

ROSTOCKER PHÄNOMENOLOGISCHE MANUSKRIPTE



26

HENNING NÖRENBERG

Der Absolutismus des Anderen. Eine Skizze

Herausgegeben
von
Michael Großheim

ROSTOCKER PHÄNOMENOLOGISCHE MANUSKRIPTE



Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Clemens Albrecht (Koblenz)

Prof. Dr. Christoph Demmerling (Marburg)

Prof. Dr. Jürgen Hasse (Frankfurt a. M.)

Prof. Dr. Hilge Landweer (Berlin)

Prof. Dr. Helmut Lethen (Wien)

Prof. Dr. Andrzej Przyłębski (Poznan)

Prof. Dr. Hans Jürgen Wendel (Rostock)

Rostocker Phänomenologische Manuskripte (RPM):
Großheim, Michael (Hrsg.)

RPM 26
Der Absolutismus des Anderen. Eine Skizze
/ von Henning Nörenberg
Rostock 2016

ISBN: 978-3-86009-387-0

Satz & Layout: Steffen Kammler

Bezugsmöglichkeit:
Prof. Dr. Michael Großheim
Universität Rostock | Institut für Philosophie | 18051 Rostock

DER ABSOLUTISMUS DES ANDEREN EINE SKIZZE

HENNING NÖRENBERG (ROSTOCK/KOPENHAGEN)

Unter den zahlreichen Gespenstern, die derzeit in westlichen Gesellschaften umgehen, ist auch eines, das man den «Absolutismus des Anderen» nennen könnte. Mit dieser vielleicht etwas polemisch klingenden Formel möchte ich ein Denkmodell der politischen Ethik fassen, das eine asymmetrische soziale Beziehung zur Grundlage für die Bestimmung von Verantwortung und Solidarität erklärt. Dieses Denkmodell ist entworfen worden als Antwort auf bestimmte Probleme, mit denen moderne Gesellschaften sich konfrontiert sehen, so zum Beispiel die Dominanz instrumenteller Rationalität, Schwund gemeinsamer Werte oder Konformismus.

Zu den wichtigsten Exponenten dieses Denkmodells gehören so unterschiedliche Autoren wie Friedrich Gogarten, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, John D. Caputo oder Giorgio Agamben. Obwohl ich gewiss keinen dieser Autoren auf dieses Denkmodell allein reduzieren möchte, scheinen sie alle mir doch der folgenden These zuzustimmen: Das moderne ethisch-politische Subjekt und dessen Verantwortung für seine Mitmenschen müssen aus der Beziehung des Ich zum absoluten Anderen verstanden werden. Diese Beziehung kann als eine spezifische Weise der Zugehörigkeit zum anderen Menschen genauer charakterisiert werden, wobei dieser andere Mensch eine quasi-göttliche Autorität über das Subjekt ausübt. Obwohl es zunächst paradox klingt, soll die Autorität des Anderen ihren Grund in eben jenem Umstand haben, dass der andere Mensch als Opfer eines gewaltsamen Egoismus erscheint. Ich zitiere exemplarisch aus Levinas' *Totalität und Unendlichkeit*:

Die Kränkung ereignet sich [...] als das eigentliche Urteil, wenn sie mich im Antlitz des Anderen ansieht und anklagt

– die eigentliche Epiphanie des Anderen besteht aus dieser Kränkung, die er erlitten hat, sie besteht aus seinem Stand als Fremder, Witwe, Waise.¹

Im Folgenden möchte ich diese und entsprechende weitere Behauptungen erhellen. Dabei möchte ich einen Zusammenhang zwischen diesen Behauptungen und jenen Problemlagen moderner Gesellschaften herstellen, die ich bereits kurz erwähnt habe. Jene Probleme betreffen in je verschiedener Weise die Balance zwischen der Freiheit des Individuums und der Zugehörigkeit, durch die sich viele Individuen in größeren gemeinsamen Situationen befinden. Der Absolutismus des Anderen versucht beide Aspekte zusammenzubringen, und so das Problem zu lösen, indem die Freiheit des Individuums als eine absolute Verantwortung für andere Individuen oder Gruppen gefasst wird, wodurch das ethische oder politische Subjekt Gründe und Motive dafür erhält, zu Gunsten von anderen zu handeln. Die zuvor angedeutete «Epiphanie des Anderen» spielt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle:

Der Andere als anderer Mensch steht in einer Dimension der Erhöhung und der Erniedrigung, der ruhmreichen Erniedrigung; er erscheint als der Arme und Fremde, als Witwe und Waise, zugleich aber als Meister, der berufen ist, meine Freiheit einzusetzen und zu rechtfertigen.²

Wenn ich im Folgenden jenes Denkmodell als «Absolutismus des Anderen» bezeichne, so ist das Wort «Absolutismus» im übertragenen Sinne gemeint. Man denkt bei diesem Wort oft eine Herrschaftsform, die sich durch bestimmte Merkmale auszeichnet: Der Herrschende ist losgelöst – *absolutus* – von den Gesetzen, und zwar gerade um seiner moralisch bedeutsamen Aufgabe, für Recht und Ordnung zu sorgen, nachkommen zu können. Das ist die Grundidee der Souveränität, wie sie in der Neuzeit unter anderem von

¹ Vgl. Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961). Freiburg/München 1987, S. 359.

² Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 366.

Thomas Hobbes entwickelt worden ist.³ Der Souverän erhält dadurch die Autorität, Agent eines höheren Guts zu sein, das seine Grundlage außerhalb der Welt der Menschen haben und eben in diesem Sinne als absolut gedacht werden soll. Diese Autorität soll er dazu gebrauchen, die Untertanen zu disziplinieren, die im Rahmen dieser Vorstellung ansonsten als Einzelkämpfer im beständigen «Krieg aller gegen alle» stehen und zum gewaltsamen Missbrauch ihrer Freiheit neigen würden. Die Disziplinierung geschieht dabei im Hinblick auf harmonistische Ideale von Gerechtigkeit und Gemeinschaft: Gerechtigkeit ist dann letztlich die Selbstbeherrschung im Ausleben der eigenen Freiheit im Interesse eines gemeinschaftlichen Friedens, der im Extrem als eine Art Totenstille vorgestellt wird: Alles, was in der Beziehung zwischen Menschen nicht selbstverständlich ist, sondern explizit verhandelt werden muss, gilt dann nicht nur als zu lösendes Problem, sondern als verurteilungswürdige Störung der Eintracht.

Der Absolutismus des Anderen ist nun in erster Linie kein Entwurf für eine Staatsverfassung – glücklicherweise, möchte man vielleicht sagen. Zunächst einmal ist er eine bestimmte Auffassung darüber, wie die Menschen sind: nämlich egoistisch; was das Grundprinzip ihres üblichen Zusammenlebens ist: nämlich Konflikt; was stattdessen sein soll: nämlich harmonische Eintracht mit dem/der/den Anderen; und was erforderlich ist, um die Menschen dementsprechend zu disziplinieren: nämlich gewissensmäßige Überwältigung durch die Autorität des Anderen. Im Unterschied zum realexistierenden Absolutismus gewinnt der Andere seine Autorität nicht durch Staatsverträge und stehende Heere oder durch sonst irgendeine Waffe. Das Überwältigungsmoment besteht gerade darin, dass der Andere als Opfer des egoistischen Selbst erscheint, es damit in eben diesem Egoismus ertappt und zugleich am wirkungsvollsten anklagt. Insofern ist der Absolutismus des Anderen erst einmal «nur» eine Auffassung über das moralische Verhältnis zwischen dir und mir. Allerdings haben viele Verfechter

³ Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan* (1651). Stuttgart 2013, v. a. Kap. XVII–XVIII.

dieses Denkmodells in der Tat daraus auch unübersehbare Konsequenzen für ihre politischen Auffassungen gezogen.

Im Rahmen dieser Untersuchung wird sich jedoch herausstellen, dass dieses Denkmodell keinen tragfähigen Ansatz zu einem Ausgleich zwischen Freiheit und Zugehörigkeit bietet. Die Freiheit des Subjekts wird gemäß diesem Modell meines Erachtens letztlich so gefasst, dass Selbstbestimmung und Initiative ausgeschlossen sind. Zugehörigkeit hingegen wird als «Hörigkeit» (Gogarten), als unbedingte Solidarität mit dem Anderen vorgestellt. Meine Kritik wird sein, dass dies fatale Konsequenzen im Hinblick auf die Möglichkeit des Subjekts hat, eine kritische Distanz zu den Ansprüchen zu wahren, die entweder vom Anderen selbst oder aber in dessen Namen erhoben werden.

Um dies zu zeigen, werde ich zunächst zu motivieren versuchen, inwiefern der Absolutismus des Anderen als eine Antwort auf verschiedene Problemlagen in modernen Gesellschaften verstanden werden kann. Danach skizziere ich den Grundansatz, der den unterschiedlichen Versionen des Absolutismus des Anderen im Großen und Ganzen gemeinsam ist. Im Anschluss daran stelle ich die wichtigsten politischen Implikationen dieses Grundansatzes vor, um danach zur kritischen Würdigung überzugehen. Im letzten Abschnitt möchte ich ein paar Beispiele anführen, um zu zeigen, dass bestimmte Elemente des Absolutismus des Anderen nicht rein akademische Angelegenheiten sind, sondern sich auch im öffentlichen Diskurs niederschlagen.

