



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Ethik als das Widerständige.

Widerstand im Spannungsfeld von Moral und Ethik“

verfasst von / submitted by

Mag. Nikolai Köhle

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 641

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Interdisziplinäres Masterstudium Ethik für Schule und
Beruf / Interdisciplinary Master's degree programme
in Ethics for Teachers and Professionals

Betreut von / Supervisor:

Prof. Dr. Andreas Gelhard

Vorwort

*Zweck dieses Widerstandes
ist nicht Freiheit vom Staat,
sondern Freiheit im Staat.¹*

Ernst Kolb

Mein Urgroßvater Ernst Kolb, der in einem seiner Texte das Gewissen als die Grundlage des Widerstandes ausmacht, das Gewissen, das dem „natürliche[n] Sittengesetz“ entspringt, das dem Menschen „ins Herz geschrieben“ ist und das ihn „[m]it Leichtigkeit und Sicherheit [...] die unbedingte Richtigkeit oberster Grundsätze“² erkennen lässt, stellt den Menschen in die Pflicht, stets nach diesem Gewissen zu handeln. Er, ein stark von den Grundsätzen des christlichen Glaubens geprägter Humanist, Politiker und Wissenschaftler, sieht in diesem Gewissen die Freiheit des Menschen begründet, die sich eben darin ausdrückt, Widerstand zu leisten. Als Rechts- und Staatswissenschaftler, als Bürger und Politiker, als Philosoph und Katholik versucht er, sich an Grundsätzen zu orientieren, die für ihn nicht in Frage stehen. Somit ist dieses Zitat ein Bekenntnis zum Aufbegehren in einem bestimmten Rahmen, nicht Revolution und Umsturz, sondern Freilegung des universell Zugänglichen ist der Orientierungsrahmen.

Spricht Ernst Kolb an dieser Stelle vom Staat, so lassen sich seine Äußerungen leicht auf den in dieser Arbeit beschriebenen Rahmen übertragen bzw. ist dies meiner Interpretation nach bereits implizit der Überbau seines Textes: „Zweck dieses Widerstandes ist nicht Freiheit von der *Moral*, sondern Freiheit in der *Moral*.“ Auch wenn dies freilich – ganz explizit – nicht der einzig gangbare Weg einer Ethik als das Widerständige ist, wie sie hier vorgestellt wird, so ist dieser Widerstand, wie er mir vernünftig und tragbar erscheint, doch eben jener, der sich im Rahmen bestimmter Grundsätze bewegt. Ich halte mit dieser Arbeit das philosophische Zeugnis dessen in Händen, was ich zwar schon länger geahnt hatte, allerdings nicht wahrhaben wollte: Nicht der revolutionäre Umsturz der moralischen Blockade einer freien Ethik ist der naheliegende Weg, sondern eine Rückbesinnung auf jene universell zugänglichen Teile aller Moralen, die unter den verschiedensten Strömungen und Störungen verdeckt wurden. In diesem

¹ Kolb, Ernst: Ein Kampf aus Gewissen. In: Kolb, Ernst: Glaube, Wissenschaft, Politik als Aufgabe und Verpflichtung. Ausgewählte Reden und Aufsätze. Hrsg. von Herbert Schambeck und Eugen Thurnher. Bregenz: Russ 1982, S. 164-169. Hier S. 168.

² Kolb: Ein Kampf aus Gewissen, S. 165.

Sinne bin ich Konservativist, nicht Revolutionär, wie es der übermütige Revolutionsromantiker in mir so gerne gehabt hätte – und vielleicht noch immer gerne hätte.

Ernst Kolb ist als zutiefst gläubiger Mann sicherlich Verfechter einer bestimmten – um mit Michael Walzer zu sprechen – Partikularmoral, einer katholisch geprägten, humanistisch weitergedachten und unter den Gräueln des Nationalsozialismus bekräftigten Geisteshaltung. Dabei vergisst er allerdings nicht auf die einfachsten Grundsätze, die heute wie damals, noch viel später und noch viel früher, wahrscheinlich nichts an Gültigkeit eingebüßt haben oder einbüßen werden.

Der Humanist Kolb widersteht deutlich und entschieden, aber nicht laut und lärmend. Polemik liegt ihm fern, klar und präzise sind seine Auseinandersetzungen mit Glaube, Wissenschaft und Politik als Aufgabe und Verpflichtung. Von den Nationalsozialisten 1943 aufgrund seiner politischen Haltung zwar aller Ämter enthoben und mit einem Berufsverbot versehen, kommt es doch nicht zu jenen Konsequenzen, die andere politische Gegner des Regimes ertragen und erdulden müssen. Auch in seiner Zeit als Bundesminister für Handel- und Wiederaufbau, später für Unterricht, ist es die Besonnenheit und nicht das Gezeter, das ihn im Bewusstsein widerständiger Praxis gegen den Verrat an bestimmten Werten wirken lässt. Nichtsdestoweniger äußert er nicht nur Verständnis, sondern sogar Bewunderung auch für den radikalen Freiheitskampf, die sich im hier erwähnten Text in der Hochachtung vor der Person Josef Sigmund Nachbaur artikuliert, dessen Bereitschaft, für die eigene Überzeugung zu sterben, von Ernst Kolb gewürdigt wird.

Nicht zuletzt in diesem Geiste steht auch die hier vorgelegte Arbeit: Eine Ethik als das Widerständige kann sich pompös inszenieren – muss dies aber nicht tun. Ein klares, entschiedenes, vernünftiges und besonnenes Hinwirken auf jene von ihr freigelegten Prinzipien – die möglicherweise als moralisches Minimum entdeckt werden können – ist die Aufgabe, die sie auferlegt und vollzieht. Vernunft und Besonnenheit sind nicht immer leise und zurückhaltend, ihr Auftritt ist nicht zwingend demütig. Wenngleich sich eine gewisse Demut im Sinne Ernst Kolbs vor – vielleicht – universell zugänglichen moralischen Prinzipien empfiehlt.

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	9
2.	Widerstand, Ethik und Moral	10
2.1.	Annäherung an die Widerständigkeit	10
2.2.	Gibt es ein Recht auf Widerstand?	13
2.3.	Ethik und Moral	15
3.	Sokrates als der Ursprung philosophischer Widerständigkeit.....	17
3.1.	Widerstand in der griechischen Antike	19
3.2.	Widerstand des Einzelnen: Die sokratische Sorge um sich selbst als Widerstand....	22
3.3.	Sokrates als Atopos	23
4.	Bruch mit Sokrates mit Sokrates. Ethik vom Schlechten her begreifen: Widerständigkeit als Suche nach Moral <i>ex negativo</i>	24
5.	Widerständigkeit gegen den Tod.....	27
6.	Widerständigkeit und unveränderliche Tatsachen	31
6.1.	Die Möglichkeit der Auslöschung. Das Atomzeitalter.....	31
6.2.	Widerstand und die Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts	34
7.	Widerständigkeit als Freiheitsbewegung? Autonomie und Heteronomie.....	36
8.	Widerständigkeit als Wahrheit	40
8.1.	Dissens versus Konsens. Die Habermas'sche Diskursethik	41
8.2.	Widerständigkeit als Verallgemeinerung	44
8.3.	Widerständigkeit und Relativismus.....	45
9.	Widerstand gegen den Nihilismus.....	45
10.	Philosophischer Widerstand und politische Praxis	48
10.1.	Politische Herrschaft: Widerstand als Demokratie wider die Tyrannis.....	51
10.1.1.	Legitimation des Widerstands	54
10.1.2.	Demokratie und Verführung.....	55
10.2.	Der ethische Widerstand ist kein revolutionärer.....	57

10.3.	Gewalt und Pazifismus	58
11.	Das Subjekt der Widerständigkeit.....	59
11.1.	Wer ist ein Mensch?.....	59
11.2.	Wer widersteht? Triebfedern der Widerständigkeit.....	62
12.	Erfüllung des Widerstands?	65
13.	Die Ethik widersteht der Moral	66
14.	Ethik als das Widerständige und moralischer Minimalismus.	68
14.1.	Michael Walzers Moralischer Minimalismus	69
14.2.	Moralischer Minimalismus wider die Tyrannis	83
14.3.	Theorie der Genese oder Theorie der Geltung.....	86
14.4.	Ist das moralische Minimum fundamental als ein letztgültiges Prinzip?	89
14.5.	Die Gefahr des moralischen Imperialismus	94
14.6.	Das tatsächliche Problem: Zuerkennung des moralischen Status.....	96
14.7.	Der Minimalismus schöpft aus der Negativität.	101
15.	Die Ethik als das Widerständige widersteht hin zum moralischen Minimum	102
15.1.	Restauration statt Revolution.....	102
15.2.	Universalismus und Partikularismus.....	103
15.2.1.	Westlicher Partikularismus.....	105
15.3.	Ethik und Minimalismus <i>ex negativo</i>	106
15.4.	Widerständigkeit aus und in der Krise: Die Wahrnehmungsschwelle des moralischen Minimums	107
15.5.	Widerstand als Solidarität	111
16.	Zusammenfassung und Schluss.....	112
	Literaturverzeichnis.....	128
	Abstract	134

1. Einleitung

Diese Arbeit bedient im Wesentlichen zwei zentrale Thesen: Zum einen stellt sie eine Ethik vor, die sich in Auseinandersetzung mit der Moral stets am Übel orientieren und das Individuum von diesem wegführen muss. Diese Ethik wird beschrieben in Form einer Ethik als das Widerständige. Sie widersteht dabei bestimmten Ausformungen der Moral, indem sie in erster Linie die sokratische Methode des unaufhörlichen, unabschließbaren Hinterfragens dieser Moralen zur Anwendung bringt. Somit vollzieht sich auch der Anfang dieses Zugangs nach einigen Begriffsklärungen (Abschnitt 2) in der Beschäftigung mit Sokrates (Abschnitt 3), die allerdings bald in einen Bruch mit Sokrates überführt wird (Abschnitt 4), weil der Tod – und das heißt: der allgemeine Tod – zu einer bestimmenden Grundlage aktueller ethischer Widerständigkeit erklärt wird (Abschnitt 5). Es ist dies nämlich eine Auseinandersetzung mit dem Tod, die Sokrates nicht kennen konnte, da sie den allgemeinen Tod durch die im zwanzigsten Jahrhundert neu geschaffenen Bedingungen beinhaltet (Abschnitt 6). Fragen der Freiheit, das heißt der Auseinandersetzung zwischen Autonomie und Heteronomie (Abschnitt 7), beschreiten ebenso wenig den Pfad ganz exakter und letztgültiger Bestimmbarkeit wie jene nach der Wahrheit (Abschnitt 8), die in einer Ethik als das Widerständige nur dialektisch gestellt werden können. Anders verhält es sich mit der aus ihr resultierenden Absage an den Nihilismus (Abschnitt 9), die sich mit einiger Deutlichkeit ergibt. Mit dieser Deutlichkeit ist auch der Weg der Übertragung philosophischer Widerständigkeit in die Sphäre der Politik geebnet (Abschnitt 10), woraufhin die Frage gestellt werden muss, wer denn eigentlich das Subjekt der ethischen Widerständigkeit sein soll (Abschnitt 11). Es wird an dieser Stelle deutlich, dass eine Ethik als das Widerständige keine Erfüllung ihrer Widerständigkeit erwarten darf (Abschnitt 12), dass sie vielmehr in ihrer Widerständigkeit gegen die Moral (Abschnitt 13) ein notwendiger und unabschließbarer Prozess ist.

Damit kann die zweite zentrale These dieser Auseinandersetzung benannt werden, die besagt, dass gleichwohl die Ethik als das Widerständige begriffen wird und ihre Widerständigkeit gegen die Moral ins Treffen führen muss, diese Moral in ihrer immensen Vielfalt und Variabilität auf einen kleinsten gemeinsamen Grundnenner gebracht werden *könnte*, der die allermeisten Menschen betrifft (Abschnitt 14). Für diesen kleinsten gemeinsamen Nenner wurden hier Anleihen bei Michael Walzers moralischem Minimalismus gemacht, der in seiner Position der undogmatischen Absage an eine wie immer geartete Letztgültigkeit dieses Minimalismus auf besondere Weise mit dem angestrebten Konzept einer der Moral – und das bedeutet also den verschiedenen Partikularmoralen – widerstehenden Ethik harmoniert und

deren Bedingung der Universalisierungsmöglichkeit bei unveränderter Achtung vor der Partikularität Rechnung tragen kann (Abschnitt 15).

2. Widerstand, Ethik und Moral

In diesem Abschnitt erfolgt eine erste Annäherung an die drei zentralen Begriffe, die dieser Arbeit zugrunde liegen. Es kann dabei keine terminologisch erschöpfende Analyse dieser jedes für sich unüberschaubaren Gebiete angestrebt, allerdings sollen die für den hier gesetzten Fokus relevanten Bedeutungen beschrieben werden.

2.1. Annäherung an die Widerständigkeit

Burkhard-Jürgen Klautkes „bewußt sehr weit“ gefasste Definition fällt folgendermaßen aus: „Unter Widerstand wird hier das *gewaltsame* Vorgehen eines einzelnen Subjekts oder einer Gruppe gegen die in einem Gemeinwesen politische Herrschaft ausübende Instanz verstanden. [Hervorhebung NK]“³ Diese vorgeblich weitläufige Auffassung scheint mir dabei sehr eng zu sein; gewiss ist es nicht von der Hand zu weisen, dass Widerstandsphänomene, die Gewalt einschließen, relevant und vielleicht auch eindeutig zu klassifizieren sind, dass diese Gewalt für den Widerstand allerdings eine Bedingung sein muss, ist nicht gesagt. Damit soll keinesfalls die Legitimität des von Klautke so festgelegten Untersuchungsgegenstandes in Frage gestellt, sondern lediglich darauf hingewiesen werden, dass die vorliegende Arbeit einen anderen Fokus setzt, der gerade eben auch die philosophisch relevante, zumeist gewaltfreie Widerständigkeit miteinschließt, ohne dabei an dieser Stelle in irgendeiner Weise das Primat des Pazifismus ausrufen zu wollen – wenngleich im weiteren Verlauf dieser Auseinandersetzung ein solches nahegelegt wird, da sich diese Untersuchung grundsätzlich an einem Widerstandsbegriff orientiert, der sich an der philosophischen Praxis des Sokrates anlehnt und damit eher rhetorische und andere gewaltlose Mittel ins Auge fasst, denn gewaltsame Umstürze.⁴

Um den Unterschied zur hier angestrebten philosophischen Betrachtung der Widerständigkeit noch deutlicher zu machen, sei darauf verwiesen, dass Klautke das Phänomen der

³ Klautke, Burkhard-Jürgen: *Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit? Eine systematisch-theologische Untersuchung zu den Bestreitungs- und Rechtfertigungsbemühungen von Gewaltanwendung gegen die weltliche Macht (bis zum 18. Jahrhundert)*. Kampen: Uitgeverij Kok 1994 (Band I). Hier, S. 11.

⁴ Ob die Mittel des Sokrates dabei tatsächlich bloß rhetorisch sind und nicht vielmehr Performance-Charakter haben, gälte es an anderer Stelle zu untersuchen.

Widerständigkeit explizit anhand einer biblischen Feststellung⁵ analysiert, die die weltlichen Gesetze als gottgegeben, als in Gottes Sinne wirkend begreift und damit jede, die sich diesen Gesetzen widersetzt, dem strafenden Gericht Gottes anheimstellt. Dass diese Begründung nichts mit den hier angestellten Überlegungen zu tun haben dürfte, wird sich im weiteren Fortgang zeigen. Denn so viel sei bereits vorweggenommen: Als notwendige Voraussetzung widerständigen Denkens und Handelns wird hier gerade die Überzeugung angenommen, dass die (weltlichen) Regelungen, Übereinkünfte, Gesetze und Vorschriften sehr oft in nur geringem Maße – niemals ganz – einem allgemeineren Gesetz (der Vernunft, des Guten, der Moral, des Glücks, der Pflicht oder eben Gottes etc.) entsprechen können und damit angreifbar werden. Es wird im weiteren Verlauf der Vorschlag gewissermaßen eines Initiators und gleichzeitig Prüfsteins der Widerständigkeit vorgestellt, jener des moralischen Minimalismus nämlich, der sich nicht auf eine metaphysische Instanz berufen muss, sondern den ganz und gar weltlichen Erfahrungen mit der Frage danach, was Widerstand evoziert und vielleicht auch definiert, beizukommen versucht.

Damit wird deutlich, dass der Begriff des Widerstandes hier nicht etwa „bewußt moral- und rechtsindifferent verwendet“ wird, sondern vielmehr eine Vorstellung bemüht, die ganz klar ethisch bedingt die Moral betrifft (dieses Verhältnis wird im übernächsten Abschnitt 2.3. erläutert) und damit – in der westlichen Zivilisation ist die Sprache der Moral jene des Rechts, wie Walzer anmerkt⁶ – auch juristisch relevant ist. Dies zeigt sich auch am besonderen Beispiel des Sokrates, der für sein widerständiges – sein atopisches – Verhalten letztlich zum Tode verurteilt wird.

So schließt die hier angestrebte Definition „unterschiedliche Vorgehensweisen gegen die weltliche Macht wie Aufbegehren, Aufruhr, Aufstand, Empörung, Herrscherattentat, Landfriedensbruch, Notwehr, Putsch, Rebellion, Revolution, Staatsstreich, terroristische Anschläge, Tyrannentötung, zivile[n] Ungehorsam und ähnliches“⁷ zwar nicht aus, um eine adäquate Analyse des Phänomens zu ermöglichen, legt sich allerdings auch nicht darauf fest,

⁵ „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen.“ Römer 13, 1-2. In: Die Bibel. Katholische Einheitsübersetzung 1980 online. Onlinezugriff am 06.06.2018 unter <http://www.bibelwerk.de/Bibel.12790.html/Einheitsuebersetzung+online.12798.html>.

⁶ Walzer, Michael: Moralischer Minimalismus. In: Walzer, Michael: Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung. Aus dem Amerikanischen von Christiana Goldmann. Mit einem Nachwort von Otto Kallscheuer. Hamburg: Rotbuch 1996, S. 13-36. Hier S. 24.

⁷ Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band I), S. 11-12.

nur ganz bestimmte Handlungsweisen der Widerständigkeit zu berücksichtigen, da es nicht allein um die Art und Weise der Umsetzung des widerständigen Impulses geht, sondern vielmehr um die Frage, welchen Beitrag die Ethik hier zu leisten hat, bzw. welche Fragen mit ihr an die Moral gestellt werden müssen. Das Fragen, so werde ich versuchen darzulegen, ist ohnedies die paradigmatische Form philosophischen Widerstandes (vgl. Kapitel 3 zu Sokrates), was aber nicht bedeutet, dass es beim Fragen bleiben kann. Die Infragestellung mag den Aufstand, die Tyrannentötung, gar die Revolution ins Werk setzen, bleibt dabei jedoch unbefleckt von der gewalttätigen Realisierung insofern sie diese nicht verlangt.

