe 1936)
- Jehovas Zeugen, Infoportal. „Was ist die Leitende Körperschaft von Jehovas Zeugen?“ <https://www.jw.org/de/jehovas-zeugen/oft-gefragt/leitende-koerperschaft-und-helfer/> (Zugriff 11.2.2022)
- Kubitschek, Götz. 2006. *Provokation!* In: Sezession. <https://sezession.de/6174/provokation>
- Leo, Per, Steinbeis, Maximilian und Zorn, Daniel-Pascal. 2017. *mit Rechten reden. Ein Leitfaden*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Pfleghard, Stefan. 2017. *Philosophie an der Schule*. Münster: LIT
- Schutzbach, Franziska. 2018. *Rhetorik der Rechten: Rechtspopulistische Diskursstrategien im Überblick*. Zürich/München: Xanthippe.
- Strobl, Natascha. 2020. *(K)ein Ende der Identitären*. Der Standard. 19. Juli 2020.
- Strobl, Natascha. 2021. *Radikalisierter Konservatismus. Eine Analyse*. Berlin: Suhrkamp.
- Zablocki, Benjamin, Robbins, Thomas. 2001. *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*. University of Toronto Press.