Zuvor möchte ich jedoch ein mögliches Bedenken im Hinblick auf die hier angestrebte Untersuchung aufgreifen: Ist es nicht höchst problematisch, einen gemeinsamen Nenner von derartig unterschiedlichen Projekten wie denen der oben genannten Autoren zu suchen? Zwar mögen die meisten wohl durchaus relevante Verbindungen zwischen den Werken von Levinas, Derrida, Caputo und auch Agamben zugestehen, aber Gogartens *Politische Ethik* von 1932 etwa mit Levinas' *Totalität und Unendlichkeit* von 1961 zu assoziieren mag einigen als Taktlosigkeit (oder Schlimmeres) vorkommen: Läuft Gogartens Projekt nicht auf ein Lob des autoritativen Staates

hinaus und ist es damit nicht ein Beispiel dessen, wogegen Levinas' Schriften so vehement Opposition beziehen? Meine Antwort darauf lautet: Ja, und ich werde dies an entsprechender Stelle auch deutlich machen. Allerdings betrifft meines Erachtens jene unleugbare Opposition eher die unterschiedlichen Schlüsse, die beide Autoren aus ihren moraltheoretischen Grundannahmen mit Hinblick auf die politische Sphäre ziehen. Sie spiegelt, soweit ich sehe, weniger einen massiven Unterschied in diesen Grundannahmen selbst wider, die darauf abzielen zu erklären, wie der Andere die absolute Verantwortung des Subjekts hervorruft. Wenn dies zutrifft, wofür ich andernorts ausführlicher argumentiert habe,⁴ dann sind einige von Gogartens Problemen auch die Probleme von Levinas, wie auch von Derrida, Caputo und Agamben, und dann ist es ebenso wichtig wie legitim, darauf hinzuweisen. Man bemerkt hoffentlich, dass damit nicht intendiert ist, irgendeinen dieser Autoren (oder ihre Projekte) auf das Denkmodell «Absolutismus des Anderen», das im Folgenden vorgestellt und kritisiert werden soll, zu reduzieren.

1. Voraussetzungen

Zunächst möchte ich motivieren, dass der Absolutismus des Anderen als eine Antwort auf verschiedene Problemlagen moderner Gesellschaften verstanden werden kann. Ganz allgemein betreffen diese Probleme die Frage, auf welche Weise ein tendenziell egoistisches Individuum zu persönlicher Verantwortung für und belastbarer Solidarität mit anderen aufgerufen werden kann. In der besonderen Perspektive des Absolutismus des Anderen werden diese Probleme vor dem Hintergrund desaströser kollektiver Erfahrungen reflektiert, an denen das 20. wie auch das bisherige 21. Jahrhundert so reich gewesen sind, nicht zuletzt vor dem Hintergrund jener Exzesse des Krieges und der Gewalt, die eine typisch

⁴ Vgl. Henning Nörenberg: *Der Absolutismus des Anderen. Politische Theologien in der Moderne*. Freiburg/München 2014, v. a. Kap. 3–4.

moderne Signatur zu haben scheinen.⁵ In diesem Zusammenhang werden die verschiedenen Probleme verdichtet zum Problem des modernen Individuums und dessen egoistischer Selbstbehauptung. Gogarten nennt dies beispielsweise die «Selbstermächtigung und Souveränität des Menschen»⁶, Levinas den «Imperialismus des Selben»⁷ und Caputo den «metaphysischen Solipsismus»⁸. Abgesehen davon, dass solche eher polemischen Formulierungen manchmal eine rhetorische Eigendynamik entwickeln, spiegelt sich das genannte Problem meines Erachtens aspektweise in bestimmten Tendenzen wider, die in der Tat eher für moderne als für traditionelle Gesellschaften typisch zu sein scheinen.

Erstens scheint für moderne Gesellschaften nämlich ein Übergewicht der instrumental Rationalität typisch zu sein. Eine derartige Rationalität besteht in einem nicht unerheblichem Maße in der Reduktion der Welt auf einen prinzipiell beherrschbaren Mechanismus, führt aber auch zu erhöhter Produktivkraft und schließlich zu dem Eindruck einer enormen Verfügbarkeit der Dinge im täglichen Ge- und Verbrauch.⁹

Im Vergleich mit eher traditionellen Gesellschaften scheinen moderne Gesellschaften, zweitens, weniger geprägt durch gemeinsame verbindliche Orientierungsmuster. In modernen Gesellschaften scheinen Individuen tendenziell das Offenhalten von Möglichkeiten zu präferieren, wohingegen Verpflichtung auf ein gemeinsames Anliegen dann weniger wertvoll erscheint. Oftmals scheint auch

⁵ Vgl. Friedrich Gogarten: *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*. Jena 1932, S. 3; Levinas: *Totalität und Unendlichkeit* a. a. O., S. 21ff.; Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (1995). Frankfurt a. M. 2002, S. 48; John D. Caputo: *Spectral Hermeneutics. On the Weakness of God and the Theology of the Event*. In: Jeffrey W. Robbins (Hg.): *After the Death of God. John D. Caputo and Gianni Vattimo*. New York 2007, S. 63.

⁶ Gogarten: *Politische Ethik*. a. a. O., S. 3.

⁷ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 120.

⁸ John D. Caputo: *The Weakness of God. A Theology of the Event*. Bloomington/Indianapolis 2006, S. 246.

⁹ Vgl. Jan Patočka: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Stuttgart 1988, S. 142ff.; 152ff.

die Rücksicht auf andere eher als konträr zum Offenhalten von Möglichkeiten gesehen zu werden anstatt als komplementär.¹⁰

Drittens scheint eine ironische Distanz zu dem, was andernfalls persönlich betroffen machen würde, zu den dominanten Idealen moderner Gesellschaften zu gehören.¹¹ Im Vergleich zu dem, was wir hinsichtlich traditioneller Gesellschaften annehmen, führt dies nicht selten zu einer anderen Art und Weise der Sinnkonstitution im Leben. In dieser Hinsicht mag das, was im Leben zählt, nun weniger durch das bestimmt sein, was einer Person irgendwie schon gegeben ist, etwa durch die Situationen, in denen sie sich findet, sondern eher durch das, was diese Person aktiv auf die Welt projiziert und als was sie sich selbst verwirklicht. In manchen Fällen resultiert das konstante Bemühen, auf solche Weise Lebenssinn durch Selbstverwirklichung zu generieren, in einer Überforderung der Person und ihrer akuten Entfremdung von der Welt, was, wie unter anderem Karl Jaspers und Michael Großheim beschreiben, auch politisch bedeutsam werden kann: Jene Individuen suchen dann schließlich Beruhigung in «selbst-losen Objektivitäten» wie dem Staat, der Nation, den Gesetzen der Natur oder der Geschichte.¹²

Eine vierte Tendenz wird oft unter dem Stichwort «Konformismus» angesprochen. Das heißt, obwohl das Individuum zunächst und zumeist damit beschäftigt ist, sich selbst zu verwirklichen und von allen anderen zu unterscheiden, scheint auch eine unbemerkte Fremdsteuerung vorzuliegen, die die Entscheidungen jenes Individuums beeinflusst, ebenso wie die Weise, in der es seine eigenen Möglichkeiten gestaltet. Diese Fremdsteuerung ist zum Beispiel gemeint, wenn Martin Heidegger vom «Man» spricht:

¹⁰ Vgl. Elmar Anhalt: *Werteorientierung und Europa*. In: Elmar Anhalt, Klaudia Schulteis (Hg.): *Werteorientierung und Europa*. Münster u. a. 2012, S. 12–76, hier S. 55ff.

¹¹ Vgl. Hermann Schmitz: *Husserl und Heidegger*. Bonn 1996, S. 5.

¹² Vgl. Karl Jaspers: *Philosophie II. Existenzerhellung*. Berlin 1932, S. 106. Vgl. auch die umfassende Studie von Michael Großheim: *Politischer Existenzialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement*. Tübingen 2002.

Wir genießen und vergnügen uns wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom «großen Haufen» zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden «empörend», was *man* empörend findet.¹³

Im Absolutismus des Anderen wird diese allgemeine Beobachtung vor dem Hintergrund desaströser Erfahrungen in der Moderne weiter zugespitzt: «Eine namenlose, anonyme, nicht zu fassende, das heißt vor allem andern nicht zur Verantwortung zu ziehende Macht hat sich der Menschen bemächtigt und ihnen ihre Gesetze aufgezwungen.»¹⁴

Wenn diese Beschreibungen im Großen und Ganzen richtig sind, dann stellt sich die Frage, wie ein politisch-ethisches Subjekt möglich ist. Angenommen, die Mitglieder moderner Massengesellschaften tendieren dazu, ihrer Welt in manipulativer Einstellung gegenüberzustehen, eher der Selbstverwirklichung verpflichtet zu sein als gemeinschaftlichen Werten und auch dem Konformismus anheim zu fallen: Auf welche Weise könnte so ein Individuum überhaupt moralisch sensibel für die Interessen von anderen sein?

Genau an diesem Punkt nehmen die verschiedenen Versionen des Absolutismus des Anderen ihren Ausgang, was man mit dem Verweis auf die jeweils ersten Seiten einschlägiger Werke, aus denen ich exemplarisch zitiere, sehr gut deutlich machen kann:

Jeder wird bereitwillig zugeben, daß es von höchster Wichtigkeit ist zu wissen, ob wir von der Ethik zum Narren gehalten werden.¹⁵

Hier wird gefragt, selbst auf die Gefahr hin, daß die Ethik, so wie wir sie bisher verstanden, aufhört, «die übergeordnete und prinzipiellste Wissenschaft» zu sein.¹⁶

¹³ Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1926). Tübingen 2001, S. 126f.

¹⁴ Gogarten: *Politische Ethik*. a. a. O., S. 138. Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 20.

¹⁵ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 19.

¹⁶ Gogarten: *Politische Ethik* a. a. O., S. 4.

The risky thought I have been cultivating [...] is the idea that «obligation» is not safe, that ethics [d. h. Ethik im herkömmlichen Sinne – H. N.] cannot make it safe, that it is not nearly as safe as ethics would have us believe.¹⁷

Wir hingegen «scheuen uns nicht, den Blick fest auf das Unaussprechliche zu heften». Auch auf die Gefahr hin, entdecken zu müssen, daß wir das, was das Böse von sich weiß, leicht auch in uns finden.¹⁸

Die meisten Vertreter des Absolutismus des Anderen fassen das zuvor genannte Problem des politisch-ethischen Subjekts noch pointierter: Die vier erwähnten Tendenzen werden unter den Begriff egoistischer Selbstbehauptung subsumiert, so dass die Frage nunmehr lautet: Wie kann ein solches Subjekt zur Verantwortung für andere gerufen werden? Gibt es etwas, das der egoistischen Selbstbehauptung nachhaltig Grenzen setzt? Damit ist die Suche nach einem *absolutum* mit ethisch-politischen Implikationen für eröffnet erklärt.