Ich beziehe mich hier auf Klautkes Analyse, weil er einerseits eine äußerst detaillierte Geschichte des Widerstandes bis ins 18. Jahrhundert vorlegt, die auch einige für diese Arbeit relevanten Aspekte der antiken griechischen Kultur beleuchtet und weil er damit andererseits einen erhellenden Kontrast dazu bildet, wie Widerstand hier verstanden wird; denn dass Klautke dabei ein außerordentlich konservativer, ja reaktionärer Anhänger des von Gott auf den Menschen gekommenen und in der Bibel festgehaltenen Wortes ist, zeigt sich in verschiedenen aktuelleren Texten⁸, aber auch in „Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit?“ lässt er schnell durchblicken, wes fragwürdigen Geistes Kind er ist.⁹

Mit Simon Critchley lässt sich ein erster (positiver) Definitionsversuch folgendermaßen formulieren: „Widerstand dreht sich um die Artikulation von Distanz, die Schaffung von Distanzraum oder Distanzräumen“¹⁰. Mit dieser weitläufigen Beschreibung soll eine erste Annäherung an den Begriff gegeben sein, wobei angemerkt werden muss, dass Critchley selbst diese Distanz hier explizit und direkt auf den Staat bezieht. Für die vorliegende Auseinandersetzung ist auch diese weite Fassung noch zu eng, weshalb allein die „Schaffung von Distanz“ zwischen dem Subjekt und dem Widerstandsobjekt (das nicht unbedingt der Staat

⁸ Etwa: Klautke, Burkhard-Jürgen: Zur Homo-Ehe. Anmerkungen zu einem Vortrag von Siegfried Zimmer: Die schwule Frage. In: Bekennende Kirche Nr. 61 (Juli 2015). Onlinezugriff am 18.05.2018 unter http://bekennende-kirche.de/hefte/Bekennende_Kirche_61-Zur_Homo-Ehe.pdf. („Aber die Gemeinde Gottes wird aufzuwachen haben. Sie wird sich von einer neuheidnischen Gesellschaft nicht vorschreiben lassen dürfen, was als Ehe zu gelten hat und was nicht. Vielmehr wird sie *sich auch dazu als einzige Grundlage an das unfehlbare Wort Gottes, die Heilige Schrift, binden.* [Hervorhebung NK]“ S. 19.)

⁹ Im Vergleich zwischen Frankfurter Schule und den Gnostikern des ersten Jahrhunderts schreibt Klautke: „Hier wie dort begegnet neben einer am Ekel der Welt leidenden Aussteigermentalität, die sich in promiskuitärer [sic] Sexualität und *sozialem Parasitentum* ausdrückt, eine Verachtung jeder Autorität und jeder (politischen) Ordnung [...] [Hervorhebung NK].“ (Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band I), S. 8.) Man darf diese Wortwahl vielleicht nicht überinterpretieren, bestenfalls ist sie ungeschickt. Alarmierend und einigermaßen verstörend ist sie jedenfalls.

¹⁰ Critchley, Simon: Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands. Aus dem Englischen von Andrea Stumpf und Gabriele Werbeck. Zürich und Berlin: Diaphnes 2008. Hier S. 179.

sein muss) als erster Anhaltspunkt bezeichnet ist. Diese Erweiterung des Bezugsfeldes widerständigen Verhaltens rührt von einer nicht allein politischen Fassung der Widerständigkeit, die sich insbesondere eben im Widerstand gegen die Staatsmacht darstellen würde. So sind zum Beispiel (ganz unabhängig von der vorliegenden Arbeit) Widerstände gegen ökonomische Überzeugungen und damit einhergehende Ordnungssysteme nicht unbedingt ausschließlich auf den Staat gerichtet – der diese Überzeugungen zwar zumeist (auch) trägt –, sollen aber *per se* als Widerstandsgrund ebenso wenig ausgeschlossen werden wie andere Widerstandsbewegungen (nicht im alltagssprachlichen Sinn einer Gruppe als Bewegung, sondern mit dem Fokus auf den Akt des etwas Bewegens), die sich nicht unbedingt in Konfrontation mit der Staatsmacht artikulieren müssen. Dies dabei nicht in einer expliziten Bezugnahme auf die einzelnen Phänomene, sondern lediglich im Zugeständnis an ihre Widerstand auslösenden Potentiale. Direkt Bezug genommen wird in der vorliegenden Arbeit etwa auf die Widerständigkeit gegen den Tod (Kapitel 5) und eine bestimmte Form des Nihilismus (Kapitel 9), die sich eben nicht direkt in einer Widerständigkeit gegen den Staat ausdrücken muss.

2.2. Gibt es ein Recht auf Widerstand?

Die kurze Erläuterung des Widerstandes aus juristischer Perspektive soll keine erschöpfende rechtswissenschaftliche Analyse liefern, sie eröffnet allerdings aufgrund ihrer kontradiktorischen Struktur für diese Auseinandersetzung eine interessante Analogie.

Die Frage nach der juristischen Legitimation des Widerstandes erscheint einigermaßen paradox: Wenn sich Widerstand gegen einen Staat artikuliert, der unter bestimmten Umständen (im hier ausgeführten Beispiel jenen der Aufhebung seiner eigenen Ordnung) auch das Recht zum Widerstand gegen ihn selbst einräumt, so wird in den meisten Fällen entweder dieses Recht bereits außer Kraft getreten sein (etwa wenn ein auf eine Diktatur ausgerichteter Umsturz stattfindet oder stattgefunden hat), oder die ordentlichen Gesetze greifen noch, was bedeuten würde, dass das widerständige Verhalten als ungerechtfertigt abgelehnt werden müsste. Aus dieser Perspektive wird sich das staatlich garantierte Widerstandsrecht als für die widerständige Praxis kaum hilfreich erweisen.

Betrachtet man allerdings allein die Möglichkeit der Wiederherstellung der gestörten Ordnung unter Berufung auf ein Widerstandsrecht, wie es etwa im deutschen Grundgesetz festgelegt ist, so kann dieser Grundsatz vielleicht dazu dienen, zumindest im Falle der Abwehr oder Abschaffung nach bereits eingesetzter Unrechtsherrschaft die Taten der Widerständigen zu

legitimieren – nachträglich, denn in diesem Falle greift das Recht auf Widerstand zum tatsächlichen Zeitpunkt des Widerstandes ja nicht, da es außer Kraft gesetzt ist.

Die Rede ist hier von Artikel 20 Absatz 4 des deutschen Grundgesetzes: „Gegen jeden, der es unternimmt, diese [demokratische, soziale, verfassungsmäßige] Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.“¹¹ „Andere Abhilfe“ meint hier wohl den herkömmlichen Weg der Bemühung der Gerichte, denn „[n]ach dem Grundsatz der Subsidiarität ist der Widerstand erst dann zulässig, wenn alle anderen Rechtsschutzmöglichkeiten versagen“¹². Wenn der Weg des Gesetzes nicht (mehr) gangbar ist, tritt dieses sich gewissermaßen selbst verneinende Recht in Kraft, um das Recht insgesamt zu retten. Das Widerstandsrecht ist also ein Recht, das, wann immer es gilt, nicht zur Anwendung kommen kann und das immer dann, wenn es zur Anwendung kommen kann, auch schon nicht (mehr) gilt, weil die Gesetzesordnung, die es gewährleistet, gebrochen wurde oder gebrochen wird.

Dahingehend, in einer nur auf den ersten Blick widersprüchlichen Variante, verlangt Hans Ebeling den Vollzug der Widerständigkeit in einem rechtlich geschützten Rahmen, nämlich „unter Aufbietung aller Mittel, den Rechtszustand auf anderem, nämlich rechtlichem Wege wiederherzustellen“¹³, wobei er mit dem rechtlichen tatsächlich den Weg der jeweiligen Judikatur zu meinen scheint, während doch der zitierte Ausschnitt aus dem Grundgesetz darauf Bezug nimmt, was passieren *kann* (es gibt hier offenbar keine *Pflicht* zum Widerstand, im Unterschied zur Auffassung Ebelings, der von einer absoluten Widerstandspflicht ausgeht, wie weiter unten im Abschnitt 10.1.1 gezeigt wird), wenn die Ordnung des Staates bedroht oder gestürzt ist, was bei Ebeling auf dieser Ebene nicht der Fall ist, obwohl er sich explizit auf diese Passage des Grundgesetzes bezieht. Für ihn geht es um Widerstand im (teilweise) funktionierenden Einzelstaat gegen die dysfunktionale Weltordnung, sein Bezugsrahmen ist folglich ein anderer. Dass „[j]uristisch gesehen [das] Recht auf Widerstand ein Rechtfertigungsgrund für gesetzwidriges Handeln“¹⁴ sei, spiegelt folglich nur eine Sicht der Dinge, da in jenem Moment, in dem das Recht auf Widerstand greift, dieses Recht als Gesetz gilt, weshalb es dabei formal betrachtet nicht um „gesetzwidriges Handeln“ gehen kann.

¹¹ Juristisches Informationssystem für die BRD: Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Art. 20 Abs 4. Onlinezugriff unter <https://www.gesetze-im-internet.de/gg/BJNR000010949.html> am 08.06.2018.

¹² Hagen, Christine: Widerstand und ziviler Ungehorsam. Politische Philosophie und rechtliche Wertung. Pfaffenweiler: Centaurus 1990 (Reihe Philosophie, Band 10). Hier S. 113.

¹³ Ebeling, Hans: Vernunft und Widerstand. Die beiden Grundlagen der Moral. Freiburg und München: Alber 1986. Hier S. 252.

¹⁴ Hagen: Widerstand und ziviler Ungehorsam, S. 3.

Das Widerstandsrecht vollzieht sich – lässt man diese paradoxe Situation nun einmal beiseite – also innerhalb des Gesetzes, dessen Ordnung es widerherzustellen gilt. Dies macht den Widerstand von der Revolution abgrenzbar, die auf eine Umwälzung, eine radikale Absage an die herkömmliche Ordnung abzielt¹⁵: „Widerstandsrecht meint nicht Revolution, sondern Realisierung eines bereits gültigen, aber nicht verwirklichten Rechts.“¹⁶ So findet sich die eingangs erwähnte Analogie, die hier eine Parallele zum von Michael Walzer vorgeschlagenen Ansatz des moralischen Minimalismus (vgl. Kapitel 14) zieht: Auch dort geht es darum, gültige, aber aus verschiedenen Gründen nicht realisierte und außer Kraft gesetzte Elemente einer allgemeinen Moral zu (re)aktivieren, das heißt also, innerhalb einer bestehenden, aber bedrohten oder gekippten Ordnung, diese Ordnung wiederherzustellen.

Ohne das Thema weiter vertiefen zu wollen, ist mit dieser einführenden Behandlung doch bereits ein deutlicher Hinweis darauf gegeben, wie schwierig sich die juristische Legitimation des Widerstandes darstellt, ohne dabei die Grenzen der Rechtsprechung hinter sich zu lassen. So schreibt Christine Hagen unter Berufung auf Norbert Hoerster und Martin Kriele: „Der Widerstand gegen eine formal gültige Norm kann danach nur moralisch, nicht rechtlich gerechtfertigt werden.“¹⁷ Wir müssen also die Dimension der Rechtswissenschaft an dieser Stelle mit ihrem Begründungszirkel hinter uns lassen und nach Möglichkeiten suchen, Widerständigkeit auf andere Weise zu begreifen. Zuvor aber folgt eine erste Annäherung an die Begriffe von Ethik und Moral und das Feld, in dem sie wechselseitig wirken.

2.3. Ethik und Moral

Nachdem nun der Rahmen dessen, was hier als Widerstand begriffen wird, abgesteckt, oder vielmehr aufgemacht ist, muss eine Darstellung dessen folgen, was man als das Spannungsfeld zwischen Ethik und Moral bezeichnen könnte. Bevor jedoch diese Sichtweise des Widerständigen als verbindendes Element einander bedingender Moral und Ethik genauer erläutert werden kann, sollen in diesem Abschnitt einige grundlegende Worte über die hier vorgenommene Bestimmung der beiden Kategorien verloren werden.

Die Unterscheidung zwischen Ethik und Moral scheint nicht immer ganz schlüssig vollzogen zu sein und oft auch nicht konsequent aufrechterhalten zu werden. Oft verschwimmen die

¹⁵ Vgl. Hagen: Widerstand und ziviler Ungehorsam, S. 2.

¹⁶ Hagen: Widerstand und ziviler Ungehorsam, S. 1.

¹⁷ Hagen: Widerstand und ziviler Ungehorsam, S. 111.

beiden Gebiete, was teilweise unvermeidlich sein mag, doch gilt es meines Erachtens, gewisse grundlegende Unterschiede nie ganz aus den Augen zu verlieren. Maßgeblich sind hierbei zwei Kriterien: i) Wer ist das Subjekt der jeweiligen Disziplin und ii) welcher Art sind die Forderungen, die an dieses Subjekt gestellt werden. Die erste Unterscheidung wird in der vorliegenden Untersuchung auf die folgende Weise getroffen: Während sich die Ethik an die Einzelne richtet, an das Ethos, den Charakter des Individuums, liegt die Bestimmung der Moral darin, eine bestimmte Anzahl von Mitgliedern (von der kleinen Gruppe bis zur Weltgemeinschaft) ihren Ansprüchen zu unterstellen. Die Ethik ist das individuell, die Moral das gesellschaftlich Wirkende. Die Forderungen der Moral bestehen dabei aus einem teils expliziten (etwa das Gesetz), teils impliziten (etwa Fragen der „Wohltätigkeit“ oder der Sexualität¹⁸) Kodex, der in einer Gesellschaft wirkt. Die Ethik nimmt Bezug auf diese bereits vorhandene Moral und stellt sie in Frage. Sie selbst ist damit nicht inhaltlich bestimmt und muss sich stets am Bezugsrahmen der Moral orientieren. Diese Gegenüberstellung soll die folgende Tabelle veranschaulichen:

	Subjekt oder Adressat	Art der Forderung oder Wirkungsweise
Ethik	individuell	formal
Moral	kollektiv	material

Wie diese Unterschiede aufeinander wirken und das Spannungsfeld zwischen Moral und Ethik bespielen, soll in den folgenden Kapiteln sukzessive herausgearbeitet werden, wodurch eine immer differenziertere Sichtweise ermöglicht wird.

Es wird in dieser Arbeit sowohl eine metaethische Analyse angestellt, wie auch ein daraus folgender normativer Vorschlag formuliert, wobei auch die normative Positionierung ihren formalen Charakter bewahrt. Critchley begreift Metaethik „als Erforschung des Wesens der Ethik und was sie zu dem macht, was sie ist, was also die Ethik ethisch macht; normative Ethik begreif[t er] als Empfehlung einer bestimmten Moralauffassung.“¹⁹ Abgesehen davon, dass es nur mäßig hilfreich erscheint, die Ethik (oder irgendetwas anderes) mit einer anderen, von sich selbst abgeleiteten lexikalischen Kategorie zu beschreiben, ist das, was die Ethik ethisch macht, und ich füge hinzu, was sie ethisch *wirksam* macht, meines Erachtens in erster Linie ihre

¹⁸ Dies gilt bis zu einem gewissen Grad zumindest in westlich liberalen Gesellschaften. Selbstverständlich sind auch hier bestimmte juristische Richtlinien zur Sexualität gegeben (etwa im Bereich der Pädophilie), in weiten Teilen sind diese Belange (etwa Ehebruch oder Homosexualität) aber nicht mehr Teil einer juristisch exekutierbaren Moral.

¹⁹ Critchley: Unendlich fordernd, S. 16.

(widerständige) Auseinandersetzung mit der Moral. Insofern Critchley mit der Empfehlung einer bestimmten Moralauffassung als normative Ethik eine bestimmte Interpretation der Moral im Allgemeinen und nicht die Verordnung expliziter, dieser Moralauffassung entspringender Normen meint, stimme ich mit ihm überein und mache hier einen Vorschlag Michael Walzers stark, der es nahelegt, sich nach bestimmten Prinzipien zu richten, die allerdings nicht explizit ausformuliert werden müssen (vgl. Kapitel 14). Insofern sind metaethische und normative Ansprüche als direkt ineinander übergehend, einander implizierend zu denken; eine Trennung zwischen den beiden Disziplinen kann nicht in aller Deutlichkeit gesetzt werden, was vermutlich dem Formalcharakter dieser Position zuzuschreiben ist und die Ethik so nahe an die Moral heranrücken lässt. Dabei ist allerdings darauf hinzuweisen, dass der moralische Minimalismus Walzers nur *ein* mögliches Ergebnis einer Ethik als das Widerständige darstellt, die sich mit der Moral in diese Richtung auseinandersetzt. Die Ethik als das Widerständige ist folglich nicht abhängig von diesem Ansatz der Moralinterpretation, kann allerdings als formales Prinzip dazu dienen, einen solchen Minimalismus offenzulegen.

Diese formale Auffassung der Ethik möchte ich zunächst mit dem Widerstand des Sokrates veranschaulichen und damit erklären, wie sie als Grundlage der philosophischen Widerständigkeit gefasst werden kann.