Das ist allerdings noch nicht alles. Die Aussicht darauf, die egoistische Selbstbehauptung des modernen Individuums zu überwinden wird verbunden mit einer bestimmten Vorstellung von dem sozialen Band zwischen den Individuen. Im Absolutismus des Anderen motiviert das Unbehagen an der Fremdbestimmung durch das Man, das anscheinend so typisch für moderne Massengesellschaften ist, eine «Willkür der Freiheit, ihrem Verschwinden im Neutrum zu entkommen»¹⁹, das heißt, das Desiderat einer irgendwie «authentischeren» Beziehung zu anderen Menschen.²⁰ Diese gewünschte «authentische» Beziehung soll auf intime Weise verbunden sein mit der Verantwortung des Subjekts vor anderen

¹⁷ John D. Caputo: *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington/Indianapolis 1993, S. 4.

¹⁸ Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III* (1998). Frankfurt a. M. 2003, S. 19.

¹⁹ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 121.

²⁰ Vgl. ebd. sowie Gogarten: *Politische Ethik*. a. a. O., S. 14f.

und für andere.²¹ Demgegenüber wird das Potential, eine gemeinsame Welt zu enthüllen wie auch zu stabilisieren, das Heidegger selbst und erst recht Hannah Arendt dem Man noch zuschreiben,²² wie auch die Wichtigkeit einer solchen gemeinsamen Welt im Absolutismus des Anderen nicht wahrgenommen. Dementsprechend tendieren die verschiedenen Varianten dieses Denkmodells dazu, das Man einseitig als defizienten Modus eines «authentischen» Mitseins mit anderen zu begreifen. Verantwortung und Solidarität als vornehmliche Beispiele eines solchen «authentischen» Modus des Sozialen müssen demnach als Überwindung des Man gefasst werden.

Vor diesem Hintergrund läuft der Absolutismus des Anderen darauf hinaus, Verantwortung und «authentisches» Mitsein mit anderen als die Betroffenheit des Individuums von der Autorität des anderen Menschen bei gleichzeitigem Ausfall der gemeinsamen Welt zu verstehen.

2. Grundzüge

Ich komme nun zu den wichtigsten Grundzügen, die die verschiedenen Versionen des Absolutismus des Anderen ausmachen. All diesen Versionen ist gemein, dass Verantwortung und «authentisches» Mitsein mit anderen als die Gebundenheit des Subjekts an eine schlechthin überlegene Macht verstanden wird. In dieser Perspektive wird die «wahre» souveräne Selbstbehauptung nicht länger im egoistischen Subjekt verortet, sondern im Antlitz eines anderen Menschen der als das nämliche Opfer dieses gewaltsamen Egoismus erscheint. Das Antlitz seines Opfers behauptet gegen das Ego einen Anspruch auf unbedingte Solidarität. Das Ego selbst muss sich in Scham als Verfolger erkennen:

²¹ Vgl. Gogarten: *Politische Ethik*. a. a. O., S. 19 sowie Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 121f.

²² Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben* (1958). München 2008, S. 62ff.

Die Rede und das Begehren, in denen der Andere als Gesprächspartner gegenwärtig ist, als derjenige, dem gegenüber *ich nicht können kann*, den ich nicht töten kann, bedingen diese Scham; in der Scham bin ich als Ich keine unschuldige Spontaneität, sondern Usurpator und Mörder.²³

Dieses ganze Setting ist so angelegt, dass es auf ein Schuldeingeständnis des egozentrischen Subjekts gegenüber dem Anderen hinausläuft. Auf der Grundlage dieses Schuldeingeständnisses soll sich – in Analogie zum religiösen Bekehrungserlebnis – die ethisch-politische Neukonstitution des Subjekts nach den Maßstäben «echter» Gemeinschaft und «echter» persönlicher Verantwortung vollziehen. Damit haben wir das Leitmotiv des Absolutismus des Anderen, das sich in allen Variationen durchhält.

Dabei lässt sich Art der Macht, mit der der Andere dem Subjekt gegenüber seine Ansprüche behauptet, mit den von Rudolf Otto vorgeschlagenen Kategorien des Numinosen verblüffend genau explizieren: Die Autorität des «ganz Anderen» wird als unantastbar ausgewiesen und soll eine absolute Verbindlichkeit für das Gewissen stiften; auf Seiten des Subjekts entspricht dieser Autorität eine radikale Selbstabwertung, die als «Klein- und Zunichtewerden» gefasst wird.²⁴

Bereits Friedrich Gogarten expliziert das Grundphänomen des Ethischen, das Vernehmen des «Du sollst», als Ausdruck einer

²³ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 116.

²⁴ Vgl. Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), München 1947, S. 62. Als einzelne Momente unterscheidet Otto am numinosen Objekt die *majestas*, d. i. der Zug einer schlechthinnigen Überlegenheit, die auf Seiten des Subjekts Scheu hervorruft, das *mysterium tremendum*, als Zug des «ganz anderen», wodurch das Subjekt verunsichert und erschüttert wird, das *fascinans*, wodurch die Affektivität des Subjekts an das numinose Objekt gebunden wird, das Energische, das eine Art heiligen Eifer bei der vom numinosen Objekt betroffenen Person aktiviert, sowie das *sanctum* als «Wert absoluter Reinheit», der Anspruch auf unbedingte Anerkennung macht und damit zugleich alles Übrige – vor allem das Subjekt selbst – einer primär seinsmäßigen (und erst sekundär moralisch interpretierbaren) Abwertung aussetzt. All diese verschiedenen Momente lassen sich in der Tat in den verschiedenen Versionen des Absolutismus des Anderen nachweisen, worauf ich andernorts genauer eingegangen bin (vgl. Nörenberg: *Der Absolutismus des Anderen*. a. a. O., S. 76–79 sowie S. 288–291).

göttlichen Macht, der der Mensch «schlechthin hörig» sein soll.²⁵ Diese Macht zeige sich allerdings weniger in Beziehungen des Vertrauens, des Vergebens, der Treue oder der Liebe als vielmehr in der Beziehung der Schuldigkeit und dem entsprechenden Gefühl des «Zunichtewerdens» vor dem Anderen als Zeugen – und zugleich als Opfer – meiner Verfehlung.²⁶ Auf dem hier anvisierten Schuldgefühl soll letztlich die Evidenz einer immer schon vorliegenden, aber oft nicht bewussten und somit leicht zu verfehlenden, «schlechthinigen» Hörigkeit gegenüber dem Anderen basieren.

Unabhängig von Gogarten – und abgesehen von allen sonstigen Differenzen – verfolgen Emanuel Levinas, Jacques Derrida und John D. Caputo in dieser Hinsicht ein ganz ähnliches Projekt: Die Selbstgenügsamkeit des Subjekts soll radikal erschüttert werden, um so einen letzten Rest an harter Realität auszuweisen, der sich *nicht* zur weiteren Selbstbehauptung instrumentalisieren ließe (wie es dem Ironiker vielleicht noch möglich wäre), sondern im Gegenteil als die Quelle einer unhintergehbaren Evidenz für die Gebundenheit des verantwortlichen Subjekts an die Ansprüche des Anderen in Betracht käme. Als Grundphänomen des Ethischen gilt hier die katastrophale Scham, die einen Verstoß gegen das Gewissen bezeugt und seitens des Subjekts ein derart umfassendes Schuldbewusstsein motiviert, dass es die Ansprüche des Anderen kritiklos als immer schon gerechtfertigt hinnimmt. Ich zitiere exemplarisch aus *Totalität und Unendlichkeit*: «Der Empfang des Anderen ist *ipso facto* das Bewußtsein meiner Ungerechtigkeit – die Scham der Freiheit über sich selbst.»²⁷

Der Andere wird im Rahmen dieses Diskurses nicht als ein ebenbürtiger Mitspieler des Subjekts aufgefasst, als einer, der mit dem Subjekt eine gemeinsame Welt teilt und mit ihm auf er Basis einer prinzipiellen Gleichheit um die Initiative ringt, so wie man dies etwa mit Hannah Arendt oder Jan Patočka denken könnte. Der Andere, der Mitmensch, wird vielmehr, wann immer es um ein

²⁵ Vgl. Gogarten: *Politische Ethik*. a. a. O., S. 7.

²⁶ Vgl. Gogarten: *Politische Ethik*. a. a. O., S. 26.

²⁷ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 119.

ethisch relevantes Verhältnis gehen soll, als absolut transzendent vorgestellt und fasziniert allein als numinoses Objekt.

Dem Beharren auf dem sakrosankten Status des Anderen entspricht dabei eine systematische Entmündigung des Subjekts. Das Ich ist dem Anderen «schlechthin hörig», eine «Geisel»²⁸ des Anderen, «on the receiving end of a command, dominated by its transcendence, blinded by its power»²⁹. Das Subjekt, das sich zuvor ausschließlich durch seine autarke Selbstbehauptung definiert hatte, kann nun *überhaupt keine* Eigeninitiative mehr ergreifen, ohne sich dem Anderen gegenüber radikal schuldig zu fühlen. Vor diesem Hintergrund kann die Freiheit des Subjekts ihren einzigen möglichen Ausdruck nur noch in einer Affirmation der Schuldigkeit in Bezug auf die Forderung des Anderen finden,³⁰ so dass es einzig und allein darum geht, den Ansprüchen des Anderen so nachzukommen wie man einen «Befehl» ausführt.³¹

Dabei sollen die Ansprüche des absolut Anderen das Ego zu einer selbstlosen Güte (*générosité*) aufrufen.³² Sie gelten *per se* als legitim, wie maßlos sie auch sein mögen, und allein schon der Versuch, zwischen angemessenen und unangemessenen Ansprüchen kritisch zu unterscheiden, gilt demgegenüber als gewalttätige Selbstbehauptung.³³

Dieser Blick, der bittet und fordert – der nur bitten kann, weil er fordert, dem alles mangelt, weil er ein Recht hat auf alles, den man anerkennt, indem man gibt (so wie man «die

²⁸ Vgl. Emmanuel Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974). Freiburg 1992, u. a. S. 248, 344; vgl. Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität»* (1990), Frankfurt a. M. 1991, S. 45.

²⁹ Caputo: *Against Ethics*. a. a. O., S. 14.

³⁰ Vgl. u. a. Gogarten: *Politische Ethik*. a. a. O., S. 33; Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 287f.; Caputo: *Against Ethics*. a. a. O., S. 213.

³¹ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 308.

³² Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 282, 308.

³³ Vgl. Gogarten: *Politische Ethik*. a. a. O., S. 32; Derrida: *Gesetzeskraft*. a. a. O., S. 40f.; Jacques Derrida: *Den Tod geben* (1992). in: Anselm Haverkamp (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt a. M. 1994, S. 331–445, hier S. 397f.

Dinge in Frage stellt, indem man gibt») – dieser Blick ist nichts anderes als die Epiphanie des Antlitzes als Antlitz.³⁴

Da ein Begriff wie der der Klugheit offenbar einseitig jener Form der Rationalität zugeschlagen wird, die der egoistischen Selbstbehauptung des Subjekts in die Hände spielt, kann man jene unkritische, selbstlose Güte konsequenterweise nur noch als «primordiale Unklugheit»³⁵ oder gar als «Wahn»³⁶ bezeichnen. Kurz: «Echte» Verantwortung wird hier letztlich als ein willfähiges Erfüllen der Ansprüche des numinosen Anderen gefasst: «Den Anderen anerkennen – heißt geben.»³⁷ Damit formuliert der Absolutismus des Anderen eine hyperbolische Ethik, in der Gründe, die mit der konkreten gemeinsamen Situation zu hätten oder auch nur mit dem Umstand, dass mehrere Menschen die Welt miteinander teilen, systematisch unberücksichtigt bleiben.

3. Politische Implikationen

In meinen bisherigen Ausführungen wurde der Absolutismus des Anderen hauptsächlich als eine Art Fundamentelethik vorgestellt. Inwiefern handelt es sich denn dabei auch um eine politische Ethik? Gibt es neben dem Versuch, den Ursprung von Verbindlichkeit und Verantwortung in den numinosen Zügen des Anderen zu suchen, auch Bezüge zu politischen Theorien? Ja, die gibt es, aber in dieser Richtung lassen sich auch die meisten Differenzen zwischen den einzelnen Vertretern dieses Diskurses ausmachen.

Einig sind sich die meisten noch darin, dass die von mir skizzierte Asymmetrie zwischen Alter und Ego nicht nur eine diskutierbare Hypothese zur Sozialontologie sein soll, sondern vor allem auch normativ gemeint ist: Hörigkeit ist und soll sein; das Zusammenleben der Menschen soll sich auf der Grundlage einer Sensibilität für

³⁴ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 103.

³⁵ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 444.

³⁶ Derrida: *Gesetzeskraft*. a. a. O., S. 54; Caputo: *The Weakness of God*. a. a. O., S. 268.

³⁷ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 103.

den erschütternden – und beschämenden – Einbruch des Anderen gestalten. Dieses grundsätzliche Ideal der Gemeinschaftsbildung ist die Invariante in den politischen Implikationen des Absolutismus des Anderen. Freiheit als die Möglichkeit, mit Ebenbürtigen um die Gestaltung der gemeinsamen Situation zu ringen, würde vor dem Hintergrund dieses Gemeinschaftsideals nur stören.

Bei der konkreteren Ausgestaltung dieses Ideals kommt es dann allerdings zu Variantenbildungen. In Friedrich Gogartens *Politischer Ethik* von 1932 soll die Theorie der Hörigkeit noch begründen, warum es notwendig ist, sich in einen homogenen Volkskörper unter der drohenden Zwangsgewalt des Obrigkeitsstaats einzuordnen.³⁸ Genauer gesagt soll Gogartens Version des Absolutismus des Anderen ein tieferes Verständnis dafür wecken, dass *homo homini lupus est*.

Da Gott den Menschen so geschaffen hat, daß er sein Leben im Vom-Andern-her- und Für-den-Andern-da-sein hat, so ist es schon um des äußeren, zeitlichen Bestandes des Menschen willen nötig, daß dieses Vom-Andern-hersein und Für-den-Andern-da-sein wenigstens äußerlich gewahrt bleibt. Oder anders herum gesehen, daß dem Haß und dem Gegeneinandersein der Menschen Schranken errichtet werden, so daß es nicht zum Äußersten kommt und die Menschen sich gegenseitig zerstören und verzehren (Gal. 5, 15). Diese Schranken werden aufgerichtet im Staat.³⁹

Unter diesem Gesichtspunkt wird dem Ansatz, nach dem die Erhaltung von Recht und Ordnung im Staatsvolk allein durch die Obrigkeit gesichert wird, so viel Kredit verliehen, dass jede kritische Distanz zur Obrigkeit wie eine Art Ruhestörung wirken muss. Die Obrigkeit wird gedacht als Bollwerk gegen die Tendenzen des Subjekts zum Bösessein, die in der Grunderfahrung des Ethischen aufgedeckt werden, und daher erscheint die Obrigkeit als solche als etwas Gutes. Das Hauptproblem dieses politisch-ethischen Ansatzes ist, dass er weitgehend blind beziehungsweise wehrlos ist

³⁸ Vgl. Gogarten: *Politische Ethik*. a. a. O., S. 54ff.

³⁹ Gogarten: *Politische Ethik*. a. a. O., S. 108.

gegenüber der Möglichkeit, dass die staatlichen Obrigkeitsstrukturen auch von Menschen in verbrecherischer Absicht missbraucht werden können. Angesichts dieser Möglichkeit bietet Gogartens Theorie relativ wenig kritisches Potential.⁴⁰

Dies ist gewiss nicht das Problem von späteren, postmodernen Versionen des Absolutismus des Anderen wie denen, die etwa von Levinas, Derrida, Caputo oder Agamben vorgeschlagen wurden. Ihre Ansätze sind nachhaltig geprägt durch die entsetzlichen Erfahrungen des Totalitarismus. Diesen Autoren geht es selbstverständlich nicht mehr um die Integration in eine homogene Staatsgemeinschaft. Der Andere erscheint mehr und mehr als der «Fremde», als derjenige, der aus der Gemeinschaft derer, die vom Staat geschützt werden, gewaltsam ausgeschlossen worden ist.⁴¹ Die durch den Anderen hervorgerufene Scham wird hier nicht, wie das noch bei Gogarten der Fall ist, zu einer Scheu vor der Obrigkeit sublimiert.⁴² Der Scham wird eine neue Funktion zugewiesen. Bei Emmanuel Levinas wie auch bei Jacques Derrida hat die erschütternd beschämende Begegnung mit dem Anderen zunächst nur insofern eine politische Bedeutung, als sie dazu dient, das Subjekt aus der «Totalität» der Staatsgemeinschaft herauszubrechen.⁴³ Dieses Herausbrechen wird dann im weiteren Verlauf immer konsequenter als ein Akt der Befreiung aus den angeblich totalitären Strukturen westlicher Gesellschaften propagiert: «only a jewgreek god, only a god that smells, can save us now.»⁴⁴ Ein gewisser Ethizismus, in dessen Perspektive sämtliche traditionellen

⁴⁰ Für weitere Diskussionen vgl. Nörenberg: *Der Absolutismus des Anderen*. a. a. O., S. 117–122 sowie Hjalmar Falk: *The «Theological Nihilism» of Friedrich Gogarten. On a Context in Karl Löwith's Critique of Carl Schmitt* (2014). In: *European Review* 22, S. 217–230, hier S. 225–228.

⁴¹ Vgl. u. a. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 44, 102; Giorgio Agamben: *Homo sacer*. a. a. O., S. 93f.

⁴² Vgl. Gogarten: *Politische Ethik*. a. a. O., S. 204, 59, 116: Im Staat soll die Macht des Bösen, welcher der Schuldige hörig sei, deutlich sichtbar werden, und zwar – darauf wird großer Wert gelegt – als eine gebannte.

⁴³ Vgl. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 282, 444; Derrida: *Den Tod geben*. a. a. O., S. 355f.

⁴⁴ Caputo: *Against Ethics*. a. a. O., S. 217; vgl. Caputo: *The Weakness of God*. a. a. O., S. 248.

politischen Institutionen als illegitim und gewalttätig erscheinen, ist unübersehbar.

Demgegenüber geht Giorgio Agamben noch einen Schritt weiter. Die peinliche Begegnung mit dem Anderen als dem Ausgeschlossenen und Verfolgten soll den bürgerlich-allzu-bürgerlichen Einzelnen daran erinnern, dass auch er selbst im nächsten Augenblick zum Opfer der willkürlichen Gewalt werden kann, die angeblich immer schon und immerzu von staatlichen Institutionen ausgehe. Der Andere als *homo sacer* wird hier buchstäblich zum Messias einer neuen Lebensform: Die wahre Gemeinschaft ist die derer, die aller bürgerlichen Rechte beraubt sind.⁴⁵ Hier allein soll die «wahre» Freiheit liegen, denn als Träger bürgerlicher Rechte muss man sich schämen. Wofür? Man muss sich schämen für die gewaltsamen Exklusionsmechanismen, die mit der Setzung und Durchsetzung dieser Rechte verbunden sind.⁴⁶ Der passive Widerstand gegen die angebliche Willkür des Staates ist dann das einzig verbindende Element dieser Gemeinschaft.⁴⁷ Und mehr dürfen die Beteiligten auch gar nicht gemeinsam haben, da alles andere bereits als totalitäre Gesellschaft gilt.

4. Kritische Würdigung

Es ist nun an der Zeit, die Vorzüge und Probleme des Absolutismus des Anderen herauszustellen. Ich beginne mit den Vorzügen. Zunächst einmal stellen die verschiedenen Versionen dieses Denkmodells wertvolle Versuche dar, wichtige Problemlagen in modernen Gesellschaften zu explizieren und zu bearbeiten: Der totalen Verfügbarkeit der Welt, dem Schwund gemeinsamer Werte, der ironistischen Entfremdung wie dem Konformismus soll begegnet werden mit einer höheren Sensibilität für das absolut Andere oder

⁴⁵ Vgl. Agamben: *Homo Sacer*. a. a. O., S. 124, 197.

⁴⁶ Vgl. Giorgio Agamben: *Ausnahmezustand. Homo Sacer II.1* (2003). Frankfurt a. M. 2004, S. 46.

⁴⁷ Vgl. Giorgio Agamben: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik* (1996). Berlin 2001, S. 86f.

den absolut Anderen. Im Rahmen dieser Sensibilität soll das Subjekt zu persönlicher Verantwortung für und stärkerer Solidarität mit jenem Anderen verpflichtet werden. Damit versuchen die Vertreter des Absolutismus des Anderen das Problem zu beantworten, indem sie sich auf typische Erfahrungen des Menschseins beziehen und diese explizieren, anstatt immer ausgefeiltere Kriterien der Verallgemeinerbarkeit zu präsentieren. In diesem Sinne bietet der Absolutismus des Anderen eine phänomenologisch reichhaltigere Theorie des Moralischen als eher formal geprägte Ansätze.