3. Sokrates als der Ursprung philosophischer Widerständigkeit

Wie so oft in philosophischen Auseinandersetzungen lohnt es sich, mit Sokrates einen Einstieg in die Thematik zu versuchen. Sokrates ist bekannt für seine Widerständigkeit gegen allgemein vertretene, dabei aber ungeprüfte Ansichten, gegen die Prinzipien der Lebensführung der Athener Bürger, gegen religiösen Irrglauben etc., für die er zuletzt mit dem Leben bezahlen muss. Mit Sokrates, der die Philosophie als Lebensform begreift²⁰, lässt sich zeigen, wie ursprünglich und konstitutiv das Verhältnis zwischen Widerständigkeit und Ethik zu denken ist. Ich beziehe mich hierbei nicht ausschließlich auf den historischen Sokrates oder darauf, wie er sich bei Platon darstellt, sondern stelle das Nichtwissen des Sokrates als sein Wissen um das Nichts, den Abgrund heraus, ein Zugang, mit dem ich André Glucksmann folge. Er selbst formuliert es nicht in dieser Form, mir scheint dies jedoch die Quintessenz seiner Interpretation

²⁰ Vgl. Köhle, Nikolai: Möglichkeiten und Grenzen der Sorge um sich. Ästhetik der Existenz und Philosophie der Lebenskunst als Grundlagen einer Ethik. Universität Wien: Diplomarbeit 2016. Hier etwa S. 8.

zu sein, wenn er Sokrates „zum ‚Wächter des Nichts‘, zum Geheimagenten der Philosophie [erklärt, der] die transeuropäische subversive Bewegung guthieß.“²¹

Sokrates ist berühmt für seine Art der Gesprächsführung, die in den platonischen Dialogen vielfach belegt ist. Wenngleich Glucksmann keine Gemeinsamkeit zwischen schulisch lehrmeisterlicher Wissensvermittlung und der Weise des Sokrates zu philosophieren feststellen möchte²², so muss man mit seiner Analyse dennoch davon ausgehen, dass die sokratische Methode als eine anästhesierende Waffe wirkt: „Der Torpedo der Philosophie lähmt seine Gesprächspartner, indem er sie an ihrer Selbstgefälligkeit packt.“²³ Ich halte diese Analogie für irreführend und nicht ganz zutreffend. Zum einen ist der Torpedo eine verheerende Waffe, die immensen Schaden anrichtet, ohne dabei auf eine Art Fruchtbarkeit durch Zerstörung abzustellen (wie es zum Beispiel bei der Methode der Brandrodung, aber auch bei der Methode des Sokrates der Fall ist), zum anderen ist Paralyse des Gegenübers ja gerade nicht das Ziel des Sokrates, sondern vielmehr das genaue Gegenteil, eine rege (Gedanken)Tätigkeit gegen eine allgemeine Erstarrung einzusetzen nämlich, die sich beim Gewohnheitstier Mensch beobachten lässt. Ich bleibe hier folglich lieber bei Sokrates' Selbstdefinition einer lästigen „Bremse“²⁴, die die Athener Bürger, wann immer sie sich auf ihren (falschen oder ungerechtfertigten) Überzeugungen auszuruhen drohen, aufschrickt. Ein Torpedo hat nichts Überzeugendes, er fegt weg, was ihm im Weg steht. Insofern schafft er tatsächlich eine Art Nichts und ist wohl eine gelungene Metapher für die unwidersprechliche Rhetorik des Sokrates und seine aporetisch endenden Gespräche. Keine gute Metapher ist es allerdings, wenn man sich auf die sokratische Mäeutik berufen will, auf den Sokrates der Apologie, der nicht bloß hinwegfegen, sondern Zweifel sähen und eine in der Selbstsorge sich verwirklichende Selbsterkenntnis (vgl. dazu Kapitel 3.2) ernten möchte.

Versöhnlicher – und das heißt hier: eher die Produktivität denn die Destruktivität sokratischer Philosophie betonend – schreibt Glucksmann: „Die ‚obersten‘ Ideale der menschlichen Gesellschaft, die die sokratische Fragestellung zu Fall bringt, erweisen sich als mehrdeutig, ausnahmslos führen sie aufs Unwegsame. Nur die unvermeidliche Ironie vermag den Knoten

²¹ Glucksmann, André: Philosophie des Widerstands. Sokrates oder Heidegger. Aus dem Französischen von Helmut Kohlenberger und Dorothea Resch. Herausgegeben von Peter Engelmann. Wien: Passagen 2012. Hier S. 179.

²² Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 82.

²³ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 189.

²⁴ Platon: Apologie des Sokrates. Übersetzt von Ernst Heitsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. Hier S. 18, 30 e.

zu lösen.“²⁵ Und darum geht es letztlich: Die (abwegigen) Vorstellungen der Menschen zu hinterfragen und sie damit in einen ethischen Prozess einzuführen, der durch das Lösen dieses überfrachteten moralischen Knotens das zu Tage zu fördern kann, was den kleinen Verbindungspunkt der Moral eigentlich ausmacht, der alle sich um diesen Punkt herumspinnenden Verwicklungen abträgt. Was übrig bleibt, dürfte nicht viel sein und wird zum Ende der Untersuchung hin am Beispiel des moralischen Minimalismus eine genauere Betrachtung erfahren, ohne dass freilich behauptet wird, Sokrates selbst teile diese Position. Es ist eben nur eine der vielen möglichen Lesarten sokratischer Philosophie, die sich auf den Wunsch des Sokrates beruft, das Gute zu Tage zu fördern und das eben mit dem Mittel der Beseitigung möglichst all dessen, was dieses Gute überlagert. Allerdings ist diese Interpretation der antiken Philosophie nicht nur an Sokrates festzumachen, auch zum Beispiel Epikur scheint eine Haltung der Vermeidung des Übels vor dem Hang zum Guten einzunehmen.²⁶ Zunächst aber stellt sich die Frage, ob in der griechischen Antike die Möglichkeit des Widerstandes überhaupt angedacht war. Dies liefert keinen ganz direkten Zugang zum sokratischen Widerstand, der sich ja in diesem Sinne nicht willentlich politisch²⁷ oder religiös artikuliert, zeigt aber die Dilemmasituation auf, in der sich etwa die Helden Homers und Sophokles' fanden und die in gewisser Weise auch bei Sokrates wirksam wird.

3.1. Widerstand in der griechischen Antike

Am Beispiel der Antigone, deren Onkel Kreon die Gesetze des Staates gegen die Gesetze der Götter ausspielt und ersteren den Vorzug gibt, lässt sich ein tiefer Konflikt antiken Widerstandes aufzeigen.²⁸ Bekanntlich möchte Antigone im Einklang mit dem göttlichen Recht den im Bruderkampf gefallenem Polyneikes bestatten, „so dass er drunten bei den Toten Ehr genießt“²⁹. Kreon untersagt dies und als Antigone symbolisch „trocknen Staub gestreut hat auf

²⁵ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 196.

²⁶ Das kommt etwa im folgenden Zitat zum Ausdruck, das mit den hier verhandelten Positionen gut in Einklang zu bringen ist: „Der Gerechtigkeit kommt an sich kein Sinn zu, vielmehr ist sie nur ein im gegenseitigen Verkehr in beliebigen Erdgegenden getroffenes Übereinkommen zur Verhütung gegenseitiger Schädigung.“ Epikur, zitiert nach Wickert, Ulrich: Das Buch der Tugenden. Überarbeitete und aktualisierte Neuauflage. München und Zürich: Piper 2009. Hier S. 296.

²⁷ Sokrates meint etwa, einigermaßen kritisch gegen Volk und Staat, „wer sich ernstlich für die Gerechtigkeit einsetzen will, muß unbedingt, wenn er auch nur kurze Zeit am Leben bleiben möchte, als Privatmann auftreten, nicht als Politiker.“ Platon: Apologie des Sokrates. Übersetzung, Anmerkung und Nachwort von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1987. Hier S. 24, 32 a. Ich beziehe mich hier im Gegensatz zum vorigen Zitat auf die Übersetzung Fuhrmanns, der mir an dieser Stelle deutlicher zu sein scheint.

²⁸ Vgl. Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band I), S. 16-17 und Hagen: Widerstand und ziviler Ungehorsam, S. 7-8.

²⁹ Sophokles: Antigone. Tragödie. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Kurt Steinmann. Stuttgart: Reclam 2013. Hier S. 6, Vers 25.

den Leib und heiligen Brauch an ihm geübt“³⁰, lässt er sie bei lebendigem Leibe einmauern. Kreon gibt, nachdem die Bitten seines Sohnes Haimon, dessen zukünftige Braut Antigone sein soll, keine Wirkung zeigen und ihn nicht umstimmen können, schließlich dem Seher Teiresias und dessen düsterer Prophezeiung nach, doch als das Gefängnis aufgebrochen wird, ist es bereits zu spät: Antigone hat sich erhängt.

Kreon beruft sich darauf, dass das Nichtbestatten von „Hochverrätern und Feinden“³¹ uraltes Gesetz der Polis sei, während Antigone auf der Rechtmäßigkeit der noch viel älteren Gesetze, jener „ungeschriebne[n] und ewig gültige[n] Gesetze der Götter“³² beharrt³³.

Die Auseinandersetzung mit der Antigone ist insofern interessant, als hier weltliches gegen göttliches Recht ausgespielt wird, wobei die Missachtung des göttlichen verheerender erscheint. In Bezug auf Sokrates wäre das insofern zur Anwendung zu bringen, als dieser der „warnende[n] Stimme des Daimonions“ (die „dämonische“ in der Übersetzung Fuhrmanns) folgt, dem „Zeichen des Gottes“³⁴, um sich der weltlichen Praxis seiner Mitbürger entgegenzustellen. In der Antigone prallen verschieden Widerstände aufeinander: Sowohl Kreon als auch Antigone berufen sich auf eine jeweils andere, uralte Ordnung. Da diese einander jedoch radikal widersprechen ist der aporetische Ausgang unausweichlich.

Ein weiteres Beispiel der Beschreibung des Widerstandes gegen den Herrscher in der griechischen Antike ist die Auseinandersetzung zwischen Agamemnon, dem Heerführer der Griechen gegen Troja und Achilleus, dessen Beute er für sich beansprucht. Es

besteht ein Recht zum Widerstand in der mykenischen Kultur bei [...] Übertretung der überkommenen³⁵ Moral: Wenn der König sich über die auch ihn bindende sakrale Rechtsordnung hinwegsetzt, ist man befugt, ihm im Namen dieser Lebensordnung zu widersprechen, ja gegebenenfalls sogar mit Waffengewalt gegen ihn vorzugehen.³⁶

Das göttliche Gesetz muss folglich auch hier das weltliche überlagern.

In der (mythologisch verstandenen) Antike scheint dieser Gegensatz zwischen göttlichem und weltlichem Recht überhaupt sehr präsent zu sein, da die Götterwelt direkten und stetigen Einfluss auf die Menschen nimmt. Für Sokrates, dessen Lebenswelt nicht (mehr) die in der Auseinandersetzung mit den Göttern bestehende der homerischen Heldinnen ist, nimmt Gott,

³⁰ Sophokles: Antigone, S. 12, Vers 246-247.

³¹ Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band I), S. 16.

³² Sophokles: Antigone, S. 16-17, Vers 455.

³³ Obwohl Antigone selbst an anderer Stelle diese Gesetze relativiert, wenn sie davon spricht, in dieser Weise einzig für ihren Bruder, nicht für Vater, Mutter oder Gatten zu handeln (Vgl. Sophokles: Antigone, S. 29, Vers 905-915).

³⁴ Platon: Apologie (Übers. von Heintsch), S. 26-27, 40 a-b.

³⁵ Überkommen meint hier wohl wörtlich auf uns gekommen, überliefert, denn es kann sich hier gerade nicht um eine überkommene Moral im Sinne ihrer nicht mehr zeitgemäßen Ungültigkeit handeln.

³⁶ Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band I), S. 15.

der Daimon oder Dämon, eine abstraktere Position ein. Allerdings ist auch hier die Schwierigkeit gegeben, den göttlichen Befehl gegen die weltliche Ordnung durchzusetzen³⁷. Auch im homerischen Epos ist die Deutung des göttlichen Willens nicht immer ganz einfach, zumal dieser Wille durchaus unstet und einer gewissen Wendigkeit unterstellt sein kann (etwa wenn die Götter im Trojanischen Krieg die Seiten wechseln). Kurz: der sokratische Daimon ist gleichzeitig blasphemisch und gottesfürchtig, tugendhaft und ruchlos, gesetzlos und gesetzestreu, messianisch und verderblich. Der Unterschied zum Spannungsverhältnis zwischen den Gesetzen Kreons und den Gesetzen, denen Antigone folgt, liegt aber darin, dass es keine göttlichen Richter und Henker mehr gibt, die nach den göttlichen Gesetzen urteilen und strafen könnten, sondern alles in eine Hand, in menschliche nämlich, gelegt wurde, die diesen Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Irdischen auslegen, interpretieren und beurteilen müssen: Es ist nicht mehr Athene das Zünglein an der Waage, indem sie sich auf die Seite des Muttermörders Orestes stellt, sondern das Gericht, das einzig aus menschlichen Entscheidern besteht, verurteilt den Sokrates zum Tode: „Die Gehorsamsverweigerung des Sokrates ist privater, passiver, gewaltloser Widerstand, gerechtfertigt durch das höhere Recht, das er nicht brechen will. Sanktion war der Schierlingsbecher.“³⁸

Tatsächlich unterwirft sich Sokrates schlussendlich aber doch den Gesetzen der Polis, wie er im Dialog Kriton darlegt³⁹, und verharrt damit nicht im Widerstand gegen das weltliche zugunsten des „höheren“ Rechts. Allerdings könnte man ihm durchaus auch ein gewisses strategisches Kalkül diesbezüglich unterstellen. Hier ist die teilweise Aufgabe des Widerstandes nämlich ein noch wirksameres Element, weil bei den Richtern dadurch Reue erzeugt werden soll, die sogar noch stärker wirkt, als hätte Sokrates seinen Widerstand bis zum Schluss als Verweigerung aufrechterhalten.⁴⁰

So bleibt also die Erkenntnis, dass Widerstand in der griechischen Kultur wesentlich mit einer Entscheidung zwischen der weltlichen und der göttlichen Gerichtsbarkeit zusammenhängt und sich dieses Phänomen auch bei Sokrates noch beobachten lässt. Wie genau nun allerdings der

³⁷ Denn „gehorsam werde ich dem Gott mehr als euch, und solange ich atme und in der Lage bin, werde ich nicht aufhören, nach Erkenntnis zu streben und euch zu ermuntern und jedem von euch, auf wen ich auch treffe, den Weg zu weisen mit Worten, wie ich sie gewohnt bin“. Platon: Apologie (Übers. von Heintsch), S. 17, 29 d.

³⁸ Hagen: Widerstand und ziviler Ungehorsam, S. 8-9.

³⁹ Vgl. etwa Platon: Kriton. Übersetzung, Anmerkung und Nachwort von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1987. Hier S. 49-57, 50a-54e,

⁴⁰ Diese Haltung ist bedingt durch „[s]eine Maxime (die in vielen Dialogen wiederholt und begründet wird): Es ist besser Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun.“ Herzberg, Guntolf: Moral extremer Lagen: Menschliches Handeln unter Entscheidungsdruck zwischen Leben und Tod. Würzburg: Königshausen & Neumann 2012. Hier S. 84.

Vorschlag zur Widerständigkeit bei Sokrates aussieht, soll im folgenden Abschnitt untersucht werden.

3.2. Widerstand des Einzelnen:

Die sokratische Sorge um sich selbst als Widerstand

Die Bezugnahme auf Sokrates und die von ihm geprägte Weise des Philosophierens ergibt sich aus einer früheren Auseinandersetzung mit der untrennbaren Verbindung zwischen antiker Philosophie und der Art, sein Leben zu bestreiten.⁴¹ Hierbei ist die Sorge um sich selbst das zentrale Element, Philosophie als Lebensform zu begreifen. Ich möchte deshalb an dieser Stelle in aller Kürze herausstreichen, wie die sokratische Anleitung zur Selbstsorge eine Ethik als das Widerständige (mit)begründen kann. Der Individualcharakter der Ethik, der sich wesentlich auf dieses Prinzip der Selbstsorge gründet, wurde weiter oben bereits betont. Sokrates fordert also die Einzelne dazu auf, Widerstand zu leisten, der sich zunächst innerlich artikuliert, in der Auseinandersetzung mit sich selbst und der Frage, ob die eigenen Werte und das eigene Streben richtig sind. Wer in einer Demokratie Verbesserungen nicht durch die Einzelne in die Wege leiten möchte, müsste sich gegen das Volk stellen, meint Klautke mit Sokrates⁴² und dies wäre ein Widersinn, der für Sokrates keine Option darstellen kann. So muss er versuchen, Widerstand gegen die vorherrschenden Überzeugungen und Praxen – und das heißt letztlich die Art und Weise der Lebensführung – durch die ständige Aufrüttelung und Gemahnung der Einzelnen in die Wege zu leiten, die nur aus sich selbst heraus den Verführungen eines Lebens, das nicht im Zeichen der ehrlichen Auseinandersetzung mit sich selbst steht, widerstehen können.

Es geht dabei also nicht darum, neue Normen und Werte zu predigen und zu installieren und damit eine neue Moral zu gründen, der sich die Menschen blindlings unterwerfen sollen:

Die sokratische Frage nimmt die Herausforderung an: Sie verzichtet darauf, Tugendhaftigkeit zu predigen und Courage zu lehren, fragt jeden Einzelnen nach seiner Vorstellung, die er sich über Grundfragen des Lebens – *ta megala* – macht, ohne ein anfängliches Einverständnis oder abschließenden Konsens vorauszusetzen. Es bleibt jedem Einzelnen überlassen, seine eigene, persönliche Meinung zu haben. Jeder hat die Möglichkeit, Fehlgeburten von richtigen Geburten zu unterscheiden. Was ist heiße Luft, was reell und solide, Fisch oder Fleisch?⁴³

Die Eigenverantwortung, die dem Menschen in dieser Position zugeschrieben wird, ist immens, sie darf aber an dieser Stelle nicht als eine unerfüllbare Aufforderung zum grundsätzlichen

⁴¹ Vgl. Köhle: Möglichkeiten und Grenzen der Sorge um sich.

⁴² Vgl. Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band I), S. 30.

⁴³ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 79.

Widerstand gedeutet werden. Widerstand in diesem Sinne bedarf keiner äußerlichen Faktoren, ganz im Gegenteil, er bedeutet eine rückhaltlose Philosophie, das „Erkenne dich selbst“ dient dazu, sich „ohne äußeren Rückhalt“⁴⁴ zu denken. Mit Sokrates meint also Widerstand auch und vor allem Widerstand gegen sich selbst, das heißt gegen die eigenen moralischen Überzeugungen. Damit ist bereits die Bedeutung betont, die in diesem Ansatz der Subjektconstitution in der ethischen Erfahrung beigemessen und die an anderer Stelle genauer erläutert wird (vgl. Kapitel 11). Zunächst aber geht es hier noch um die Unfasslichkeit der Person des Sokrates selbst, deren Widerständigkeit damit eine weitere Ausdrucksform erhält.

3.3. Sokrates als Atopos

Indem Gernot Böhme Sokrates als den *Atopos* bezeichnet, beschreibt er dessen radikale Absage an jede Möglichkeit einer klaren Definition:

Sokrates, der Ortlose. Sokrates, der merkwürdige Mann, der Fremde, der Befremdliche, der Sonderling. Sokrates, der Auffällige, der Störenfried, der Asoziale. Sokrates, die unangepaßte, die paradoxe, die absurde Existenz. Atopos ist sein Epitheton [...]. Atopia [...], das ist das Anstößige, Absurde, das nicht Hergehörige.⁴⁵

Sokrates verweigert sich jeglicher Möglichkeit der Kategorisierung, sowohl im Hinblick auf seine letztendlichen moralischen Ansichten als auch auf sein Äußeres. In dieser Ungreifbarkeit liegt ein wesentlicher Teil der Kraft seines philosophischen Widerstandes. Man kommt diesem abwegigen Menschen nicht bei, er widersteht jeder Möglichkeit der Schubladisierung, mit aller Wucht trifft er, der in seinem Erscheinen und seiner Rede „jeder Erwartung geradezu ins Gesicht schlägt“⁴⁶ sein Gegenüber. Alkibiades zum Beispiel erholt sich davon nie, von dieser Erschütterung, diesem Schlag. Anstatt dass er damit auf den „Weg der Weisheit“ geführt worden wäre, bleibt er in der „Unsicherheit [...], unbeständig, wankelmütig, bodenlos raste Alkibiades durch sein Leben.“⁴⁷ Dabei zeigt sich, dass diese Unzuordenbarkeit auch sehr gefährlich ist, wie alles, was Sokrates unternimmt, wenn er Erfolg hat, gefährlich ist, weil es das gewöhnliche und angenehme Leben auf den Kopf stellt, ohne dabei klare Anweisungen zur Neuordnung zu geben.

⁴⁴ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 83.

⁴⁵ Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates. 3., erweiterte Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. Hier S. 17. Epitheton ist insofern eine ausgezeichnete Beschreibung, als auch die Zuschreibung des Atopos etwas Hinzugefügtes ist, etwas, womit Sokrates nicht etwa besser greifbar wird, da es sich nur um eine weitere vage Bestimmung dessen handelt, von dem man ohnehin schon nicht weiß was es ist.

⁴⁶ Böhme: Der Typ Sokrates, S. 17.

⁴⁷ Böhme: Der Typ Sokrates, S. 17.

Die philosophische Widerständigkeit durchwirkt also seine ganze Person als Atopos, da er sich jeglicher Festschreibung entzieht und allein durch sein Auftreten alles in Frage stellt. „Das penetrante Gutsein dieses häßlichen Mannes ließ das altgriechische Ideal [...] des Schönguten zerbrechen“⁴⁸ und dieser Bruch ist eben das, was stört, aufwühlt, Widerstand gegen den Widerstand wachruft. „Sokrates, Atopos, der nicht Einzuordnende“⁴⁹ ist derjenige, der alles Dawidersein in seiner ganzen Person zur Schau stellt.

4. Bruch mit Sokrates mit Sokrates. Ethik vom Schlechten her begreifen: Widerständigkeit als Suche nach Moral *ex negativo*

In und an einem bestimmten Punkt eröffnet die Ethik als das Widerständige eine besondere Sichtweise, die sie von einer Art „Lehre des Guten“ grundsätzlich unterscheidet, als die man Ethik – auch vom antiken Kontext her betrachtet – begreifen kann und als die sie meistens begriffen wird. Ethik, so die These, ist nämlich vielmehr Theorie und Praxis der und zur Vermeidung des (radikal) Schlechten. Es ist dabei ein Problem der Vereinfachung, Moral und Ethik stets vom Guten her begreifen zu wollen. Die Widerständigkeit kann nämlich leicht durch eine gewisse Verniedlichung entkräftet werden: „So geht es seit dem ersten Philosophen im Widerstand – Sokrates, der als sympathischer Sprecher des menschlichen Gutseins mumifiziert wurde.“⁵⁰ Hierbei wird die differenzierte Interpretation des Sokrates deutlich, der nämlich genau weiß, dass das Böse nicht „ausgerottet werden [kann], denn es muss immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben“⁵¹, und sich damit *auch* als Denker vom Schlechten her inszeniert, entgegen vieler gegenläufiger Darstellungen und Hinweise, die er selbst gibt. Damit soll erstmals die Gefahr des Verlustes der als zum Guten sich hinbewegend missverstandenen widerständigen Energie ausgewiesen sein, die tatsächlich vom Schlechten ausgehend, sich von diesem so weit wie möglich entfernend gedacht werden muss. Dieses (Selbst)Missverständnis ist der Grund, weshalb Sokrates, der Unfassbare, gleichsam beide der widerstreitenden Positionen in sich vereint, ohne sie dabei freilich miteinander versöhnen zu können.

⁴⁸ Böhme: Der Typ Sokrates, S. 18.

⁴⁹ Böhme: Der Typ Sokrates, S. 18.

⁵⁰ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 179.

⁵¹ Platon: Theaitetos. Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher. In: Platons Werke. Zweiten Teiles erster Band. Dritte Auflage Berlin 1856. Onlinezugriff am 14.05.2018 unter <http://www.opera-platonis.de/Theaitetos.pdf>. Hier 176a.

Somit kann das bezeichnet werden, „was die eigentliche Aufgabe der Vernunft als des bewußten Seins ist: nicht die Herstellung des Heils, sondern die Abwehr des Unheils.“⁵² Hans Ebeling, der diese Überzeugung vertritt, bezieht seine Position aus der Tatsache, dass wir viel besser darum Bescheid wissen, was wir ablehnen, als darüber, was wir für gut befinden: „Bekannt sind die Grundlagen der UnMoral: Gewalt und eine Selbstbehauptung, die ihre Sache auf nichts gestellt hat.“⁵³ Dies ist der Zugang, den diese Arbeit vertritt: Die Suche nach einer (möglichst gemeinsamen) Moral des Menschen soll hier nicht durch die Entdeckung des Guten erfolgen, sondern durch die Analyse dessen, was gemeinhin als das Schlechte abgelehnt werden kann. „[S]o bleibt die Erstbegründung der Moralität auf die Integration der Mortalität und die Praxis des vernünftigen Widerstandes angewiesen“⁵⁴, wobei den Fragen der Verbindung zur Mortalität im folgenden Kapitel 5 besondere Aufmerksamkeit zu Teil wird, um eine Annäherung an dieses gemeinhin Schlechte vorzustellen.

Die Erkenntnis seiner selbst bedeutet bei Sokrates und über ihn hinausgehend also auch immer „Kenntnis der Abgründe. Derer, die uns umgeben und derer, die uns innewohnen.“⁵⁵ Dies gilt es tatsächlich stets beides im Auge zu behalten, die inneren aus Gründen, die aus der Bezugsebene der Ethik als das Widerständige auf das einzelne Subjekt deutlich geworden sein dürften und in Abschnitt 11 noch genauer ausgeführt werden, die äußeren aus Gründen der gemeinhin verständlichen, also intersubjektiven und universalisierbaren Ausrichtung an der Katastrophe, wovon die Auslöschung der Menschheit oder der Erde, wie sie in Kapitel 6 diskutiert werden, bestimmte Spielarten sind.

Unter diesen Voraussetzungen scheint es plausibel, die Ausrichtung an positiven Werten insbesondere der westlichen, aber wohl auch aller anderen Moralgemeinschaften, scharf zu kritisieren, wenn es darum gehen soll, die Fragen nach der menschlichen Moral (richtig) zu stellen. Glucksmann schreibt dazu: „Die Krise der Fundamente, die unsere Gesellschaft immer wieder erschüttert, sieht man törichterweise als Werteverlust. Bequeme Weltanschauungen führen dazu, dass man die Abwertung der Ideale, die angeblich den sozialen Zusammenhalt festigen, beklagt.“⁵⁶ Gerade darin aber, dass diese bequemen Wahrheiten hinterfragt werden, liegt das Wesentliche der Ethik. Die Möglichkeit zuerst zum Überleben, dann zum Leben der

⁵² Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 17.

⁵³ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 145.

⁵⁴ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 147.

⁵⁵ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 86.

⁵⁶ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 87.

Menschheit und des einzelnen Menschen ist nämlich nicht an eine bestimmte alles übergreifende Vorstellung des Guten gebunden, wie sich etwa am antiken griechischen Beispiel zeigen lässt:

Trotz der Unvereinbarkeit der Lebensauffassungen, die jeder Stadt oder jedem Stadtteil eigen ist, ist die Einheit der griechischen Zivilisation als solcher dadurch nicht in Frage gestellt. Eine Zivilisation ist nicht vom verpflichtenden Konsens über Werte und einem einzigen Wert her bestimmt.⁵⁷

Vielmehr zeigt sich, dass auch unter dieselben (christlichen) Werte gestellte Gesellschaften immer wieder in kriegerische Auseinandersetzungen miteinander verstrickt sind, um Deutungshoheit zu erlangen⁵⁸, was sich aus der Überzeugung ergibt, das noch bessere Gute bereitzuhalten, obwohl man sogar – zumindest oberflächlich – wissen muss, dass ganz ähnliche, wenn nicht dieselben Wertauffassungen geteilt werden.

Dementsprechend entsteht für Glucksmann eine „neue Brüderlichkeit“ (vgl. dazu Kapitel 15.6 zum Thema Solidarität) daraus, „den Blick auf das Schlimmste zu richten, um es zu vermeiden“⁵⁹ und zwar aus der Absage an die Option des Endes der Welt heraus. Das ist für ihn also das sokratische Element, mit dessen Interpretation er einen anderen Weg gehen möchte, als die herkömmliche sokratische Bewegung zum Guten: die Klarsicht ohne Umschweife und Rechtfertigung, der Blick vom Übel her, nicht vom Guten, das schwer oder gar nicht fassbar bleibt.⁶⁰

Es sind dies die beiden unterschiedlichen Sichtweisen auf Sokrates, die ihn wiederholt als den Atopos ausweisen, der letztlich ungreifbar bleiben muss, der sich sogar selbstwidersprüchlich gebaren kann, wie die Ethik sich auch selbstwidersprüchlich erweisen kann, je nachdem, aus welchem Blickwinkel man sie betrachtet: „Das Desaster vermeiden und das Gute verfolgen sind zwei unterschiedliche Operationen. Manchmal widersprechen sie einander.“⁶¹ Hier wird mit André Glucksmann also eine Sokratesinterpretation bemüht, die diesen Urphilosophen nicht allein als den Freileger des Guten betrachtet, sondern ihm ein starkes Bewusstsein für das Schlechte unterstellt, das sein Denken lenkt. Dies und seine für die ethische Widerständigkeit paradigmatische Form des unaufhörlichen Hinterfragens gaben dieser Arbeit eine erste Richtung, die freilich nicht in aller Geradlinigkeit aufrechterhalten werden kann oder soll.

⁵⁷ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 87.

⁵⁸ Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 87-88.

⁵⁹ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 96.

⁶⁰ Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, 96-97.

⁶¹ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 98.

Sokrates steht hier für einen Typus der Widerständigkeit, dem allein allerdings nicht die ganze Bühne gelassen werden soll. So ist auch diese Kapitelüberschrift zu verstehen: Sokrates, diese gebrochene, zwiespältige Figur, bricht bis zu einem gewissen Punkt mit sich selbst und wir vollziehen diesen Bruch mit ihm. Die folgenden Abschnitte werden aufzeigen, wie sich eine Ethik der Widerständigkeit von den Voraussetzungen Sokrates' wegentwickelt, ohne ihn dabei jedoch ganz aus den Augen zu verlieren. Einen Anfang macht das folgende Kapitel, in dem, wie angesprochen, die Widerständigkeit gegen den Tod als die ursprüngliche Form der verallgemeinerbaren Widerständigkeit beschrieben wird.

5. Widerständigkeit gegen den Tod

Die Ethik als das Widerständige vom Widerstand gegen den Tod her zu begreifen, ist aus zwei Gründen naheliegend. Zum einen ist mit dem Widerstand gegen den Tod eine Komponente – vielleicht *die* Komponente – menschlicher Existenz bezeichnet, die (fast) alle Menschen zu irgendeinem Zeitpunkt des Lebens vereint⁶² und damit die Möglichkeit eines *solidarischen* Kampfes gegen den Tod beschreibt, wobei mit solidarisch in erster Linie gemeint ist, dass es möglich ist, zu verstehen, warum der andere⁶³ nicht sterben will. Dieses Nicht-Sterben-Wollen ist das unbedingte Element der Widerständigkeit, wobei es nicht allein an das Einzelschicksal geknüpft ist, wie ich gleich ausführen werde. Der andere Grund liegt darin, dass mit diesem Nicht-Sterben-Wollen der Tod als das Schlechte schlechthin gefasst werden kann. Das meint keinesfalls, dass das Sterben der Einzelnen das absolut Schlechte sei, denn wir wissen ja nicht, ob der Tod überhaupt schlecht, oder nicht vielmehr gut ist.⁶⁴ Es bedeutet allerdings, dass er die Dinge absolut setzt; er ist der äußerste Punkt aller Fragen, die wir uns stellen können. Somit ist

⁶² Der Widerstand gegen den Tod ist freilich nichts, was dem Menschen allein eigen ist. Sein bewusster Umgang damit zeichnet ihn allerdings aus. Damit wird fraglich, ob in dieser Hinsicht alle Menschen zu irgendeinem Zeitpunkt dem Tod zu widerstehen versucht haben. Man kann etwa annehmen, dass ein Säugling wenige Wochen nach der Geburt versterben könnte, ohne dabei ein Bewusstsein seines eigenen Sterbens gehabt zu haben. Mir scheint allerdings, dass dies im hier vorgeschlagenen Zusammenhang nicht relevant ist, weil es um bewusstes Widerstehen geht. Auch die Suizidantin, die von Anfang an den Tod sucht, ohne auch nur ein einziges Mal dagegen aufzubegehren, kommt wahrscheinlich kaum vor. Aber selbst wenn: Derartige Spezialfälle ändern meines Erachtens nichts an der Tatsache, dass die Menschen in ihrem Dem-Tod-Widerstand-Leisten einander ähneln. Das Sterbenwollen mag eine interessante Gegenperspektive bieten können, ist aber für das Argument, wie es hier vorgestellt wird, vernachlässigbar.

⁶³ Gleichwohl in dieser Arbeit bei den allermeisten Personenbezeichnungen die weibliche Form gewählt wird, ist es hinsichtlich „des anderen“ nicht ganz so einfach. Diese Begrifflichkeit besitzt eine enge Verbindung mit dem Denken Emmanuel Lévinas' (vgl. Kapitel 7 und 11) und könnte in abgewandelter Form die Verständlichkeit erschweren. Es lässt sich aber auch „der andere *Mensch*“ immer mitdenken und setzen, wodurch das Maskulinum gerechtfertigt ist.

⁶⁴ „Denn niemand weiß, ob der Tod für den Menschen nicht das größte aller Güter ist, sie sind aber in Angst, als ob sie genau wüßten, daß er das größte Übel ist.“ Platon: Apologie (Übers. von Heitsch), S. 16, 29 a.

wiederum nicht der individuelle Tod, sondern der kollektive, die absolute Vernichtung aller Existenz als das absolut Schlechte, das Schlechte schlechthin zu begreifen, da es die äußerste Vorstellung eines allgemeinen Übels ist. Dass die Auslöschung der Menschheit für manche Menschen kein Problem darstellen mag, muss an dieser Stelle kaum berücksichtigt werden. Wenn die Person die Vernichtung aller Menschen, inklusive ihrer selbst, oder gar der gesamten Welt wünschen kann, so ist dies mit Sicherheit keine mehrheitsfähige Position und eignet sich allenfalls als Hintergrund, vor dem sich eine Ethik als das Widerständige gegen den Nihilismus formieren kann, wie ich es weiter unten zeigen möchte (vgl. Kapitel 9).

Die Unterscheidung zwischen und vielmehr noch die Verbindung von Vernunft und Existenz und dahingehend zwischen Unsterblichkeit und Sterblichkeit ist das zentrale Element in Hans Ebelings Untersuchung der Grundlagen der Moral. Die Sterblichkeit macht den Menschen überhaupt erst zu dem was er ist, indem er sich in ihr gleichzeitig angleicht und individuiert.⁶⁵ Dies ist eine der zentralen dialektischen Möglichkeiten, den Tod als das gemeinsame Objekt des Widerstandes zu definieren. Dabei geht es allerdings, wie angemerkt, eben nicht um das Sterben der Einzelnen, sondern um den allgemeinen Tod:

Vernünftiger Widerstand ist nach seiner wesentlichen Seite Widerstand gegen das Unheil des Todes, auch und gerade, wenn solcher Widerstand die Bereitschaft einschließt, den eigenen Tod zu wagen. Die Vernunft des Widerstandes ist dabei insbesondere die tätige Absage an den allgemeinen Tod.⁶⁶

Die Möglichkeit des eigenen Todes ist im Widerstand gegen den allgemeinen Tod also fraglos gegeben. Dieser Widerstand, der selbst den eigenen Tod in Kauf nimmt, zeichnet sich dabei nicht etwa durch Heroen- oder Märtyrertum aus, er hat keinen Vorbildcharakter und ist nicht um seiner selbst willen erstrebenswert, sondern zeugt lediglich von der Erkenntnis, dass nicht der eigene Tod das allgemeine Übel sein kann, sondern nur der allgemeine Tod das eigene Übel.

Dabei wird deutlich, dass es hier nicht um die metaphysische Vorstellung irgendeiner Erlösung im Tod gehen kann, vielmehr ist die Vergänglichkeit selbst „die letzte metaphysische Gewähr unserer Integrität. Die Gewissheit unserer Sterblichkeit wird zum weltlichen Ersatz unserer einstigen vom Himmel beglaubigten Identitäten.“⁶⁷ Es ist folglich nicht die Identität *im* Tod, sondern die der Gewissheit der Endlichkeit, die sich im Widerstand gegen den Tod als weltliche Instanz der Ethik, das heißt der Auseinandersetzung des Subjekts mit der Moral, manifestiert.

⁶⁵ Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 101-104.

⁶⁶ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 145-146.

⁶⁷ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 104.

Dieses identitätsstiftende Moment ergibt sich aber dennoch aus der Bewusstheit des eigenen, individuellen Todes. „Der vernünftige Widerstand gegen den unzeitigen Tod ist bezogen auf die Aufhebung der Todesverdrängung, die auch die Aussicht auf das Fertig- oder Unfertigsein mitverdrängt.“⁶⁸ Der Mensch muss also in eine Auseinandersetzung mit dem Tod gehen, um sich der Welt der ethischen Praxis nicht zu entziehen. Mit der Entscheidung, die Verdrängung der eigenen Prozesshaftigkeit anzugreifen, stellt sich das Subjekt der Möglichkeit des Todes entgegen und eröffnet sich überhaupt erst den Zugang zu sich selbst als handelndes und wirkendes Wesen:

Warum die Vernünftigen der Sterblichkeit widerstehen sollen, ist die eigentliche Letztbegründungsfrage aller Praxis. Für die Begründung des Universalisierungsgrundsatzes ist vorläufig unterstellt, *daß* sie es sollen und jedenfalls müssen: dann, wenn sie überleben wollen. Erst die Unbedingtheit des moralisch-praktischen Widerstehens kann daher auch das praktische Prinzip der Verallgemeinerung zu einem unbedingten werden lassen.⁶⁹

Was Ebeling hier außerdem noch anspricht ist sein an Kant angelehnter, allerdings unter den Prämissen der Widerständigkeit formulierter Universalisierungsgrundsatz, der sich eben gerade durch die Sterblichkeit ergibt.⁷⁰ Kant überhöht dabei den Widerstand gegen den Tod derart, dass er ihm nur noch die Unsterblichkeit entgegensetzen kann⁷¹, die Unsterblichkeit der Seele, die Ebeling für seinen Ansatz nicht braucht: Es genügt, zu wissen, dass gestorben wird und dass das Ich unweigerlich von diesem Sterben betroffen ist.