Zweitens, da ihre argumentative Strategie unter anderem auch eine höchst produktive Hermeneutik des Verdachts enthält, bieten die verschiedenen Versionen des Absolutismus des Anderen ein beeindruckendes Sensorium für noch so subtile soziale Exklusionsmechanismen. In dieser Hinsicht geben sie wertvolle Mittel zur Infragestellung des Status Quo an die Hand. Und eine solche Infragestellung hat ja zweifellos ihr Recht in der Philosophie.

Zum Dritten bietet der Absolutismus des Anderen eine reichhaltige Phänomenologie der Scham- und Schuldgefühle sowie ihrer handlungsmotivierenden Kraft. Damit kann er als wertvoller Beitrag zu einer Hermeneutik der impliziteren Aspekte unseres moralischen Gefühls gelten. Sofern man dieses Denkmodell nicht so sehr im Sinne einer revolutionären Fundamentaethik auffasst, als die es häufig präsentiert wird, sondern eher als Beitrag zu einer umfassenderen Theorie versteht, könnte der Absolutismus des Anderen beispielsweise dazu verhelfen, die Verkürzungen solcher Theorien zu überwinden, deren einziger Dreh- und Angelpunkt die Autonomie des Subjekts ist.

In engem Zusammenhang damit steht der vierte Punkt: Verglichen mit anderen ethisch-politischen Theorien, deren Ausgangspunkt das einzelne Individuum ist und die dann vor der Schwierigkeit stehen, wie dieses Individuum in eine Beziehung zu anderen kommt, rechnen die verschiedenen Versionen des Absolutismus des Anderen von Anfang an mit der Dimension der Sozialität. Wirkliche und konkrete Kontakte mit anderen sind in der Tat höchst

relevante Phänomene, deren Explikation die politische Ethik informieren sollte.

Allerdings knüpft sich hieran auch sogleich mein Haupteinwand. Dieser besagt, dass der Absolutismus des Anderen eben jene Dimension der Sozialität nur sehr einseitig begreift: Allein die Beziehung zum Anderen, die über Scham und Schuldgefühle ausgezeichnet wird, scheint relevant für die Ethik zu sein. Was ist mit anderen Phänomenen, von denen gelegentlich die Rede ist, zum Beispiel Vertrauen, Vergeben, Versprechen, Loyalität, Konkurrenz oder Konflikt? Weisen sie nicht auf ein umfassenderes Verständnis menschlicher Sozialität hin wie auch auf einen komplexeren normativen Zusammenhang, der nicht auf die allgemeine Regel reduziert werden kann, den Ansprüchen des Anderen willfährig zu sein? Trotz einiger Konzessionen in dieser Hinsicht, wird diese Frage von den meisten Vertretern des Absolutismus des Anderen letztlich verneint.⁴⁸

Das Ergebnis dieses Ansatzes ist eine hyperbolische Moraltheorie, in der nicht zuletzt auch jene Arten von Gründen vernachlässigt werden, die mit konkreten gemeinsamen Situationen zu tun haben wie auch mit dem Umstand, dass mehrere Menschen die Welt miteinander teilen. Wo der gesamte normative Gehalt allein auf dem Schuldigsein (dem ethischen Grundphänomen) und den entsprechenden Rollenbeschreibungen für die Beziehung zwischen Ego und Alter basiert, dreht sich die Diskussion hauptsächlich darum, was aus dem Tätersein und dem Opfersein folgt. Dies sind zweifellos wichtige Fragen, aber die Frage nach angemessenen Zweck-Mittel-Verhältnissen, die ebenfalls wichtig zu sein scheint, kann im Rahmen dieses Denkmodells kaum sinnvoll gestellt werden. Dies ist so, weil hier immer schon feststeht, dass der Blick des Anderen «ein Recht auf alles» hat und dass der Versuch, angemessene von unangemessenen Ansprüchen zu unterscheiden, bereits einen erneuten Versuch gewaltsamer Selbstbehauptung des Egos darstellt. Wie bereits angedeutet läuft die systematische Entmündi-

⁴⁸ Vgl. Gogarten: *Politische Ethik*. a. a. O., S. 26; Caputo: *Against Ethics*. a. a. O., S. 212.

gung des Subjekts auf den Verlust der kritischen Distanz zu jenen Ansprüchen hinaus, die entweder vom Anderen selbst oder – in abgeleiteter Weise – in seinem Namen erhoben werden.

Selbst wenn ein Vertreter des Absolutismus des Anderen dem Subjekt ein entsprechendes Recht zur Kritik großzügig in einer Randbemerkung, einer Fußnote oder in einem hinzugefügten Paragraphen in Zukunft einräumen wollte (denn die hier vorgetragenen Konsequenzen wird wohl kaum jemand guten Gewissens unterschreiben), so könnte er dem Subjekt wahrscheinlich keine theoretischen Mittel für eine kritische Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des Anderen bereit stellen, da er letztlich kein systematisches Interesse an der Möglichkeit einer solchen Kritik hat.⁴⁹

Ebenso problematisch ist, auf welche Weise die Dinge im Absolutismus des Anderen zurechtgelegt werden, damit das Subjekt wirksame Gründe und Motive für die favorisierte Form von Verantwortung und Solidarität erhält. Die «Machtfülle» des Anderen, wenn ich so sagen darf, hat einen hohen Preis. In jedem «echt» moralischen Verhältnis darf er – aus systematischen Gründen – allein als Opfer erscheinen. Nur so kann er die ihm zugedachte Rolle spielen und das seinen Selbstermächtigungstendenzen verfallene Subjekt durch katastrophale Scham erschüttern:

Das Seiende, das sich ausdrückt, setzt sich durch; aber es tut dies, indem es mich in seiner Not und seiner Nacktheit – in seinem Hunger – um Hilfe angeht, ohne daß ich für den Anruf taub sein könnte.⁵⁰

Dementsprechend sind es die «Witwen und Waisen», der «jewish-greek» oder der «homo sacer», die im Mittelpunkt dieser politischen Ethik stehen.

Allerdings wird im Rahmen dieses Versuchsaufbaus die Opferrolle instrumentalisiert und eine subtilere Form von Egozentrik

⁴⁹ Dies gilt, soweit ich sehe, auch für die von Levinas zur Entlastung des Subjekts vorgeschlagene Kategorie des «Dritten». Vgl. Nörenberg: *Der Absolutismus des Anderen*. a. a. O., S. 163–167.

⁵⁰ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. a. a. O., S. 287.

maskiert. Damit ist gemeint, dass die absolute Verantwortung, die das Subjekt für den anderen haben soll, keinerlei Konzession an den Gedanken zu machen scheint, dass die Verantwortung, die der Andere für sich selbst hat, außerhalb der Kontrolle des Subjekts liegen könnte. Der Absolutismus des Anderen läuft nämlich unter anderem auch darauf hinaus, jene Disharmonien, die für eine Pluralität der Perspektiven charakteristisch sind, durch das Ideal der harmonischen Gemeinschaft absoluter Singularitäten zu überblenden. Letztlich ist allein das Subjekt verantwortlich für das Leid des Anderen, und darum kann (und muss) sich auch allein das Subjekt autorisiert und ermächtigt fühlen, dieses Leid aus der Welt zu schaffen. Bei derartigen Projekten zur Weltverbesserung kommt der Andere gerade nicht als ein ebenbürtiger Partner in Betracht.

Um also die absolute Verantwortung für ihn auf Seiten des Subjekts hervorzurufen, muss der andere Mensch als Anderer die Rolle des Opfers annehmen – und darin bleiben. Im Absolutismus des Anderen wird das Verpflichtende hauptsächlich im unebenbürtigen Verhältnis der Schuld festgemacht und erhält, tendenziell, seine Dringlichkeit vor dem Hintergrund des Desaströsen. Im Rahmen dieses Denkmodells müssen Situationen, in denen sich Subjekt und Anderer zueinander als Ebenbürtige verhalten oder in denen sich kein spektakuläres Desaster andeutet, als ethisch weniger relevant gelten. Tendenziell wird verantwortliches Handeln damit reduziert auf unmittelbare Reaktionen auf Situationen, die das Subjekt stark genug affizieren können.

Dies begünstigt nicht gerade das, was man mit Hannah Arendt Handeln unter den Bedingungen der Pluralität nennen könnte, ein Handeln, bei dem das Subjekt seine Umsichtigkeit unter anderem daraus schöpft, dass es mit der Existenz mehrerer verschiedener Perspektiven auf die gegebene Situation rechnet.⁵¹ Unter derartigen Perspektiven mögen nun nämlich auch solche sein, die weniger durch eine direkte Verbindung zum Opfersein und zum Desaster geprägt sind. Wie können diese als weniger relevant für das Ver-

⁵¹ Vgl. Arendt: *Vita activa*. a. a. O., S. 293ff.

ständnis der Situation erklärt werden? Die motivationale Struktur, die sich daraus ergibt, läuft auf eine Art Interventionismus hinaus, der höchst sensibel für die gegenwärtigen «Hotspots» von Problemen ist, dem aber das Sensorium für den weiteren Zeithorizont⁵² dieser Probleme wie auch ein längerfristiges Verpflichtetsein gegenüber den entsprechenden Situationen abgeht.

Vor dem Hintergrund dieser Einwände stellt der Absolutismus des Anderen letztlich keine überzeugende Lösung der anfangs genannten Problemlagen dar.

5. Diskussionen

Als politische Ethik ist der Absolutismus des Anderen nicht allein von akademischem Interesse. «Hörigkeit» und «Wahn» sind keineswegs harmlose Verrücktheiten, die ohne Einfluss auf unsere gemeinsame Lebenswelt bleiben. In dieser haben wir es ja in der Tat mit wichtigen Fragen des Austarierens von sozialem Band und individueller Freiheit zu tun. Lösungsvorschläge, die darauf hinauslaufen, «wahre» individuelle Freiheit zu verstehen als Affirmation von Ansprüchen, die entweder vom absolut Anderen oder aber in dessen Namen hervorgebracht werden, bleiben daher nicht ohne Einfluss auf den öffentlichen Vernunftgebrauch, auch wenn sie wohl kaum bewusst in *allen* hier vorgestellten Konsequenzen vertreten werden.