Aber auch in diesem Ansatz ist die der Sterblichkeit entgegengesetzte Unsterblichkeit der Vernunft zentral. Zwar nicht im Sinne einer zu Gott oder in die Ewigkeit ein- oder heimkehrenden Vernunft, allerdings im Sinne dessen, dass der Tod die Vernunft nicht bedroht, wie er den Menschen existentiell bedroht. Ebeling tritt gegen die Trennung von „Vernunft- und Existenzinteresse“⁷² sowohl in der Philosophie als auch im menschlichen Sein auf, da diese Trennung eben die Möglichkeit unterbindet, die Sterblichkeit mit der (nichtmetaphysischen, sondern lediglich konzeptuellen) Unsterblichkeit zu verbinden, eine Verbindung, aus der sich überhaupt erst die widerständige Praxis entwickeln kann. Sokrates „unterscheidet Lebenswerk und Offenbarung des Todes ohne zu behaupten, dass sie dasselbe sind“, aber auch ohne die

⁶⁸ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 215.

⁶⁹ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 150.

⁷⁰ „Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes Einzelnen als eines Sterblichen und der allgemeinen Vernichtung vernünftig Widerstehenden voraussichtlich ergeben, von *allen* widerständig Sterblichen zwanglos akzeptiert werden können.“ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 183.

⁷¹ Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 182.

⁷² Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 14.

große Relevanz der Wechselwirkung abzuerkennen, denn das Leben „findet wie die Aristotelische *praxis* seine Wahrheit in sich selbst. Wie das Auge, das sieht und sieht, dass es sieht, genießt ein Leben sein Leben, indem es lebt“⁷³, ist also nicht an die tatsächliche Unsterblichkeit in einem wie immer gearteten Jenseits gebunden, sondern bedarf lediglich des Bewusstseins des Endes.

In der Auseinandersetzung mit dem antiken Philosophen liegen die Dinge aber insgesamt etwas anders. Der Widerstand gegen den Tod kann allein schon deshalb keine so hohe Bedeutung erlangen, weil die Vorstellung eines allgemeinen Todes keinen echten Bezugspunkt und damit keine wirkliche Relevanz hat. In dieser Hinsicht ist die Position Ebelings mit jener des antiken Philosophen unvereinbar: Der Widerstand gegen den Tod kann die Position des Sokrates nicht rechtfertigen. Vielmehr ist die philosophische Gleichmütigkeit, die Ungewissheit darüber, ob der Tod überhaupt als etwas Schlechtes zu denken sei (Sokrates geht ja, wie gezeigt wurde, nicht gerade davon aus), das Ideal seiner Philosophie, was sich nicht zuletzt in der Annahme seines Todesurteils ausdrückt. Das Annehmen der Sterblichkeit in aller Gelassenheit ist das sokratische Diktum, das wiederum in der modernen Haltung keinen realistischen Bezug mehr hat, sofern man die Auslöschung der Menschheit als ein Übel begreift und die Erfahrungen des Nationalsozialismus als alle Gelassenheit verbotend erachtet – vor allen Dingen hinsichtlich des Todes des anderen, denn gelassen ist Sokrates ja in erster Linie bezüglich seines eigenen Sterbens. Dies ist allerdings kein direkter Widerspruch zu Ebeling, da dieser ja auch das Sterben für den allgemeinen Widerstand gegen den allgemeinen Tod nicht nur als Möglichkeit, sondern als ausgezeichneten Widerstand erachtet. Dies hat freilich nichts mit der Fanatikerin zu tun, die ihren Tod für die eigene Erlösung nicht nur riskiert, sondern voraussetzt. Sie „entwurzelt sich aus ihrer Entwurzelung. [...] Ein sehr feines Ohr hört hier eine doppelte Flucht heraus, zuerst die Flucht vor dem Tod in dessen Anonymität, dann vor dem Leben mit seinen durchaus unsicheren Freuden.“⁷⁴ Hier ist das dialektische Moment, das in der Widerständigkeit gegen den Tod entdeckt wurde, in sein Gegenteil verkehrt, nämlich in die Selbstopferung, nicht etwa um „die Welt, sondern [um die eigene] Biografie zu retten“⁷⁵, wodurch gleichzeitig das Leben *und* der Tod verneint werden, das Leben durch den Tod und der Tod durch die Unsterblichkeit der Tat.

⁷³ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 115.

⁷⁴ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 117.

⁷⁵ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 116.

Letztlich ist für Ebeling der Widerstand gegen den Tod, bezogen auf die Vernunft und verstanden in seiner verallgemeinerten Form, die Grundlage menschlicher Existenz in Gemeinschaft und Gesellschaft: „Rechtsverhältnisse müssen gar nicht gesetzt werden wenn nicht mit dem Minimalziel, den allgemeinen Widerstand gegen den allgemeinen Tod zu formieren und sich damit dem allgemeinen Gericht der Vernunft selbst zu unterstellen.“⁷⁶

Dabei fürchtet sich der Mensch nicht etwa vor dem Tod, sondern vor sich selbst: „Das was bedroht, was quält, das ist die Selbstzerstörung, die individuelle und kollektive Selbstvernichtung.“⁷⁷ Somit mag die Position des Sokrates unter völlig anderen Bedingungen in gewisser Hinsicht stark von dieser Art, die Widerständigkeit gegen den Tod zu fassen, abweichen. Völlig unvereinbar sind die Argumentationslinien dabei allerdings nicht, da es in beiden Fällen nicht der Tod als metaphysische Ungewissheit sein kann, dem Widerstand geleistet wird, sondern der Tod als selbstzerstörerischer Akt wider das Menschliche.

6. Widerständigkeit und unveränderliche Tatsachen

Wenn nun also die Ethik als das Widerständige ihre individuierende und gleichzeitig kollektivierende Kraft aus der Widerständigkeit gegen den Tod bezieht, so wird es in diesem Abschnitt um die Frage gehen, was diese Vorstellung eines allgemeinen Todes bedeuten kann, die Sokrates wohl fremd war und die sich erst mit den Entwicklungen des zwanzigsten Jahrhunderts einstellen konnte. Es geht hierbei einerseits um bestimmte technische Möglichkeiten, die, einmal geschaffen, nicht revidierbar sind, aber andererseits auch schlichtweg um die Unhintergebarkeit geschichtlicher Ereignisse, die einer Ethik als das Widerständige, was ja nichts anderes heißt als eine Ethik, deren Weg vom Schlechten zum weniger Schlechten führen soll, bei der Bestimmung dieses Schlechten dienlich sein können.

6.1. Die Möglichkeit der Auslöschung. Das Atomzeitalter

Das allgemeine Übel des allgemeinen Todes ist die Möglichkeit der Auslöschung der gesamten Menschheit oder überhaupt des gesamten Lebens auf dem Planeten Erde. Paradigmatisch für diese Möglichkeit ist zweifelsohne die Atombombe, deren Zerstörungskraft, nimmt man alle auf der Welt verfügbaren Waffen zusammen, die Menschheit (vielfach) auslöschen könnte.

⁷⁶ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 253.

⁷⁷ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 157.

Durch die schlichte Gegebenheit dieser Möglichkeit ergibt sich für Hans Ebeling eine völlig neue Sichtweise auf die widerständige Theorie und Praxis.

In der Weltgemeinschaft sind dem Widerstand (bzw. dem Recht darauf) mit der atomaren Bedrohung neue und enge Grenzen gesetzt. Gegen den „Atomstaat“ sich aufzulehnen ist sinnlos, da der Kampf aufgrund der Herrschaftsform („Wissen und Können“) nicht zu gewinnen ist. Die Bedingungen sind unabänderlich, daher ist auch die Analyse der etwaigen Legitimationsbasis eines solchen Widerstandes hinfällig:

Wie aber, wenn unter gegenwärtigen Bedingungen die Tyranis des ‚Atomstaates‘ als die Tyranis eines Wissens und Könnens ohnehin nicht nur faktisch nicht, sondern prinzipiell nicht abschaffbar wäre, da unabhängig von welcher Person und Parteidynastie auch immer? Dann erwiese sich bereits die Analyse der Bedingungen politisch legitimen Widerstands als Analyse von Bedingungen, die nicht mehr durch welche Art von Widerstand auch immer revidierbar sind. Selbst über die Frage der Legitimität wäre dann womöglich nicht mehr zu debattieren, da aller maßstäbliche, weil an der fragmentierten Weltpolis orientierte politische Widerstand gegen den Selbstmißbrauch durch Selbstvernichtung der Gattung als schon vor der Tat bedeutungslos in sich zusammenbräche.⁷⁸

Diese Interpretation liefert eine Begründung, warum verschiedenste Bewegungen, die den Kampf gegen die Atomkraft als Waffe aufzunehmen versuchen, scheitern und in der öffentlichen Wahrnehmung als sinnlos empfunden werden müssen, bezeichnet dabei aber keine Absage an die Sinnhaftigkeit des Sich-zur-Wehr-Setzens, die die Widerständigkeit obsolet machen würde. Ich werde auf diesen Punkt im Abschnitt 10, der sich mit der Wechselwirkung zwischen philosophischer und politischer Widerständigkeit auseinandersetzt, zurückkommen und dabei insbesondere im Abschnitt 10.1.1 diese Frage der Legitimation noch einmal aufwerfen. Es soll allerdings hier schon darauf hingewiesen werden, dass die Position Ebelings auf den ersten Blick tatsächlich eine gewisse Nähe zum Heidegger’schen Eingeständnis des Ohnehin-schon-geschehen-Seins und der damit verbundenen gleichwertigen Schrecklichkeit der möglichen oder tatsächlich geschehenen Ereignisse aufweist. Wenn Heidegger schreibt,

Der Mensch starrt auf das, was mit der Explosion der Atombombe kommen könnte. Der Mensch sieht nicht, was lang schon angekommen *ist* und zwar geschehen *ist* als das, was die Atombombe und deren Explosion nur noch als seinen letzten Auswurf aus sich hinauswirft, um von der einen Wasserstoffbombe zu schweigen, deren Initialzündung, in der weitesten Möglichkeit gedacht, genügen könnte, um alles Leben auf der Erde auszulöschen. Worauf wartet diese ratlose Angst noch, wenn das Entsetzliche schon geschehen *ist*?⁷⁹,

⁷⁸ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 246-147.

⁷⁹ Heidegger, Martin: Einblicke in das was ist. Bremer Vorträge 1949. In: Heidegger, Martin: Gesamtausgabe. III. Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge. Vorträge 1949 und 1957. Herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann 1994. Hier S. 4.

so ist dies aber nicht die Position, die hier eingenommen wird, mit der alles zum Schrecklichen gemacht wird, ohne Ausweg. Es geht hier ganz im Gegenteil um das Erkennen des Schrecklich(st)en unter Miteinbezug der Vermeidungsoption, die die Vernunft ist, denn wenn Heidegger schreibt, die technische Landwirtschaft sei wesentlich dasselbe wie die technische Vernichtung in den Gaskammern⁸⁰, so lässt er hier einen Zugang durchblicken, der durch die Gleichsetzung und Allverortung des Schlechten⁸¹ die Möglichkeit der Erkenntnis dieses Schlechten gerade blockiert, die in dieser Auseinandersetzung stark gemacht wird – ganz abgesehen von der verstörend indifferenten Brutalität, die diesem Ausspruch Heideggers anhaftet. Allerdings stellen die Gegebenheiten der Vernichtungsmöglichkeiten die widerständige Praxis tatsächlich vor große Probleme, die wie erwähnt, weiter unten wieder aufgegriffen werden.

Durch die nukleare Möglichkeit des „Holozids“ ist also die geschichtliche Trennung vor und nach dieser Möglichkeit nicht mehr einholbar. Als eines der drei Kriterien Robert Spaemanns, die die Überprüfung der Legitimation des Sich-gegen-die-öffentliche-Gewalt-zur-Wehr-Setzens erlauben, erläutert Ebeling die Verletzung des dritten Grundsatzes, der besagt, dass alle Fälle der Unterscheidung abänderlich sein müssen.⁸² Die ganze Systematik der Widerständigkeit ändert sich, weil der nukleare Rahmen keinen Raum mehr öffnet für gelingenden Widerstand. Es sind Grenzen überschritten, die unrevidierbar sind und damit beträchtlichen Einfluss auf Theorie und Praxis menschlicher Widerständigkeit haben. Letztlich lässt sich auf einer anderen, politisch höheren Ebene anhand dieses Problems allerdings wieder der Vorschlag der gemeinsamen Orientierung am größten Übel festmachen:

Die Abschreckung ist nicht bloß ein aus Klugheit wegen des Gleichgewichts der Kräfte aufgeschobener Zweikampf. Man muss eine gemeinsame Gefahr erkannt haben, die die Gegner von der Sinnlosigkeit einer Eskalation überzeugt. Die Kämpfer würden beide zugrunde gehen, wenn es zum Äußersten kommt.⁸³

Bislang zumindest scheint diese Einsicht in die „Sinnlosigkeit der Eskalation“ den Vorrang gegenüber der endgültigen Vernichtung gehabt zu haben.

⁸⁰ „Inzwischen ist jedoch auch die Feldbestellung in das gleiche Be-stellen übergegangen, das die Luft auf Stickstoff, den Boden auf Kohle und Erze stellt, das Erz auf Uran, das Uran auf Atomenergie, diese auf bestellbare Zerstörung. Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.“ Heidegger: Einblicke in das was ist, S. 27.

⁸¹ Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 165.

⁸² Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 247-248.

⁸³ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 182.

6.2. Widerstand und die Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts

Anders als bei den Bedingungen der Widerständigkeit unter Berücksichtigung der allgegenwärtigen Perspektive der atomaren Katastrophe stellt sich die Widerständigkeit hinsichtlich der Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts dar. Diese sind freilich ebenfalls unwiderruflich, sie motivieren Widerständigkeit allerdings aus dem Blick in die andere Richtung: Wird im einen Fall das Schrecklichste in der Zukunft verortet, liegt das Schrecklichste im anderen bereits hinter uns und erweist sich als Mahnmal der Vergangenheit über das Unsägliche des Menschseins.

Auslöser und Beschwichtiger der Krisen, Gift und Heilmittel, Subjekt und Objekt der Geschichte ist der Mensch selbst und kann es nur alleine sein. Alle ihm äußerlichen Dinge, die eine Bedrohung für die menschliche Fortexistenz sein könnten, sind, wie es sich augenblicklich darstellt, in irgendeiner Weise kurierbar, können sich regenerieren, sind nicht endgültig verloren. „Theoretisch kann man die Rettung der Natur vorausplanen – durch Senkung des CO₂-Gehalts oder indem man nur Bohnen isst, folgt man dem Rat asketischer Nonprofitaktivisten. Es ist hingegen unendlich viel schwieriger, die Geschichte zu retten.“⁸⁴ Abgesehen vom hämischen Seitenhieb gegen den „asketischen Nonprofitaktivisten“ und davon, dass hier eines der größten Probleme der Menschheit – auf einigermaßen plumpe Weise – lächerlich gemacht wird, ist das Argument der Schwierigkeit der Geschichtsrettung plausibel, wobei dieses „unendlich viel schwieriger“ meines Erachtens aus zwei Gründen eigentlich eine Unmöglichkeit bezeichnet. Erstens ist das, was geschehen ist, durch nichts mehr zu retten, selbst wenn die Menschheit in einer Art ewigen Erkenntnis von nun an in gottähnlicher Manier in weiser Selbstgenügsamkeit zur vollendeten Güte käme: Es bleibt geschehen. Zweitens kann „Geschichte“ als Ganzes allein schon deswegen nicht rettbar sein, weil der Abschluss fehlt. Das Ende der Menschheit wäre ein solcher Abschluss, aber mit diesem Ende der Menschheit endet auch die Geschichte – mag die Welt und andere Wesen fortbestehen, die (menschliche) Geschichte betrifft den Menschen allein, der nicht abschließen kann, was mit dem Tod des letzten seiner Art enden muss. Ich lasse hier die Möglichkeit einer Vollendung der Geschichte in einer jenseitigen Welt außer Acht und erlaube mir, mich ausschließlich auf die hier und jetzt zur Verfügung stehende Welt und den hier und jetzt existierenden Menschen zu beziehen.

⁸⁴ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 71.

Die Natur ist also gewissermaßen heilbar, zumindest besteht sie unabhängig von uns. Die Krisen der Geschichte, bzw. überhaupt ihr Ende hingegen müssen wir einzig und allein mit uns selbst behandeln.⁸⁵ Das Jahr 1914 und die Folgen bringen den Verlust der tiefen Erfüllung, die das von Kant mit dem bestirnten Himmel in einem Atemzug der Ehrfurcht genannte moralische Gesetz bieten konnte mit sich und lösen deren überzeugende Kraft. Der Existentialismus vertreibt diese alten Überzeugungen der großartigen Vernunft und ähnlicher idealistischer Vorstellungen⁸⁶:

Die Ära des verpflichtenden *happy end* war zu Ende. [...] Der Existentialismus widerspricht dem Idealismus, indem er die akademische oder religiöse Magie ablehnt, die das Schlechte zum Guten wendet. Die Philosophie, so wie sie Sokrates erfunden und ausgeübt hat, hat sich der Herausforderung der totalen Panik gestellt, [...], in der Sitten und Gewohnheiten aufgegeben, Regeln mit Füßen getreten werden und die Hierarchien zusammenbrechen.⁸⁷

Das ist die große Stärke der sokratischen Philosophie: das Sich-Stellen ohne vorauseilende Resignation, den Tatsachen zum Trotz.

Weil die Verbrechen des zwanzigsten Jahrhunderts unser Fassungsvermögen übersteigen, müssen sie gewissermaßen von einer höheren, das heißt grausameren, überwältigenden, radikal unmenschlichen Gewalt kommen – eine willkommene Ausrede: „So einfach ist es, sich die Hände zu waschen!“, wettet Glucksmann gegen den Vorwand der Möglichkeiten der Tötungsindustrie, der das tatsächliche Problem nur kaschiert: „Industrie und Bürokratie können dem Massenmord zu Diensten sein. Sie befehlen ihn aber nicht.“⁸⁸

Die Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts sind also unendlich belastend, was bedeutet, nicht mehr abzuwerfen und loszuwerden bis in alle Ewigkeit. Eine Ethik als das Widerständige lässt sich davon allerdings nicht ihren Geltungsanspruch streitig machen. Vielmehr nimmt sie die absolute Katastrophe zum Ausgangspunkt der Vermeidung. Die Krise ist der Bezugspunkt dieser Ethik. Genauso wenig wie sie sich auf das höchste Gut ausrichtet, wirft sie das Handtuch im Angesicht des unsäglich Schlechten. Die Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts bekräftigen eine Infragestellung der Moral vom Übel her anstatt vom Guten.