Im Folgenden möchte ich ein Beispiel für den hier behaupteten Einfluss des Absolutismus des Anderen anführen. In der Hoffnung, naheliegende Missverständnisse zu vermeiden, möchte ich kurz genauer erklären, was dieses Beispiel meines Erachtens zeigen kann und was nicht. Ich bin erstens nicht der Ansicht, dass das folgende Beispiel allein in einer rein philosophischen Perspektive, das heißt im Sinne einer strengen Abgrenzung von anderen Disziplinen

⁵² Vgl. Michael Großheim: *Zeithorizont*. Freiburg/München 2012, S. 22: «Damit ist gemeint die Ausdehnung der mit Aufmerksamkeit und Anteilnahme bedachten Zeit über die unmittelbare Gegenwart hinaus.»

wie etwa Soziologie, Pädagogik oder Politik, beurteilt werden sollten. Öffentliche Debatten haben vielleicht nicht in jeder, aber doch in vielerlei Hinsicht einen weiteren Horizont als philosophische Argumentationen. Dennoch wird man den verschiedenen durch philosophisches Fragen geprägten Perspektiven das Bemühen, zu einer umfassenderen Einschätzung von öffentlich bezogenen Positionen etwas beizutragen, wohl nicht absprechen wollen. Und zweitens: Es geht mir nicht um die doch sehr starke Behauptung, der öffentliche Diskurs sei vom Absolutismus des Anderen dominiert und man könne dies mit dem folgenden Beispiel belegen. Ich will nur exemplarisch zeigen, dass er im öffentlichen Diskurs vorkommt.

Das hier zu untersuchende Beispiel für die Spuren des Absolutismus des Anderen besteht in einer bestimmten Tendenz, die sich gegenwärtig vor allem an angelsächsischen Hochschulen ausmachen lässt. Jene Tendenz besteht darin, den Campus in einen sogenannten «safe space» umzuwandeln.⁵³

«Safe spaces» oder Schonräume sind eigentlich Orte, an denen sich Opfer von rassistischen oder sexistischen Angriffen zurückziehen können, um die belastenden und verängstigenden Erfahrungen ein Stückweit hinter sich zu lassen. Von solchen Orten wird dann bewusst ferngehalten, was verstörende Assoziationen an die erlittene Verletzung wecken könnte. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund

⁵³ Vgl. u. a. Jochen Buchsteiner: *Politisch ganz korrekt* (2016). In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/politische-korrektheit-bedroht-die-freie-rede-13994595.html>;

Andrea Köhler: *Hexenjagd auf dem Campus* (2016). In: Neue Zürcher Zeitung. <http://www.nzz.ch/meinung/political-correctness-in-den-usa-hexenjagd-auf-dem-campus-ld.90416>;

René Scheu: *Der neue Opferautoritarismus* (2016). In: Neue Zürcher Zeitung. <http://www.nzz.ch/feuilleton/zeitgeschehen/diskriminierung-und-viktimisierung-der-neue-opferautoritarismus-ld.110624>;

Peter Tatchell: *The Intolerant Student Left has even turned on me – a lifelong civil rights campaigner* (2016). In: The Telegraph. <http://www.telegraph.co.uk/education/universityeducation/12158352/The-intolerant-student-Left-has-even-turned-on-me-a-lifelong-civil-rights-campaigner.html>.

Zur Betrachtung dieses Zusammenhangs unter dem Gesichtspunkt des Absolutismus des Anderen hat mich Michael Großheim angeregt.

therapeutischer Überlegungen scheint dies in der Tat eine sinnvolle Idee zu sein.

Ein Problem entsteht allerdings dadurch, dass, der Tendenz nach, zum einen der gesamte Campus als ein ursprünglich öffentlicher Raum den Verhaltensnormen eines «safe space» unterworfen wird, das heißt, dass ferngehalten werden soll, was potentiell verletzen, belasten, verstören, verängstigen, kränken könnte. Zum anderen scheint das, was im öffentlichen Raum des Campus als Diskriminierung und Kränkung gilt, tendenziell immer weiter ausgedehnt zu werden. Es geht nicht nur um so zweifellos tadelnswerte Vorgänge wie das, was man gemeinhin etwa als ein willkürliches Lächerlich-machen von Studierenden durch Dozierende oder einen sexuellen Übergriff erkennen könnte. Als Empörung hervorrufende Kränkungen gelten vielmehr bereits sogenannte Mikroaggressionen wie die Verwendung des Wortes «Studenten», das im Deutschen männlich konnotiert ist, im Hinblick auf einen Personenkreis, der nicht nur aus Männern besteht, da sich – so der Schluss – alle in irgendeinem Sinne nicht-männlichen, aber doch mitgemeinten Personen, wie zum Beispiel Frauen, Transsexuelle usw., ob dieser offenen Nicht-Würdigung ihrer Sexualität herabgesetzt und verletzt fühlen müssen.⁵⁴ Fernerhin gilt die Artikulation eines Dissenses zur eigenen Lebensweise als Kränkung, wie zum Beispiel die Meinungsäußerung eines Humanisten über die Scharia oder die eines fundamentalen Christen über die gleichgeschlechtliche Ehe.

Ohne die ursprüngliche Idee von «safe spaces» diskreditieren zu wollen, erscheinen doch bestimmte Auswüchse der Tendenz, die gesamten Vorgänge auf dem Campus nach deren Verhaltensnormen zu beurteilen und mittelfristig auch so einzurichten, als höchst problematisch. Die Einforderung der «safe space»-Regeln auf Podiumsdiskussionen bedeutet faktisch oft, dass kontroverse Positionen, die nun einmal starken Dissens hervorzurufen geeignet sind, nicht einmal mehr geäußert, geschweige denn disku-

⁵⁴ Vgl. Scheu: *Der neue Opferautoritarismus*. a. a. O.

tiert werden können. In solchen Fällen scheinen dann eher subjektive Kränkungsgefühle anstatt intersubjektiv ausgereizte Argumente über die Annehmbarkeit einer Position zu entscheiden. Bei der Betrachtung von einigen Fällen wie etwa dem Nicht-zu-Wortkommen-dürfen von Gegnern der gleichgeschlechtlichen Ehe mag man sich vielleicht noch leise wundern, ob es bei den «safe space»-Befürwortern so gar kein Vertrauen in die eigenen argumentativen Überzeugungskräfte im Rahmen einer öffentlichen Diskussion gibt. Andere Fälle dagegen dürften bei vielen nicht nur leises Wundern hervorrufen, sondern auf völliges Unverständnis stoßen.

Ein Beispiel für letzteres scheint etwa die hartnäckige, mehr oder weniger latent gewaltsame Störung eines Vortrags der Scharia-Kritikerin Maryam Namazie an der Londoner Goldsmiths University durch muslimische Studierende zu sein.⁵⁵ Jene Störung wurde im Nachhinein von der Islamischen Gesellschaft jener Universität (ISOC) wie auch von der dortigen, sich mit der ISOC solidarisch zeigenden Feminist Society mit dem Argument verteidigt, der offenbar «notorisch islamophoben» Namazie ein Podium an der Universität zu bieten, habe gegenüber muslimischen Studierenden ein «Klima des Hasses und der Bigotterie» geschaffen und diese «marginalisiert». Stattdessen sollte die Universität, so das Statement der ISOC, ein «safe space» für alle unserer Studierenden sein.⁵⁶ Die verschiedenen Störungen während des Vortrags – wiederholtes lautes Dazwischenrufen, Unterbrechen, Aufstehen, sich vor der Referentin aufbauen, Projektor ausschalten und ähnliches – gelten in den Augen ihrer Verteidiger nicht etwa als Beitrag zu einer einschüchternden Atmosphäre gegenüber der Referentin, sondern als «friedlicher Ausdruck des Dissenses».⁵⁷ Das spätere Hinausgeleiten der aggressivsten Störer gilt dagegen als gewaltsames Entfernen jener Studierenden von der Veranstaltung.

⁵⁵ Vgl. Aftab Ali: *Muslim Students from Goldsmiths University's Islamic Society «heckle and aggressively interrupt» Maryam Namazie talk* (2015). In: Independent, <http://www.independent.co.uk/student/news/muslim-students-from-goldsmiths-university-s-islamic-society-heckle-and-aggressively-interrupt-a6760306.html>.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. ebd.

Gemäß einer bislang doch wohl noch weithin geteilten Auffassung sollte in einer freien und offenen Gesellschaft zwar niemand einem anderen den Anspruch streitig machen, öffentlich über das rechte Verständnis einer bestimmten Situation nachzudenken oder diesbezüglich Wünsche zu äußern. Ein solcher Schutz sollte jener Auffassung nach dabei allerdings nicht dem Anspruch zukommen, von den ebenfalls öffentlich geäußerten Bedenken gegen dieses Verständnis oder diesen Wunsch verschont zu bleiben. Die soeben beschriebenen Tendenzen gehen nach der Einschätzung vieler Kommentatoren dahin, mindestens den vorherigen Satz zu negieren und dadurch die Auffassung dessen, was im öffentlichen Raum geäußert werden kann, zu verändern. Diese Veränderung soll im Namen der Pluralität geschehen – und scheint doch, sofern sie sich konsequent durchsetzen würde, zu dem Ergebnis zu führen, dass eine Pluralität von Meinungen und Lebensstilen gerade blockiert wird.

Abgesehen von den offensichtlichen und von vielen Kommentatoren angesprochenen Problemen im Hinblick auf demokratische Prinzipien scheinen die genannten Tendenzen in ihrer Konsequenz auch bestimmten Chancen der gesellschaftlichen Integration entgegenzuarbeiten: Wo die verschiedenen Perspektiven nicht offen und selbstbewusst in die Auseinandersetzung eingebracht werden können, kann die Situation, auf die sich all diese Perspektiven zu beziehen meinen, nicht genauer hinsichtlich der in ihr enthaltenen Sachverhalte, Programme und Probleme artikuliert werden.⁵⁸ In diesem Fall scheint weder ein umfassenderes Verständnis der ge-

⁵⁸ Ich beziehe mich hier auf den von Hermann Schmitz vorgeschlagenen Begriff der gemeinsamen Situationen: «Zu ihnen gehören immer Sachverhalte, so gut wie immer Programme, häufig Probleme, gewöhnlich vielerlei andere Gegenstände, die dem Einzelnen mehr oder weniger auf Schritt und Tritt, aber vielfach unabgehoben [...] und insofern unbewußt vorschweben, und zwar insofern indifferent, als sie sich nicht primär oder bloß um ihn als den Kristallisationspunkt zusammenziehen, ihn daher nicht isolierend auszeichnen, sondern für Andere ebenso wie für ihn in Betracht kommen.» Hermann Schmitz: *Die Aufhebung der Gegenwart. System der Philosophie V*. Bonn 1980, S. 46.

meinsamen Situation möglich noch eine Reifung der Beziehungen zwischen denjenigen, die sich in ihr befinden.⁵⁹

Dabei ist das Problematische an derartigen Tendenzen nicht etwa die Sensibilität für die Ansprüche derer, die als Marginalisierte erscheinen. Eine solche Sensibilität ließe sich, sofern die in Abschnitt 1 skizzierte Annahme eines Zeitalters egoistischer Selbstbehauptung zutrifft, vielmehr noch als ein Rest des Gemeinsinns und eines Sinns für Pluralität anerkennen. Das Problem liegt eher darin, dass die in den gerade beschriebenen Tendenzen zum Ausdruck kommenden Denkmuster das Kind mit dem Bade ausschütten. Der Anspruch des Anderen, sofern letzterer nur hinreichend fremd und/oder marginalisiert erscheint, soll ohne weiteres als gerechtfertigt anerkannt werden. Der oder die mit diesem Anspruch Konfrontierte steht von vornherein im Unrecht und auf der Seite des Unrechtmäßigen, da seine oder ihre Haltung im Dissens zu einem möglicherweise tatsächlich in vielerlei Hinsicht unrechtmäßig marginalisierten Anderen steht. Der Dissens wird im Rahmen dieses Denkmusters wahrgenommen als etwas, das die Versuche des Andern, sich selbst gegen die Marginalisierung zu behaupten, stört, und gilt damit von vornherein als Beitrag zur weiteren unrechtmäßigen Marginalisierung. Der Andere erscheint als gekränkt oder gar verletzt.

Vor diesem Hintergrund haben die mit dem Anspruch des Anderen Konfrontierten kein Recht auf den Versuch, die Erscheinung des Marginalisierten, über die der Andere anscheinend nicht zuletzt auch selbst Regie führen kann, genauer zu prüfen oder dessen Ansprüche in Bezug auf Angemessenheit und Tragweite zu kritisieren. Tendenziell gilt: Wer als Opfer der herrschenden Mächte – die sich im Übrigen, wenn es konkret werden soll, oft nur als partikuläre und zum Teil konfligierende Tendenzen einer Gesamtsituation benennen lassen, wogegen sie bei den Propheten des Anderen, der Differenz und Diversität erstaunlich undifferenziert und stets im

⁵⁹ Den Hinweis auf die Relevanz von gemeinsamen Situationen für die Reifung von Beziehungen verdanke ich Hermann Schmitz.

totalitären Singular erscheinen –⁶⁰ wer also als Opfer dieser Mächte in Szene gesetzt ist, muss keine weiteren Fragen beantworten, er braucht nichts mehr zu sagen, denn er scheint ohne weiteres im Recht.

In einem derartigen Denkmuster zeigt sich einmal mehr das, was ich als Absolutismus des Anderen bezeichnen würde. Beobachten lässt sich hier meines Erachtens, dass auf der Basis von einer in den meisten Fällen tatsächlich unrechtmäßigen Marginalisierung vorschnell und nicht weiter hinterfragbar die Rechtmäßigkeit eines *jeden* Anspruchs desjenigen oder derjenigen eingeräumt wird, der oder die sich mit dem geeigneten Verweis auf diese Marginalisierung äußert. Dabei kann es der Fall sein, dass jemand die gemeinte Rechtmäßigkeit im eigenen Namen oder, gewissermaßen stellvertretend, im Namen von anderen, die er als diskriminiert ansieht, unterstellt. In beiden Fällen wird dadurch gewissermaßen die öffentliche Diskussion dieser Ansprüche blockiert. Dadurch fällt zum einen ein wichtiges Potential zur (selbst-)kritischen Prüfung derselben weg. Zum anderen wird dadurch, wie bereits angedeutet, eine fragwürdige Auffassung von Pluralität im öffentlichen Raum etabliert.

Es ist dabei wohl auch nicht die grundsätzliche Möglichkeit, «safe spaces» in spezifischen Bereichen des öffentlichen Raumes einzurichten, in der das Problem liegt. Vielmehr erscheint eine solche Möglichkeit mit Blick auf bestimmte Situationen mehr als nachvollziehbar. So mag es beispielsweise eine den Umständen durchaus angemessene Vorgehensweise sein, wenn die Polizeibeamtin dem mutmaßlichen Opfer einer Vergewaltigung zunächst mit erhöhter Sensibilität und vielleicht auch mit einer Art Vertrauensvorschuss begegnet (wobei die eigentliche Ermittlung mit guten

⁶⁰ Mit Blick auf den erwähnten Vorfall an der Goldsmiths University bedeutet dies beispielsweise, dass die Referentin als ausgemacht islamophob wahrgenommen und ohne weiteres der als dominant empfundenen extremen Rechten zugeordnet wird. Dass erstere sich von letzterer mit Argumenten abzugrenzen versucht (vgl. Adam Barnett, Maryam Namazie: *Enemies, Not Allies. The Far-Right*. London 2011), erscheint dann als vernachlässigbare Nuance im Rahmen einer ansonsten nahezu nahtlosen Totalität, der die Marginalisierten gegenüberstehen.

Gründen dann doch anderen, stärker an dem für öffentliche Räume relevanten Ideal der Reziprozität orientierten Kriterien genügen muss). Sich in derartigen oder vergleichbaren Fällen, die unter dem Gesichtspunkt der unmittelbaren Interaktion mit mutmaßlich schwer Traumatisierten stehen, zuallererst über eine mögliche Instrumentalisierung der Opferrolle Gedanken zu machen, wirkt unangemessen.

Allerdings kommt die Forderung einer Übertragung der «safe space»-Regeln auf den gesamten öffentlichen Raum einer Perspektive gleich, in der die menschliche Realität vornehmlich pathologisch erscheint. Individuen thematisieren dann tendenziell hauptsächlich ihre Fragilität; im Vordergrund stehen jene Aspekte ihrer persönlichen Situation, hinsichtlich derer sie sich als Opfer dieser oder jener Diskriminierung wahrnehmen. Im Hinblick auf Fälle von politischer Unterdrückung im engeren und weithin geteilten Sinne scheinen die Proportionen zumindest rhetorisch, möglicherweise aber auch im Selbstverständnis zu verschwimmen.⁶¹ Dies lässt sich meines Erachtens als ein Echo der weiter oben bereits angesprochenen, für den Absolutismus des Anderen typischen einseitig desaströsen Weltsicht verstehen. In vielen Fällen lässt sich aus der desaströsen Weltsicht zwar eine stark motivierende Kraft ziehen. Sie erschwert häufig aber auch ein genaueres Verständnis komplexer Situationen.

Schluss

Ich habe versucht, unter der Rubrik «Absolutismus des Anderen» ein bestimmtes Denkmodell im Rahmen der politischen Ethik herauszuarbeiten und der philosophischen Kritik zugänglich zu machen. Der Grundzug dieses Denkmodells ist die gewissensmäßige Autorität, die der Andere über das politisch-ethische Subjekt ausübt, indem er als das Opfer eines gewaltsamen Egoismus erscheint.

⁶¹ Vgl. Scheu: *Der neue Opferautoritarismus*. a. a. O.

Der Hauptpunkt der Kritik war der, dass dieses Denkmodell entgegen seiner ursprünglichen Intention zu Schwierigkeiten im Hinblick auf die Wahrung von Pluralität führt.

Die hier versuchte Kritik beabsichtigt dabei keineswegs, unsere spontanen Impulse zur Hilfe Notleidender zu entwerten. Ebenso wenig sollte das, was man die Perspektive des Opfers nennen könnte, diskreditiert werden. Meine Kritik zielt eher auf eine meines Erachtens verkehrte Verabsolutierung und Instrumentalisierung der Opferperspektive und auf den spezifischen Maßstab der Gewissensbildung, der an diese Verabsolutierung geknüpft ist. Philosophische Kritik scheint mir missverstanden, wenn sie uns dahin bringen möchte, dass uns nichts mehr heilig ist. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, das Verantwortungsbewusstsein im Umgang mit dem, was uns heilig oder was uns Gewissensangelegenheit ist, zu wecken oder weiter zu schärfen – nicht zuletzt in einem wohlverstandenen Interesse an jenen Lebensmöglichkeiten, die das gemeinsame In-der-Welt-sein von Menschen wie Du und Ich bietet. Einen Hinweis des Paulus aufgreifend könnte man sagen: Wer sich auf die «absolute Erfahrung» konzentriert, der erbaut sich selbst; wer sich aber um eine tragfähige Explikation der gemeinsamen Situation bemüht, der erbaut die Gemeinde.⁶² Womit mag dem Anderen wohl mehr gedient sein?

Danksagung

Dieses Manuskript ist im Rahmen des DFG-Forschungsprojekts «Die leiblich-affektive Dimension kollektiver Intentionalität» (NO 1148/1-1) entstanden. Ich danke der DFG für die Förderung des Projekts sowie meinen Kollegen in Rostock und Kopenhagen für viele lehrreiche Diskussionen.

⁶² Vgl. 1 Kor 14, 4.