Diese Bedingungen der Bestimmtheit bei gleichzeitigem Appell zum Widerstand den Umständen zum Trotz sollen im folgenden Abschnitt in einer Analyse der Frage nach der Freiheit im Widerstand auf eine andere Ebene verlagert werden und sich auf die Auseinandersetzung mit dem anderen beziehen.

⁸⁵ Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 72.

⁸⁶ Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 75.

⁸⁷ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 76.

⁸⁸ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 166.

7. Widerständigkeit als Freiheitsbewegung? Autonomie und Heteronomie

Hinsichtlich der widersprüchlichen Situation, Widerstand zu leisten in einem Gefüge, das aus seiner Logik heraus keinen solchen zulassen kann, stellt sich unweigerlich die Frage der Freiheit im Widerstand. Es handelt sich hierbei um die Begründung von Selbst- und Fremdbestimmung, darum, woher die Ethik als das Widerständige ihre Forderungen beziehen kann und inwiefern bzw. ob überhaupt das Subjekt diese Forderungen wiederum in eine autonome Haltung der Freiheit überführen kann und soll.

Es geht hier also um eine nicht wenig paradoxe Struktur des Wechselverhältnisses von Freiheit, Anspruch des anderen, Forderung und Verantwortung. Während auf der einen Seite ohne das Bewusstsein der Freiheit Verantwortung überhaupt nicht denkbar scheint⁸⁹, wendet sich etwa Simon Critchley mit Emmanuel Lévinas gegen das Primat der Autonomie in der westlichen Philosophie.⁹⁰ Ein zentraler Begriff ist dabei jener der *Anarchie*, wobei *anarchisch* sich eben zuvorderst gegen die Selbstgesetzgebung stellt und nicht etwa nach dem alltagssprachlichen Gebrauch auf einen Gesellschaftszustand allgemeinen Chaos abzielt. „Man könnte sagen, ethische Anarchie ist die Erfahrung der vielfältigen Singularitäten bei der Begegnung mit anderen, die die Erfahrung von Sozialität bestimmt.“⁹¹ Die Erfahrung von Sozialität, die Begegnung mit dem anderen ist getragen von und bedingt durch die Forderungen und Ansprüche, die dieser andere an das Selbst stellt. Das heißt, es geht um einen „Anarchismus unendlicher Verantwortung, weniger um den unbegrenzter Freiheit“⁹². Wie also kann eine Ethik in ihrer Auseinandersetzung mit der Moral, die ja auf die (impliziten) Ansprüche des anderen Menschen antworten muss, gleichzeitig von der Freiheit *und* dieser Nötigung zur Verantwortung durch den anderen bestimmt sein?

Auch in ganz profanen Belangen lässt sich die Widersprüchlichkeit dieser Thematik beobachten. So etwa anhand des Befehls „Wehre dich!“ einer Autorität. Diese in sich antagonistische Forderung muss letztlich unerfüllt bleiben: Entweder der Befehl wird erfüllt, dann wird, indem Widerstand geleistet wird, nur eben wieder kein Widerstand geleistet, weil ja der Befehl zum Widerstand ergangen ist und in der Befolgung eines Befehls kein widerständiges Verhalten begründet sein kann. Wehrt sich die hierarchisch tiefgestellte Person nicht, so mag sie sich zwar diesem einen Befehl widersetzen, folgt aber nach

⁸⁹ Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 89.

⁹⁰ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 110.

⁹¹ Critchley: Unendlich fordernd, S. 147.

⁹² Critchley: Unendlich fordernd, S. 111.

herkömmlichem Muster dafür weiterhin den anderen Bestimmungen, was ebenfalls kaum als widerständiges Verhalten durchgehen kann. „Sich einem paradoxen Befehl beugen heißt, verrückt werden.“ Der Ausgang aus dem Dilemma kann letztlich nur sein, sich direkt gegen die Obrigkeit zu wenden, von der der Befehl ausgeht, und nicht allein gegen ihre Vorschriften.⁹³

Aber auch die sakrale Fassung der Freiheit scheint einigermaßen widersprüchlich, sehr deutlich etwa in den Worten Petrus': „Handelt als Freie, aber nicht als solche, die die Freiheit als Deckmantel für das Böse nehmen, sondern wie Knechte Gottes.“⁹⁴ Den Sklaven unter der Herrschaft Gottes ist also aus Sicht der Bibel Freiheit möglich, was impliziert, dass die Freiheit lediglich eine verlagerte Fremdbestimmtheit bezeichnet, da nur diejenige als frei gelten kann, die durch ihren Dienst am Gott diese Freiheit bestätigt und gleichzeitig einem engen Korsett der göttlichen Tyrannis unterstellt. Freiheit also, vollzogen im Rahmen radikaler Unfreiheit, Eigenverantwortung (denn insofern ist der Mensch frei, als er fehlen kann) unter dem Zepter göttlicher Fremdbestimmung.

Um diese Ausführungen wieder auf das Problem der Freiheit innerhalb einer Ethik zurückzubinden, die sich nach den Forderungen des anderen richtet, stellt sich die Frage, ob nicht gerade im Anspruch des anderen, das heißt in der Heteronomie, die Freiheit des Subjekts, also die Autonomie begründet liegt. Das Problem lässt sich an dieser Stelle freilich nicht einfach auflösen, allerdings ermöglicht es einen weiteren dialektischen Zugang zum hier verhandelten Thema. Es führt wohl zu weit, den Versuch zu unternehmen, hier die Dimension der Verantwortung, die dem Selbst bei Lévinas aus dem Antlitz des anderen erwächst, auch nur aufzutun⁹⁵, allerdings ist der Fokus, den er setzt, auch für eine Ethik als das Widerständige höchst brisant. Widerstand ist auf den ersten Blick untrennbar mit der Durchsetzung der Autonomie gegen eine (dysfunktionale) Heteronomie verbunden. Hier zeigt sich jedoch, dass diese Annahme keine Selbstverständlichkeit ist. Allerdings ist der Zugang, der hier verfolgt wird dadurch nicht gefährdet. Die Trägerin der Forderung mag je nach Perspektive variieren (sich im Selbst oder im anderen manifestieren), ihre Adressatin ist aber immer dieselbe, denn sie ist stets an das Selbst gerichtet.

⁹³ Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 114.

⁹⁴ 1. Petrus 2, 16. In: Die Bibel. Katholische Einheitsübersetzung 1980 online. Onlinezugriff am 10.06.2018 unter <http://www.bibelwerk.de/Bibel.12790.html/Einheitsuebersetzung+online.12798.html>.

⁹⁵ Vgl. Gelhard, Andreas: Levinas. Leipzig: Reclam 2005. Hier etwa S. 55-58.

Einen Ausweg aus dieser Zerrissenheit versucht Gernot Böhme mit dem Anspruch der *Souveränität*: „Das Ideal des autonomen Menschen wird durch das Ideal des souveränen Menschen abgelöst.“⁹⁶ Ihm geht es dabei allerdings nicht allein, wie hier ausgeführt wurde, darum, aufgrund der Ansprüche, die der andere stellt, die Freiheit des von der Ethik betroffenen Subjekts in bestimmten Punkten zurückzunehmen, sondern auch darum zu betonen, dass die vorherrschenden Strukturen von Moral – oder, wie Böhme es nennt, *Üblichkeit*⁹⁷ – bereits eine so dichte Beschreibung dessen liefern, was gut ist, dass dem einzelnen Menschen keine Bewegungsfreiheit mehr gewährt wird:

Man hat den Eindruck, dass hier [in der traditionellen, wie der aktuellen angewandten Ethik] durch die Logik moralischer Argumentation gerade die Freiheit des souverän-moralischen Subjektes ausgeschlossen werden soll. Entsprechend auf der Ebene der *Üblichkeiten*, d.h. also der ethischen Regelungen, die informell bestimmen, was sich gehört und was zu erwarten ist.⁹⁸

Dabei wird der Fokus vom einzelnen Gegenüber - dessen Anspruch sich das Selbst aufgrund der Verantwortung, in die es vom anderen immer schon genommen ist, der es stets in Frage stellt, nicht entziehen kann⁹⁹ - auf eine gesellschaftliche Struktur gelenkt, deren Konvention implizit die Erwartungshaltung bildet, der sich das Selbst ebenfalls nicht entziehen kann und die es deshalb unfrei macht. Diese Struktur ist allerdings in Form und Charakter auch innerlich gegeben und bildet einen weiteren Aspekt der Frage nach der Freiheit:

Die Freiheit des souveränen Menschen, die ihm ethisches Verhalten ermöglicht, impliziert noch nicht, dass er einen Charakter und Tugenden ausgebildet hat. Es handelt sich dabei um eingeübte und habituell gewordene ethische Kompetenzen, durch die sein Verhalten - ähnlich wie die *Üblichkeiten* – von Begründungen unabhängig ist und von seiner jeweiligen Gestimmtheit und Rezeptivität gegenüber der Lage unabhängig wird. Zwar kann das Bestehen auf Tugenden und das Handeln aus Charakter zu Stereotypen führen, also nicht die *Souveränität* zeigen, die ethisches Verhalten eigentlich braucht, aber der Alltag verlangt eben solche Stereotypen, um zu funktionieren, und die Beteiligten müssen ihren Partnern mit gewissen Erwartungen gegenüberreten können. Und zu guten Werken sollte ethisches Verhalten allerdings führen und sich in guten Taten zeigen. Man darf aber nicht vergessen, dass das, was hier *gut* ist, konventionell ist, sodass das ethische Verhalten den Erwartungen der anderen entsprechen muss. Der souveräne Mensch wird sich allerdings vorbehalten, diese Erwartungen gelegentlich zu durchkreuzen. Schließlich bedarf es allerdings moralischer Prinzipien, weil unsere Lebensbezüge und das heißt auch die Beziehungen zu anderen Menschen weitgehend

⁹⁶ Böhme, Gernot: *Gut Mensch sein. Anthropologie als Proto-Ethik*. Zug: Die Graue Edition 2016. Hier S. 65.

⁹⁷ Ich nehme es mir an dieser Stelle heraus, Böhmens der hier vorgeschlagenen Begrifflichkeit diametral entgegengesetzte Bezeichnungen zu übertragen, da es für das Argument an sich keinen Unterschied macht und die Abgrenzungsentscheidung zwischen Ethik und Moral, wie in Abschnitt 2.3 angedeutet, einigermaßen offen zu sein scheint. Für Böhme stellt sich das Verhältnis – im Wort, nicht in der Sache – genau umgekehrt dar, als hier vorgeschlagen. Seine vorgebrachten Argumente hinsichtlich der *Souveränität* des Subjekts stehen aber dennoch in engem Zusammenhang zur hier diskutierten Position, wenn auch die Bezeichnungen Ethik und Moral vertauscht erscheinen. Dies gilt es auch auf den Seiten 60-64 dieser Arbeit zu berücksichtigen.

⁹⁸ Böhme: *Gut Mensch sein*, S. 298-299.

⁹⁹ Vgl. z. B.: Gelhard: *Levinas*, etwa S. 98-102.

abstrakt geworden sind und sich deshalb moralisches Verhalten vielfach nicht *natürlich* aus dem entwickeln kann was ein Mensch eingeübt hat, um gut Mensch zu sein.¹⁰⁰

Dieses Zitat wird aus zwei Gründen einigermaßen ausführlich wiedergegeben. Zum einen erinnert es daran, dass die Forderungen der Moral, auf die sich eine Ethik als das Widerständige ja stets beziehen muss, viel klarer und deutlicher zu Tage treten, als der unartikulierte Anspruch des einzelnen Menschen, der das Selbst durch sein bloßes Mensch-Sein in die Verantwortung nimmt. Zum anderen ist es interessant, festzustellen, dass in der ethischen Diskussion bzw. auch und vor allem in der ethischen Haltung des Subjekts davon ausgegangen werden muss, dass eine gewisse Rahmenhaltung gegeben ist, der dieses Subjekt in den allermeisten Fällen unaufgefordert entspricht, weshalb ein Akt der Freiheit in diesem Sinne gar nicht gefragt ist. Freilich behält sich das widerständige Subjekt vor, diesen seinen Widerstand jederzeit zu aktivieren. Wir verfolgen mit Böhme also eine Art Sittlichkeit des Alltags unter Vorbehalt der Ausübung der Freiheit.

Ob die Beziehungen zu anderen Menschen tatsächlich „abstrakt geworden sind [Hervorhebung NK]“ oder sich nicht vielmehr auf der Ebene der ethischen Auseinandersetzung immer schon einigermaßen abstrakt erweisen, darf vorläufig dahingestellt bleiben, ebenso wie die Frage, ob sich moralisches Verhalten zu einer anderen Zeit tatsächlich, anders als heute, „*natürlich*“ aus der Einübung in das gelingende Mensch-Sein entwickeln konnte, oder ob der Weg nicht gerade der umgekehrte ist.

In welchem Ausmaß und unter welchen Bestimmungen man nun die Freiheit als in der Ethik wirkend erachtet, sie ist dabei stets neutral, kann sich zum Guten wie zum Bösen entwickeln. Gleichzeitig ist sie auch absolut aktuell, nicht als Idealvorstellung der Zukunft oder Vergangenheit zu denken, sondern findet im Hier und Jetzt Bedeutung und Anwendung. Die Freiheit beinhaltet stets die Möglichkeit der Auslöschung.¹⁰¹

Sowohl in der philosophischen, als auch in der theologischen Perspektive scheint allerdings die Freiheit stets einer gewissen Zwangssituation zu entspringen: „Der Zwang von *Vernunft und Widerstand* ist dann freilich nur das Eingangstor zu dem uns verschlossenen Reich der Freiheit.“¹⁰² Ein weiteres „verschlossenes Reich“ dürfte jenes der Wahrheit sein. Ein Versuch der Annäherung wird allerdings im nächsten Kapitel unternommen, in dem das Verhältnis zwischen Wahrheit und Widerständigkeit beleuchtet wird.

¹⁰⁰ Böhme: Protoethik, S. 300-301.

¹⁰¹ Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 90.

¹⁰² Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 256.

8. Widerständigkeit als Wahrheit

Dieser Abschnitt kann freilich keine epistemologische Abhandlung über den Wahrheitsbegriff in der Ethik liefern. Allerdings gibt es auch in diesem Punkt eine gewisse Übereinstimmung der hier bemühten Denker darin, dass sich dieser Wahrheitsbegriff der Ethik, verstanden als das Widerständige, ebenfalls lediglich *ex negativo* formieren muss und damit nicht auf das Wahre und Richtige, sehr wohl aber auf das Falsche verweisen kann. Es ist zu vermuten, dass der Wahrheitsbegriff allenfalls kein skeptizistischer sein kann. Ich werde darauf in den folgenden Kapiteln noch weiter eingehen, insbesondere auch bei der Auseinandersetzung mit Michael Walzer.

Es ist für die Stoßrichtung dieser Arbeit mit Critchley nicht davon auszugehen, „dass der Begriff der Wahrheit für die Ethik besonders nutzbringend oder plausibel ist, es sei denn, man ist eine Art moralischer Realist“¹⁰³. Ziel ist es vielmehr zu verstehen, „wie sich ein Ich an das bindet, was es als sein Gutes festlegt“¹⁰⁴ und das heißt, dieser individuellen Wahrheit auf die Spur zu kommen, die eine Ethik in Auseinandersetzung mit der Moral, also nicht etwa im luftleeren Raum, entwickelt. Dies bedeutet keinesfalls die Annahme einer immer nur für das einzelne Subjekt gültigen Wahrheit, es bedeutet lediglich, dass dieses Subjekt einen direkten Zugang zu dieser (womöglich tatsächlich) universellen Wahrheit bekommt, dahingehend, dass es Teile davon (auch) als die persönliche Wahrheit betrachtet, die es affiziert und bestimmt. Die Wahrheit in einem ethischen Sinn kann also niemals frei vom Bezug zum Subjekt gedacht werden, sondern kann erst durch diesen Bezug tatsächlich ethischen Wahrheitswert besitzen. Es geht also nicht um Wahrheit an sich als eine abstrakte metaphysische Gegebenheit, es geht vielmehr um *Wahrhaftigkeit*, die der Mensch sowohl als bewusstes Vernunft- wie auch als Existenzsubjekt als seine Kraft erkennen muss, „weil das Potential des Existenzsubjekts, die *Wahrhaftigkeit*, ‚Eingangsbedingung‘ ebenso der Vernunft des Sprachsubjekts wie des Widerstandes des bewußten Subjektes ist.“¹⁰⁵ Ethik als das Widerständige ist die Verwirklichung des Für-wahr-Gehaltenen ohne Absolutheitsanspruch, immer in Bezug gesetzt zu Individuum und Gattung, immer unter den Prämissen der Verallgemeinerbarkeit, von der noch zu sprechen sein wird (vgl. Kapitel 8.2). Die Wahrhaftigkeit der Einzelnen widerstrebt der (ungeprüften, aber) absolut gesetzten moralischen Wahrheit um die ethischen Ansprüche gegen sie durchsetzen zu können. Das sokratische Nichtwissen ist damit also keinesfalls gefährdet,

¹⁰³ Critchley: Unendlich fordernd, S. 60-61.

¹⁰⁴ Critchley: Unendlich fordernd, S. 50.

¹⁰⁵ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 92.

ganz im Gegenteil, es begegnet uns hier wieder als unabschließbare Überprüfung eigenen und fremden Wissens, das für Wahrheit gehalten wird.

Diese Krise der Wahrheit setzt sich seit Sokrates fort und muss sich fortsetzen, um eine Ethik als das Widerständige zu gewährleisten. Eine Krise der Wahrheit bedeutet aber nicht unbedingt auch eine Krise der Falschheit: Wenn und weil wir nicht wissen, was richtig ist, müssen wir uns daran orientieren, was falsch ist. „Der antitotalitäre Denker prüfte die Möglichkeit, in der zeitgenössischen Krise einen Wahrheitswillen zu erwecken, der der Philosophie seit dem antiken Griechenland eigen ist.“¹⁰⁶ Aber dieser Wahrheitswille muss sich in erster Linie daran orientieren, was abgelehnt wird. Die Dissidenten des sowjetischen Regimes vollzogen ihren Schulterschluss im Kampf gegen die Lüge und nicht für die Wahrheit. Ich werde darauf zurückkommen (vgl. Kapitel 14.1 und 15.5).