Literaturverzeichnis

- Ali, Aftab: *Muslim Students from Goldsmiths University's Islamic Society «heckle and aggressively interrupt» Maryam Namazie talk* (2015). In: Independent. <http://www.independent.co.uk/student/news/muslim-students-from-goldsmiths-university-s-islamic-society-heckle-and-aggressively-interrupt-a6760306.html>; Download: 31. 10. 2016.
- Agamben, Giorgio: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik* (1996). Berlin: Diaphanes 2001.
- Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (1995). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III* (1998). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Agamben, Giorgio: *Ausnahmezustand. Homo Sacer II.1* (2003). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.
- Anhalt, Elmar: *Werteorientierung und Europa*. In: Elmar Anhalt, Klaudia Schultheis (Hg.): *Werteorientierung und Europa*. Münster u. a.: LIT 2012.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben* (1958). München: Piper 2008.
- Barnett, Adam; Namazie, Maryam: *Enemies, Not Allies. The Far-Right*. London: One Law for All 2011.
- Buchsteiner, Jochen: *Politisch ganz korrekt* (2016). In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/politische-korrektheit-bedroht-die-freie-rede-13994595.html>; Download: 31. 10. 2016.
- Caputo, John D.: *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1993.
- Caputo, John D.: *The Weakness of God. A Theology of the Event*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2006.
- Caputo, John D.: *Spectral Hermeneutics. On the Weakness of God and the Theology of the Event*. In: Jeffrey W. Robbins (Hg.): *After the Death of God. John D. Caputo and Gianni Vattimo*. New York: Columbia University Press 2007.
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität»* (1990). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Derrida, Jacques: *Den Tod geben* (1992). In: Anselm Haverkamp (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 331–445.

- Falk, Hjalmar: *The «Theological Nihilism» of Friedrich Gogarten. On a Context in Karl Löwith's Critique of Carl Schmitt* (2014). In: *European Review* 22, S. 217–230.
- Gogarten, Friedrich: *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*. Jena: Eugen Diederichs 1932.
- Großheim, Michael: *Politischer Existenzialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement*. Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- Großheim, Michael: *Zeithorizont*. Freiburg/München: Karl Alber 2012.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1926). Tübingen: Max Niemeyer 2001.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan* (1651). Stuttgart: Reclam 2013.
- Jaspers: *Philosophie II. Existenzerhellung*. Berlin: Springer 1932.
- Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961). Freiburg/München: Karl Alber 1987.
- Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974). Freiburg/München: Karl Alber 1992.
- Köhler, Andrea: *Hexenjagd auf dem Campus* (2016). In: *Neue Zürcher Zeitung*. <http://www.nzz.ch/meinung/political-correctness-in-den-usa-hexenjagd-auf-dem-campus-ld.90416>; Download: 31. 10. 2016
- Nörenberg, Henning: *Der Absolutismus des Anderen. Politische Theologien in der Moderne*. Freiburg/München: Karl Alber 2014.
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), München: Biederstein 1947.
- Patočka, Jan: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Stuttgart: Klett-Gotha 1988.
- Scheu, René: *Der neue Opferautoritarismus* (2016). In: *Neue Zürcher Zeitung*. <http://www.nzz.ch/feuilleton/zeitgeschehen/diskriminierung-und-viktimisierung-der-neue-opferautoritarismus-ld.110624>, Download 31. 10. 2016
- Schmitz, Hermann: *Die Aufhebung der Gegenwart. System der Philosophie V*. Bonn: Bouvier 1980.
- Schmitz, Hermann: *Husserl und Heidegger*. Bonn: Bouvier 1996.
- Tatchell, Peter: *The Intolerant Student Left has even turned on me – a lifelong civil rights campaigner* (2016). In: *The Telegraph*. <http://www.telegraph.co.uk/education/universityeducation/12158352/The-intolerant-student-Left-has-even-turned-on-me-a-lifelong-civil-rights-campaigner.html>; Download: 31. 10. 2016.

Rostocker Phänomenologische Manuskripte

Die «Rostocker Phänomenologischen Manuskripte» sind eine Schriftenreihe, in der in loser Folge Arbeiten aus dem Umkreis des Lehrstuhls für Phänomenologische Philosophie publiziert werden. Diese Texte sollen so etwas wie Werkstattberichte aus der lebendigen phänomenologischen Forschung sein.

Zur Tradition der Phänomenologie um Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre steht die Schriftenreihe in einem Verhältnis kritischer Dankbarkeit. Das Anliegen der älteren Phänomenologie war es, hinter die spekulativen Konstruktionen der traditionellen Philosophie auf die Gegebenheiten der Lebenserfahrung zurückzugehen. Die von Hermann Schmitz begründete Neue Phänomenologie ist eine philosophische Bewegung, die dieses Bemühen auf neuer Ebene fortführt. Ihr Ziel ist es, in empirisch und begrifflich weiter als bisher ausgreifenden Untersuchungen möglichst exakte Beschreibungsmittel zur Verfügung zu stellen, um die unwillkürliche Lebenserfahrung besonnenem Begreifen zugänglich zu machen.

Die Phänomenologie interessiert sich daher für das Phänomen selbst. Sie fragt: Was ist etwas? Wie läßt es sich beschreiben? Sie ist unzuständig für manche Fragen der bloßen Verursachung oder der technischen Verwendbarkeit, die dem heutigen Denken naheliegen und von der Sache selbst ablenken: Woher kommt etwas, wie läßt es sich hervorrufen, was steckt dahinter, worauf läßt es sich zurückführen? Ebenso wendet sich die Phänomenologie gegen alle Versuche, den Gegenstand zu reduzieren, ausgedrückt in Wendungen wie «das ist doch nur...» oder «das ist doch nichts als...».

Die in den «Rostocker Phänomenologischen Manuskripten» vorgestellte Phänomenologie nimmt alle Phänomene im Sich-Finden der Menschen ernst, auch diejenigen, die in herkömmlicher Perspektive als «bloß subjektiv» abgewertet und abgedrängt werden. Darin liegt ein problematischer Zug unserer Orientierung in der Welt. Die Phänomenologie bemüht sich demgegenüber um eine Rehabilitierung des Subjektiven, um eine Erforschung der Eigenart auch jener Erfahrungen, zu denen der Mensch sich nicht bloß neutral und vertretbar verhalten kann.

Sobald Menschen über ihr affektives Betroffensein zu sprechen versuchen, bleibt nur das schablonenhafte Stammeln, das vage Gerede oder der Ausweg zu den Dichtern, die alles mit schönen, aber unverbindlichen Worten sagen können. Wer sich Rechenschaft darüber geben möchte, wie ihm zumute ist, erhält von der Naturwissenschaft und der Philosophie wenig Hilfe.

Das hat Konsequenzen im Alltag: Wenn der Patient dem Arzt sagen soll, wie es ihm geht, wird es ihm nur mühsam und unzureichend gelingen, dem Gesprächspartner das mitzuteilen, was ihm wichtig ist. Dieser eigentümliche Mangel in der Sprachfähigkeit der Menschen hat seinen Grund in der Mißachtung der Phänomene menschlichen Erlebens durch die Wissenschaften. Was in der eigenen Lebensführung das Nächste, Vertrauteste ist, wird von der Theorie sträflich ignoriert. Diesen Graben zwischen Betroffensein und Besinnung zu überbrücken, hat sich die Neue Phänomenologie zur Aufgabe gemacht. Es geht ihr darum, den Menschen im Hinblick auf ihr Befinden zu einer konsistenten Sprechweise zu verhelfen, die es ermöglicht, den Zustand des bloß Fühlen-, aber nicht Sagenkönnens zu überwinden.

BISHER ERSCHIENEN

2008

RPM 1

Hermann Schmitz:

Epochen des menschlichen Selbstverständnisses in Europa

RPM 2

Michael Großheim:

Phänomenologie der Sensibilität

RPM 3

Steffen Kluck:

Der Zeitgeist als Situation

2009

RPM 4

Ulrich Pothast:

*Lebendige Vernünftigkeit –
Exposition eines philosophischen Konzepts*

RPM 5

Gernot Böhme:

*Zeit als Medium von Darstellungen und
Zeit als Form lebendiger Existenz*

RPM 6

Steffen Kammiller:

*Rauchzeichen aus dem Labyrinth –
Der ontologische Anspruch der Photographie*

2010

RPM 7

Günther Jakobs:

*Strafrechtstheoretische Bemerkungen zur Normenlehre
von Hermann Schmitz*

RPM 8

Jan Slaby:

*Gefühl und Weltbezug –
Eine Strukturskizze der menschlichen Affektivität*

RPM 9

Barbara Wolf:

Die persönliche Situation als Bildungsaufgabe

RPM 10

Hermann Schmitz:

Geltung

2011

RPM 11

Joachim Fischer:
*Universeller Ausdrucksüberschuss –
Randbeobachtungen zur philosophischen Anthropologie der Intersubjektivität*

RPM 12

Andrzej Przylebski:
*Hermeneutische Philosophie der Wissenschaft –
Bemerkungen im Ausgang von Gadamer und Fleck*

RPM 13

Yuho Hisayama:
*Ästhetik des kehai –
Zur transkulturellen Phänomenologie der Atmosphäre*

2012

RPM 14

Hermann Schmitz:
Die Weltspaltung und ihre Überwindung

RPM 15

Walter Burger:
*Der Beitrag der Neuen Phänomenologie zum Verständnis chronischer Krankheit –
Überlegungen und Erfahrungen am Beispiel des Diabetes mellitus*

RPM 16

Michael Großheim:
Der Mensch in der Phänomenologie

2013

RPM 17

Christian Bendrath:
*Von Weltwerdung und Menschenbildung –
Säkularisierung bei Hans Werhahn*

RPM 18

Eva Kreikenbaum:
Was tun mit Schmerz? Eine phänomenologische Analyse

RPM 19

Matthias Wunsch:
«Welt» in Heideggers metaphysischer Periode

2014

RPM 20

Michael Großheim, Steffen Kluck, Henning Nörenberg:
*Kollektive Lebensgefühle –
Zur Phänomenologie von Gemeinschaften*

RPM 21

Jürgen Hasse:
*Räume der Stadt –
Zum Nutzen der Phänomenologie für die sozialwissenschaftliche Stadtforschung*

2015

RPM 22

Barbara Wolf:
Atmosphären des Aufwachsens

RPM 23

Michael Graf Münster:
*Rhythmus für den Dirigenten –
Werkstattreflexionen*

2016

RPM 24

Lenz Prütting:
*Die Fremdelphase –
Zur Genealogie personaler Lachmündigkeit*

RPM 25

Nina Trčka:
*Kollektive Stimmungen –
Leiblich-intersubjektive und interpersonale Formen emotionalen Teilens*