Um die Frage zu beantworten, wie sich Wahrheit im ethischen Prozess bilden kann, muss also darauf hingewiesen werden, dass sie es nur in Auseinandersetzung mit dem Falschen kann. „Das Erkennen des Wahren ist nicht unentbehrlich. Es genügt, das Falsche zu erkennen, um den sokratischen Antinihilisten zu beschäftigen.“¹⁰⁷ Damit zeichnet sich die Wahrheit der Widerständigkeit als unabschließbarer Prozess gegen den Nihilismus (vgl. Kapitel 9) aus, ohne dabei – mit Sokrates – von absoluten Wahrheiten ausgehen zu müssen:

Anders gesagt, der Ironiker muss nicht unmittelbar ‚positive Vernunft‘, Weisheit voraussetzen. Er stützt sich in seiner Distanzierung bloß auf die unwiderlegliche Existenz der negativen Erfahrungen von Irrtum und Herumirren. Die Katze, die sich verbrannt hat, vermeidet heißes und kaltes Wasser.¹⁰⁸

8.1. Dissens versus Konsens. Die Habermas'sche Diskursethik

Mit diesem prozesshaften Wahrheitscharakter in Bezug auf ein davon affiziertes Subjekt ließe sich freilich auch eine Wahrheit des Konsenses verteidigen. Da die Auffassungen einer Ethik der Widerständigkeit in der Literatur, auf die in dieser Arbeit Bezug genommen wird, in nicht zu vernachlässigenden Teilen aus einer Kritik der Habermas'schen Diskursethik schöpfen, werden an dieser Stelle einige Thesen dazu erörtert, die den Zugang zur Moral über eine Situation des Dissens suchen, anstatt unter den Bedingungen des idealen Diskurses einen

¹⁰⁶ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 93.

¹⁰⁷ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 173-174.

¹⁰⁸ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 195.

Konsens zu finden. Wobei ich hier schon vorwegnehmen möchte, dass der Dissens lediglich der Freilegung eines grundlegenden Konsens dient.

Ich werde weiter unten (Kapitel 14.1) mit Michael Walzer darauf hinweisen, dass die Voraussetzungen der Diskursethik bereits einigermaßen weitgefasst sind und sie sich damit nur den Anschein einer sehr offenen diskursiven Situation gibt. Dies impliziert verschiedene Probleme, die hier noch nicht zur Gänze ausgeführt werden, ich möchte allerdings gewissermaßen schon einige Vorbemerkungen machen, die den Weg bereiten sollen zur nicht ganz einfachen Annahme der philosophisch notwendigen Haltung des Dissens bei gleichzeitiger Überzeugung hinsichtlich einer Art moralischen Grundkonsenses.

Mit Hans Ebeling ist zunächst klarzustellen, dass die Ethik der Diskursivität keinesfalls entsagen kann, dass aber diese Diskursivität letztlich nicht geeignet ist, die Kraft der Widerständigkeit des Subjekts vollends zu fassen:

Was aber heißt dies anderes als die Anerkennung eines bewußten Seins und seines Widerstandes, dessen Potential freilich expliziter Klarstellung im Rahmen ethischer Diskurse bedarf, das aber an ihm selbst nicht substituierbar ist durch die Vernunft des Sprachsubjekts?¹⁰⁹

Es wird darauf hingewiesen, dass die Situation des Argumentierens unhintergebar jene der Allgemeinheit ist¹¹⁰, dass dabei allerdings „die Grundwiderständigkeit gegen die Mißachtung vernünftig Sterblicher als erste Inhaltsbestimmung der Vernunfttätigkeit selbst aller weiteren Vernunfttätigkeit vorgeordnet wird.“ Dadurch ist der „Grundkonsens diskursiver Verständigung formuliert“¹¹¹, noch bevor die weiteren Regeln des Diskurses ausgemacht sind. Damit stellt Ebeling eine Bedingung auf, die nicht unbedingt jenen liberalen demokratischen Voraussetzungen der Intention Habermas' entspricht, bzw. den Raum weit offener lässt, in eine Richtung allerdings einschränkt: Die Auslegung des Universalisierungsgrundsatzes unter der Perspektive der Sterblichkeit ist gekoppelt mit dem diskursethischen Anspruch unter derselben Perspektive auch auf die Auslöschung der menschlichen Gattung hin möglich, die „aus Gründen der Lästigkeit des Existierens“¹¹² angestrebt werden kann und dabei „nicht a priori als ‚unvernünftig‘ zu deklassieren“¹¹³ wäre. Dies widerstrebt freilich den Prämissen Ebelings und

¹⁰⁹ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 91.

¹¹⁰ Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 148-149.

¹¹¹ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 183-184.

¹¹² Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 181.

¹¹³ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 182.

jenen dieser Arbeit, weshalb dieses Ergebnis unter der Bedingung der Widerständigkeit gegen die Sterblichkeit vermieden wird.

Wie bereits beschrieben, ist der Vorrang des Dissens ganz wesentlich, um eine Ethik als das Widerständige behaupten zu können, ebenso wie es auch nötig ist, das Primat von Freiheit und Autonomie in Frage zu stellen, welches der Diskursethik zugrunde liegt. Sie präsentiert sich unter der Vorgabe des Ziels der Demokratisierung, während doch „Demokratisierung eine Praxis des Dissens [ist], die sich gegen den auf Konsens gerichteten Horizont des Staates wendet.“¹¹⁴ Nun muss natürlich gesagt werden, dass der Konsens des Staates nicht jener des von Habermas angedachten Diskurses ist. Er kommt ihm dabei aber zumindest in liberalen, demokratischen, westlichen Gesellschaften viel näher, als dies zugestanden wird. Aber selbst wenn dies nicht so wäre, so ist eine Ethik als das Widerständige immer gegen den „auf Konsens gerichteten Horizont des Staates“ gerichtet, weil der Horizont des ethisch affizierten Subjekts ein ganz anderer sein muss. Der nicht tyrannisch geführte Staat ändert die (expliziten) Moralvorschriften nicht aus einer Laune heraus, sondern aufgrund der widerständigen Kraft seiner Bürgerinnen.

In der Distanz zum Staat besteht also für Critchley nicht nur der Widerstand, sondern überhaupt die Politik, was auf eine synonyme Verwendung der beiden Begriffe hinausläuft:

Politik ist Praxis innerhalb einer Situation und die politische Arbeit besteht in der Herausbildung neuer politischer Subjektivitäten, neuer politischer Vereinigungen an spezifischen Orten, eines neuen Habitus des Dissens, der auf gesundem Menschenverstand und dem *Konsens der Dissidenten* gründet. [Hervorhebung NK]¹¹⁵

Dies ist zwar ein Vorgriff auf das Kapitel 10, in welchem der Übergang vom philosophischen zum politischen Widerstand beschrieben wird, er dient an dieser Stelle aber der Veranschaulichung des abermals dialektischen Verhältnisses von Konsens und Dissens in einer Ethik als das Widerständige.

Aus dem Lager der Widerständigkeit kommt aber auch scharfe Kritik am Idealismus solcher Positionen, die sich an einer wohlgeordneten Grundsituation orientieren: „Die Liebe ist eine unüberwindliche Herausforderung. Es führt nicht weiter, am Beginn von Vergesellschaftung, von zivilen Umgangsformen und Bürgerlichkeit bereits ein allgemeines Wohlwollen, das alle Herzen mit einer einzigen Stimmungslage anspricht, anzunehmen.“¹¹⁶ Darüber hinaus ist der

¹¹⁴ Critchley: Unendlich fordernd, S. 142.

¹¹⁵ Critchley: Unendlich fordernd, S. 134.

¹¹⁶ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 152.

implizite Absolutheitsanspruch, der mit Walzer noch genauer erläutert wird, ein Problem: „Wenn [nämlich] ein mit dem Sigel der Deutungshoheit versehener Diskurs existiert, verschließt die Philosophie die Tür“¹¹⁷ und diesen Anspruch kann man dem idealen Diskurs ja durchaus unterstellen.

8.2. Widerständigkeit als Verallgemeinerung

Gleichwohl die Widerständigkeit nicht auf Konsens, sondern Dissens zu fußen scheint, gibt es gewisse Bestrebungen der Verallgemeinerung, insbesondere jener der Vernunft nämlich. In den theoretischen Diskursen ist diese Allgemeinheit der Vernunft gegeben, andererseits existiert „[d]ie Notwendigkeit, in *praktischer* Absicht eine Vernunft der Verallgemeinerung ausdrücklich zu entwickeln und das so Konstruierte in einem Universalisierungsgrundsatz zu rekonstruieren“¹¹⁸. Wie sich diese Vernunft der Verallgemeinerung aus der Widerständigkeit heraus in einer normativen Moralbetrachtung entfalten, oder vielmehr zusammenfallen kann, wird in den letzten beiden Teilen dieser Arbeit untersucht. Wichtig ist dabei zu betonen, dass hier etwas konstruiert wird, also nicht davon ausgegangen werden kann, dass die Tatsachen der praktischen Vernunft einfach gegeben sind und dass sie außerdem im Sinne der ethischen Anwendung tatsächlich *rekonstruiert*, das heißt im Feld der Praxis eingesetzt werden müssen, um auf die Moral wirken zu können.

Die Universalisierbarkeit ist ein wesentlicher Bestandteil der auf die Moral und das heißt auf die Gemeinschaft angewandten Wahrhaftigkeit, denn „ein Ereignis rechtfertigt sich, wenn und nur wenn es universalisierbar ist, das heißt, wenn es im Prinzip an alle gerichtet ist.“¹¹⁹ Dieses Prinzip der Rechtfertigung durch ein Gerichtetsein an alle Menschen begegnet uns in der Auseinandersetzung mit Walzers moralischem Minimalismus, die ein Beispiel für die sich aus dem Widerstand, aus der Krise formierende Universalisierbarkeit bestimmter Prinzipien darstellt. Widerstand kann dabei durchaus im Kleinen beginnen, einige wenige genügen, um das politische Subjekt zu formen zu beginnen, das sich dann unter dem Anspruch von Universalität zu einer breiten Front zu verwachsen beginnt.¹²⁰ Dann nämlich, wenn der Widerstand wächst, hat er das Potential einer ganz grundlegenden Infragestellung, die die Fragen und Kämpfe allgemein werden lassen kann: „Jedes Mal, wenn eine kollektive Krise die

¹¹⁷ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 193.

¹¹⁸ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 149.

¹¹⁹ Critchley: Unendlich fordernd, S. 61.

¹²⁰ Vgl. Critchley, S. 136.

allgemeine Lebens-, Denk- und Verständigungsweise umstößt, wird die philosophische Fragestellung radikal und allgemein.“¹²¹ In dieser Situation also, wo es an die Grundfesten (falscher) Überzeugungen geht, wird der Widerstand und seine Wahrheit universell, ohne damit freilich ewig oder allgemeingültig zu erscheinen.

8.3. Widerständigkeit und Relativismus

Der zynische Gegenspieler des Universalismus ist der Relativismus, gleichwohl die Feindschaft zwischen den beiden insbesondere im letzten Abschnitt dieser Auseinandersetzung einigermaßen versöhnlich betrachtet werden soll. Der Relativismus kann in einen grundsätzlichen Skeptizismus münden, der unter den Prämissen der Widerständigkeit als Nihilismus im folgenden Kapitel untersucht wird. Gleichwohl hat eine relativistische Einstellung auch ihr Gutes:

Der westliche Mensch ist ‚Relativist‘ – nicht aus Seelenschwäche, Perversion oder Dekadenz, sondern aufgrund philosophischer Luzidität. Seine Neigung zum Flüchtigen kann zu Toleranz und Achtsamkeit führen, nicht zuletzt seinen despotischen und totalitären Neigungen Einhalt zu gebieten.¹²²

Allerdings kann ein falsch verstandener Relativismus, der nicht bereit ist auch nur irgendetwas anzuerkennen, ein großes Problem darstellen, nämlich „[w]enn wir die Unterscheidung von Falsch und Nicht-Falsch streichen, [denn] dann wird alles falsch. Oder alles wahr – was auf dasselbe hinausläuft.“¹²³ Dies ist allerdings keine grundsätzliche Absage an jedes relativistische Denken. Ganz im Gegenteil wird ja auch hier eine Position vertreten, die ihre Argumentation aus dem stets relationalen Verhältnis von Menschen zieht, die als Individuen einen gewissen Relativismus bedingen. Dass Universalismus und Relativismus nicht gänzlich unvereinbar sein müssen, wird im letzten Abschnitt mit Michael Walzer verdeutlicht.

9. Widerstand gegen den Nihilismus

Der philosophische Widerstand gegen den Nihilismus scheint nicht nur ein zentrales Element der konstruktiven Infragestellung der Moral, sondern ganz grundsätzlich *das* große Feindbild philosophischer Widerständigkeit zu sein. Dabei ist durchaus die Lust an einer gewissen Kampfrhetorik zu beobachten, wie sich im Folgenden zeigen wird. Die Einleitung dieses Themas möchte ich Simon Critchley überlassen:

¹²¹ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 74.

¹²² Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 152.

¹²³ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 170.

Die philosophische Frage [...] lautet, wie man auf den Nihilismus reagieren kann oder, besser gesagt, wie man dem Nihilismus *widerstehen* kann. Philosophisches Handeln, womit ich die freie Bewegung des Denkens und die kritische Reflexion meine, wird durch militanten Widerstand gegen den Nihilismus definiert. Das heißt, Philosophie wird definiert als das Durchdenken des Umstandes, dass die Grundlage des Sinns sinnlos geworden ist.¹²⁴

Es ist nicht ganz einsichtig, wie „die freie Bewegung des Denkens und die kritische Reflexion“ „militant“ sein kann, da dieser Begriff unzweifelhaft an die Möglichkeit von Gewalt gebunden ist, die dieser Auffassung von Philosophie wohl kaum zugrunde liegen kann. Ich möchte daher einerseits die Militanz der philosophischen Handlung in dieser Form abstreiten, andererseits aber auch darauf hinweisen, dass sich philosophisches Handeln nicht in den hier formulierten Tätigkeiten erschöpfen kann. Philosophisches Handeln als ethische Widerständigkeit geht weiter und ist durch die im Diesseits untrennbar angenommene Verbindung zwischen Existenz- und Vernunftsubjekt immer schon an den Lebensvollzug geknüpft.

Die Stoßrichtung ist aber klar: Der Nihilismus ist der Feind der Philosophie. Critchley unterscheidet dabei zwischen aktivem und passivem Nihilismus. Aktuell (das heißt in diesem Fall im Jahr 2008) sei al-Quaida „die Quintessenz des aktiven Nihilismus“¹²⁵: Mit ihren Aktionen wollten sie das kapitalistische, von westlich liberalen, demokratischen Werten getragene System zugunsten neuer, sinnerzeugender Religionskriege stürzen.¹²⁶ Dies wirft meines Erachtens die Frage auf, ob ein aktiver Nihilismus, wie er hier beschrieben wird, tatsächlich ein Nihilismus ist. Schließlich kann er Nihilismus allein aus der Perspektive eines Nichtislamisten sein, ebenso wären die Kreuzzüge der katholischen Kirche nihilistisch, dabei sind sie doch vielmehr ideologisch. Wenn Nihilismus bedeutet, Sinn zu verleugnen, dann kann es meines Erachtens keinen religiös motivierten Nihilismus geben. Aber dies ist nur ein kleiner Aspekt der Widerständigkeit gegen den Nihilismus, der für die Ausrichtung insgesamt keine besondere Rolle spielt. Wenn Critchley fordert, „[w]ir dürfen nicht den Verlockungen des Nihilismus erliegen und müssen uns der harten Wirklichkeit stellen“¹²⁷, dann folgt darauf eine Aufzählung einiger radikaler Ungerechtigkeiten, die uns diese Wirklichkeit offenbart und die unseren Widerstand erforderlich machen. Abgesehen vom Appellcharakter seiner vielleicht etwas pathetisch überhöhten Darstellung ist die Grundlinie aber dieselbe wie bei Hans Ebeling: Der Vorschlag einer Philosophie, die sich mit aller Kraft dem Nihilismus in den Weg zu stellen

¹²⁴ Critchley: Unendlich fordernd, S. 8.

¹²⁵ Critchley: Unendlich fordernd, S. 11.

¹²⁶ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 11-12.

¹²⁷ Critchley: Unendlich fordernd, S.13.

hat. Ebeling nennt dies das „Dogma des Skeptizismus“ was hier wohl dem passiven Nihilismus entspricht. Die „Skepsis wird und ist dann dogmatisch, wenn und sofern sie die zureichende Selbstbegründung der Vernunft in Abrede stellt.“¹²⁸ Wie essentiell die Voraussetzung der selbstbegründeten Vernunft für eine Ethik als das Widerständige ist, stellt auch Simon Critchley mit seinem Bezug auf das Kant'sche Faktum der Vernunft heraus¹²⁹, wodurch deutlich werden sollte, dass dem Absprechen dieser Vernunft auch im Existenzsubjekt Widerstand geleistet werden muss. Der Kampf der Philosophie, der gegen das Dogma der Skepsis geführt wird, kehrt stets zum Existenzsubjekt zurück und bleibt nicht der Transzendenz verhaftet.¹³⁰ Dieses Dogma beschreibt Ebeling in einem schönen Bild, das unter dem Vorwand der Veränderung, die letztlich aber gar nicht stattfindet, das Untergraben der Fundamente ins Auge fasst: „Dem Dogma der Skepsis entspricht das Sichweisedünken nach der Art desjenigen Maulwurfs, der *nicht* die Weltgeschichte bewegt.“¹³¹ Beide Positionen, Ebeling und Critchley richten sich jedenfalls klar gegen eine Form philosophisch und existenziell radikalen Relativismus, der die Möglichkeit einer Übereinkunft auf einer wie immer gearteten Grundlage verneint.

Für André Glucksmann droht die Verbindung von passivem und aktivem Nihilismus „vollkommen“ zu werden. In diesem sich vervollkommnenden Nihilismus ist jede Einzelne am Untergang beteiligt:

Von der Menschenbombe zum ethnischen ‚Säuberer‘, vom zügellosen Aktivismus unkontrollierter Autokraten bis zur Lähmung der Gewaltlosen und der kokainsüchtigen *Trader*, mit der Gleichgültigkeit der Satten liegt das Ende der Welt auf der Hand. Auf jeder Hand. Beinahe.¹³²

Er ist also nicht gewillt, hier noch Unterscheidungen zu treffen, macht sich damit allerdings verdächtig, eine Verallgemeinerung, wie er sie bei Heidegger anprangert (vgl. Kapitel 6.1) selbst zu vollziehen. Denn ob der aktive und passive Nihilismus tatsächlich in dieser Weise zusammenfallen, ist nicht gesagt, bzw. besteht, wenn dies doch der Fall sein sollte, meines Erachtens dennoch ein Unterschied zwischen der Verderberin, die die Welt um einer besseren Welt willen zerstört und jenem törichten, in seinen ewigen Kreisläufen gefangenen Subjekt, jenen „satten“ Verderberinnen, die sich und ihren Nachkommen die Lebensgrundlage nehmen,

¹²⁸ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 232.

¹²⁹ „Für Kant ist das Faktum der Vernunft die Behauptung, dass es ein *Faktum** gibt, das eine Forderung an das Subjekt stellt und der das Subjekt zustimmt. Das heißt, es gibt eine Forderung des Guten, für Kant das Bewusstsein des moralischen Gesetztes, die das Subjekt anerkennt, und diese Forderung besitzt eine unmittelbare, unbestreitbare, sogar apodiktische Gewissheit, die sich *analog* zu der bindenden Kraft einer empirischen *Tatsache** verhält.“ Critchley: Unendlich fordernd, S. 35.

¹³⁰ Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 233-234.

¹³¹ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 237.

¹³² Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 160.

nach und nach, nicht weil sie von einer besseren (oder der Schlechtigkeit der aktuellen) Welt überzeugt, sondern weil sie schlicht zu faul sind, sich um eine Ethik der Widerständigkeit überhaupt erst zu bemühen. Die Gleichgültigkeit gegen den Untergang ist tatsächlich auch ein Nihilismus, oder vielmehr noch der einzige, denn er kennt keine Alternative. Alternativen lassen sich aber aufzeigen, wenn die Zerstörungswut nicht konstitutiver Bestandteil, sondern lediglich stupide unberücksichtigtes Anhängsel des Existenzvollzuges ist.

Philosophie ist untrennbar an den „ewigen‘ Kampf gegen den Nihilismus“¹³³ geknüpft, der mit Sokrates’ Versuch, die Unterscheidung zwischen wahr und falsch zu bewahren, einsetzt. Dieser Kampf ist nicht vergebens, vielmehr ist er der Beweis dafür, dass der Nihilismus (noch) nicht vollkommen ist, denn „[w]enn der Nihilismus vollkommen ist, kann man nichts machen. Wenn Widerstand weiterhin eine Möglichkeit ist, ist der Nihilismus nicht vollendet.“¹³⁴ Solange Widerstand möglich ist, solange sich eine Ethik als das Widerständige denken lässt, solange ist noch nichts verloren. Ethischer Widerstand artikuliert sich demnach als Abwehr des vollkommenen Untergangs, was gerade eben deshalb möglich wird, weil er ihn stets im Auge behält: „Die sokratische Einsicht bedenkt den Abgrund und beherrscht das Schwindelgefühl angesichts des Nihilismus, diesem gemeinsamen Namen für unsere abenteuerlichen Ausrottungsaktionen.“¹³⁵ Damit ist die Definition dessen gefunden, was den Nihilismus, gegen den sich die Philosophie zu richten hat, in dieser Auseinandersetzung bedeutet. Wie sich dieser philosophische Widerstand in die politische Praxis ausdehnt, bzw. welchen Rahmen sie sich gegenseitig setzen, wird im folgenden Abschnitt untersucht.

10. Philosophischer Widerstand und politische Praxis

Wie nun also sich diesen nihilistischen „abenteuerlichen Ausrottungsaktionen“ entgegenstellen? Da diese Auseinandersetzung mit Sokrates begonnen wurde, muss noch einmal darauf hingewiesen werden, dass gerade Sokrates jemand ist, der sich als Philosoph wie als Bürger politisch sehr zurückhält, ja sogar soweit möglich überhaupt *enthält* (vgl. dazu Kapitel 3.1, insbesondere Fußnote 24). Was ihn interessiert, ist die Einflussnahme auf das Individuum, was, wie sich am Beispiel des Alkibiades zeigen lässt, nicht immer nach seinen Vorstellungen verläuft:

¹³³ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 172.

¹³⁴ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 183-184.

¹³⁵ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 185.

Der schöne Alkibiades, wohlgeboren, brilliant, zerstört systematisch sich selbst. Er entzieht sich jeder Kontrolle und wird so wie von selbst unter den zuerst beunruhigten, dann entsetzten Augen des Sokrates zum unverantwortlichen Unhold. Das Boshafte widersteht aktiv der Selbstdisziplin.¹³⁶

Nichtsdestoweniger gibt es eine starke Bezugnahme auf die praktische Umsetzung der in den Positionen einer Ethik der Widerständigkeit entwickelten Erkenntnisse, die in konkreten und das heißt letztlich politischen Handlungen münden müssen.

Es ist in dieser Sichtweise überhaupt nicht möglich, das widerständige Denken in einem bloß theoretischen Rahmen zu belassen. Widerstand ist gefragt – statt unreflektierter Anpassung der Vernunft – denn „[s]olange [,der Tod des Subjekts‘] bevorsteht, verbietet sich eine lediglich ‚theoretische‘ oder gar ‚ästhetische‘ Einstellung des Genusses am Untergang.“¹³⁷ Dieser Genuss am Untergang läge wohl irgendwo zwischen dem oben beschriebenen aktiven und passiven Nihilismus, eine Haltung, die den Untergang zwar nicht willentlich herbeiführt, seinem Eintreten aber auch nichts entgegenhält, ja sich sogar daran ergötzt. Somit ist jede, die die Aufgabe der Philosophie ernst nehmen will, darauf verpflichtet, auch ihre Wirkmöglichkeiten stets im Blick zu behalten, da sie sonst Gefahr läuft sich mit allem anderen aufzulösen, mag sie dabei am eigenen Ast sägen oder nur über die Beschaffenheit der Säge sinnieren, „Philosophie, die nicht wirken will, ist [...] nur die Einleitung ihrer Selbstaufhebung. Die Selbstbewahrung der Philosophie erfordert dagegen ihren Eingang in die Realität der Gewalt“¹³⁸. Und diese Realität der Gewalt ist in erster Linie die Sphäre der Politik.

Ich möchte hier nicht hinter die Foucault'schen Thesen zur Widerständigkeit als das Spiel der Macht bedingende Konstante, ohne deren Verwirklichung und Einsatz es überhaupt keine Machtverhältnisse gäbe, zurückfallen, sie aber an dieser Stelle auch nicht explizit referieren. Nur so viel: Foucault hat bereits in „Der Wille zum Wissen“¹³⁹, insbesondere allerdings in seinem Spätwerk darauf hingewiesen, dass die Freiheit des Subjekts sehr wohl eine Möglichkeit der Veränderung in sich birgt, das heißt, dass die widerständige Kraft nicht zum bloß theoretischen Platzhalter für weitgehend stabile Verhältnisse der Macht degradiert werden muss:

¹³⁶ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 180.

¹³⁷ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 18.

¹³⁸ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 148.

¹³⁹ Etwa an der folgenden Stelle: „Und wie der Staat auf der institutionellen Integration der Machtbeziehungen beruht, so kann die strategische Codierung der Widerstandspunkte zur Revolution führen.“ Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983. Hier S. 118.

Denn wenn es stimmt, daß es im Kern der Machtverhältnisse und als deren ständige Existenzbedingung das Aufbegehren und die widerspenstigen Freiheiten gibt, dann gibt es *kein Machtverhältnis ohne Widerstand*, ohne Ausweg oder Flucht, ohne eventuelle Umkehrung. [Hervorhebung NK]¹⁴⁰

So sind Machtbeziehungen für Foucault als eine Art Kräftespiel zu verstehen, beweglich und überall dort existent, wo die Subjekte frei sind, denn ohne Widerstandsmöglichkeit könnte es Machtbeziehungen erst gar nicht geben.^{141, 142}

In dieses Spiel der Herrschaftsverhältnisse muss sich das widerständige Subjekt einschalten und gegen die vorgegebene Ordnung aufbegehren, denn durch die Ordnung möchte der Staat entpolitisieren. Politik besteht folglich darin, die staatliche Ordnung zu stören und weil diese Störung vom Volk ausgehen muss, sind Politik und Demokratisierung im Verständnis Critchleys synonym zu verstehen.¹⁴³ Dieses „Volk“ konstituiert sich dabei aber durch jede Einzelne und die Demokratisierung kann doch letztlich nur die Zusammenfassung der widerständigen Subjekte bedeuten. Eine Ethik als das Widerständige wirkt also durch das Subjekt hindurch auf die Moral zurück, von der sie ihren Ausgang und Anfangspunkt nimmt. „Politik ist nicht bloße Machtausübung oder ein Agon bar jeder Ethik, sie ist eine ethische Praxis, die von der Reaktion auf situative Ungerechtigkeit und Unrecht in Gang gehalten wird.“¹⁴⁴

Als Antwort auf diese Ungerechtigkeit ist die Philosophie genötigt, sich trotz ihrer prekären Situation, in einer Legitimation der Widerständigkeit zu versuchen, ja Belege dafür zu liefern, dass Widerstand unausweichlich ist. In „der gegen die Philosophie gleichgültigen Zeit ist die theorieimmanente einzige Kraft der praktischen Philosophie diejenige des Aufweises einer *Pflicht* zum Widerstand und *deshalb* auch eines nicht nur vermeintlichen und nicht länger zu beschneidenden *Widerstandsrechts*.“¹⁴⁵ Auf dieses Widerstandsrecht habe ich eingangs bereits Bezug genommen. Ebeling vertritt hier allerdings eine außergewöhnlich starke Position, die nichts weniger tut, als dieses Recht aus einer Pflicht abzuleiten, das heißt also, die Praxis der Widerständigkeit geht ihrer Legitimation voraus, was übertragen auf die Situation des

¹⁴⁰ Foucault, Michel: Nachwort von Michel Foucault. Das Subjekt und die Macht. In: Dreyfus, Hubert L. und Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum 1987, S. 241-261. Hier S. 259.

¹⁴¹ Vgl. Foucault, Michel: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. 2. Auflage. Herausgegeben von Helmut Becker u. a. Frankfurt: Materialis 1993. Hier S. 19-20.

¹⁴² Vgl. dazu auch Köhle: Möglichkeiten und Grenzen der Sorge um sich, insbesondere das Kapitel „Selbstregierung freier Subjekte statt starrer Herrschaftsverhältnisse“, S. 68-76.

¹⁴³ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 155-156.

¹⁴⁴ Critchley: Unendlich fordernd, S. 159.

¹⁴⁵ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 244.

Politischen ein durchaus wesentlicher Zusammenhang zu sein scheint. Allerdings wird bei Ebeling „[n]ur im bedingten Widerstand [...] der politische Widerstand konkret“¹⁴⁶, da dieser nicht als revolutionärer Akt gedacht wird, sondern sich stets im Rahmen einer Ordnung bewegt und aus dieser Ordnung heraus Widerstand gegen sie selbst leistet.

Die Philosophie ist in diesem Zusammenhang also (auch) ein Appell zur Widerständigkeit, ein Aufruf zu Tat. Sie widersteht der Verzweiflung der Desillusionierten und reillusioniert sie, es gibt keine Entschuldigung:

Es reicht nicht, seine Illusion bloß deswegen aufzugeben, weil man keine Illusion mehr hat. Das wäre wiederum eine Illusion. Nichts ist jemals ganz gewiss. Ein entschlossener und permanenter Kampf für das physische und geistige Überleben des Menschenschlechtes erlaubt keine Ausrede für künftiges Nichtstun, weil man enttäuscht ist.¹⁴⁷

Die Enttäuschung kann dabei sogar höchst produktiv werden. Gesetzt an den Anfang der Philosophie¹⁴⁸ ist sie eine äußerst mächtige Kraft, die das Subjekt in die Reflexion der Widerständigkeit einführt und dabei innovativ wirken kann.

Ein paradigmatischer Anstoß und Kampfplatz einer Ethik als das Widerständige ist die im Folgenden diskutierte tyrannische Herrschaftsform. Sie verneint den Widerstand ebenso radikal wie sie ihn bedingt. In ihr ist Widerstand undenkbar und unausweichlich.

10.1. Politische Herrschaft:

Widerstand als Demokratie wider die Tyrannis

Platon entwickelt als erster einen „moralischen Tyrannenbegriff“. Moralisch deshalb, weil er dabei eine gewisse charakterliche Verfassung des Tyrannen bezeichnet, der nicht zugunsten des Staates und seiner Bürger handelt, sondern „[d]as Gemeinwesen [...] seiner vermeintlichen Selbstverwirklichung, das meint seiner Lust und Willkür“¹⁴⁹ unterstellt. Tyrannis bedeutet in diesem Sinne nicht nur absolute Herrschaftsansprüche, sondern auf Willkür basierende Befriedigung der Bedürfnisse des Herrschers. Aber das ist nicht die alleinige Kennzeichnung der Tyrannis, die diese Herrschaftsform als unmoralisch qualifiziert. Platon gilt nämlich eine „Obrigkeit, die Gesetze erläßt, die die Ausübung der Tugend verhindern, [...] als Tyrannis.“¹⁵⁰

¹⁴⁶ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 252.

¹⁴⁷ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 99.

¹⁴⁸ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 7.

¹⁴⁹ Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band II), S. 11.

¹⁵⁰ Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band II), S. 11.

Somit ist nicht nur für die Regierten, sondern auch für den Regenten selbst die Tyrannis keine glückbringende Herrschaftsform, wie Platon in seinem Siebenten Brief, in dem er seine Erfahrungen mit dem Versuch der politischen Reform in Sizilien beschreibt, darlegt:

Sizilien soll nicht Gewaltherrschern dienstbar sein, wie auch kein anderer Staat - das ist jedenfalls meine Lehre -, sondern Gesetzen; denn das wäre weder für die Knechtenden noch für die Geknechteten gut, für sie nicht, noch auch für ihre Kinder und Kindeskinde, sondern ganz und gar verderblich wäre der Versuch; nur kleinliche und unedle Charaktere lieben es, solche Vorteile zu erraffen, die nichts wissen von dem, was im göttlichen und im menschlichen Bereich gut und gerecht ist für die Zukunft und die Gegenwart.¹⁵¹

Gleichwohl für Platon eine solche despotische Herrschaft keinerlei Aussicht auf Gelingen hat und notwendig in die Katastrophe führt, lehnt er selbst Gewaltanwendung gegen diese Herrschaft ab.¹⁵² „Gegen sie sei [lediglich] passiver Ungehorsam statthaft“¹⁵³, weil keine Aussicht auf Erfolg bestehe. Ich werde darauf bei der Gegenüberstellung von Gewalt und Pazifismus in Abschnitt 10.3 zurückkommen.

Diese mangelnde Aussicht auf Erfolg durch Gewaltanwendung mag ihren Grund darin haben, dass laut Klautke das Hauptproblem für Sokrates und damit Platon „nicht die Tyrannis [ist], sondern das mangelhafte Ethos des einzelnen. Folglich kann ein Gemeinwesen nur dadurch besser werden, wenn man dafür Sorge trägt, daß das Verhalten des einzelnen optimiert wird.“¹⁵⁴ Wenngleich Optimierung nicht das Wort ist, das ich in Hinblick auf die sokratische Philosophie anwenden würde, so ist diese Feststellung insofern plausibel, dass Sokrates, wie gezeigt wurde, die Sorge um sich selbst bekräftigt, die das Gute, so es sich denn verwirklichen ließe, als Möglichkeit im Einzelnen verortet.

Die Tyrannis ist das, was die Widerständigkeit am radikalsten verneint und dabei (vielleicht gerade deshalb) den besten Nährboden für sie bietet, vor allem auch im Sinne dessen, dass sie das Paradebeispiel ist dafür, wogegen zu widerstehen gerechtfertigt ist, unabhängig von der moralischen Disposition der dies erkennenden Subjekte, wie wir bei Walzer noch sehen werden. Tyrannis meint dabei nicht ausschließlich jene von Platon beschriebene Herrschaftsform, sie ist vielmehr ein Bezugsmodell, in das sich Menschen einfinden können, wofür bereits zwei ausreichen – die Selbsttyrannie wird hierbei außer Acht gelassen, sie ist für

¹⁵¹ Platon: 7. Brief. Platon wünscht Dions Verwandten und Freunden Wohlergehen. In: Platon: Briefe. Griechisch-deutsch. Herausgegeben von Willy Neumann. Bearbeitet von Julia Kerschensteiner. München: Ernst Heimeran 1967, S. 44-115. Hier S. 71, 334 c-d.

¹⁵² „Er muß zwar seine Stimme erheben, wenn ihm seine Verfassung nicht gut scheint, vorausgesetzt, daß er nicht vergeblich reden oder sich durch sein Reden den Tod zuziehen wird, mit Gewalt aber darf er seinem Vaterlande eine Änderung der Verfassung nicht aufdrängen, wenn ohne Verbannung und Ermordung von Menschen die beste nicht zustande kommen kann, sondern er muß sich ruhig verhalten und um das Heil für sich und sein Vaterland beten.“ Platon: 7. Brief, S. 63, 331 d.

¹⁵³ Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band I), S. 33.

¹⁵⁴ Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band I), S. 33.

diesen Rahmen irrelevant. Wichtig ist dagegen die Frage, inwiefern sich heute die Widerständigkeit als demokratische Bewegung gewissen Totalisierungstendenzen liberaler westlicher Demokratien entgegenstellt – oder eben nicht.

Denn während sich die westlichen Bürgerinnen immer weiter von den staatlichen Gebilden und den ihnen zugrunde liegenden demokratischen Werten abwenden, zielen die Staaten selbst immer weiter darauf ab, möglichst viele Bereiche des Lebens unter ihre Kontrolle zu bringen, was vorzüglich mittels Überwachung möglich ist.¹⁵⁵

Dies ist freilich keine Besonderheit der westlichen Welt. Wenn man den Blick etwa auf China richten möchte, so ist dort eine ungemein stärker sich vollziehende Verknüpfung der neuen Möglichkeiten der Überwachung mit der damit ermöglichten Kontrolle zu beobachten. Hier wie dort scheinen sich diese Entwicklungen also zu verstärken, die Widerständigkeit dabei am einen Ende der Welt allerdings noch wesentlich weniger gefährdet zu sein als am anderen.

Dies ist allerdings kein auf alle Ewigkeit festgeschriebenes Gesetz. Die demokratischen Prinzipien sind nicht auf dieselbe Weise motivierend, wie es zum Beispiel metaphysische sind.¹⁵⁶ Critchley stellt hier etwa auf die Gotteskrieger ab, die gerade die demokratischen Prinzipien in Frage stellen. Das könnte aber auch daran liegen, dass erstere bereits institutionalisiert sind und es für letztere – etwa im Dschihad – erst zu kämpfen gilt. Die Verteidigung einer Sache bedarf vielleicht eines größeren Gefühls der Bedrohung, um für diese Sache, der grundsätzlich zugestimmt wird, etwas auf sich zu nehmen, als dies bei der fundamentalen Einsetzung einer solchen Sache der Fall zu sein scheint. „Dieser Motivationsmangel, und das ist entscheidend, ist zugleich ein moralischer Mangel, ein Mangel im Kern des demokratischen Lebens, der eng verbunden ist mit der empfundenen Unzulänglichkeit offizieller säkularer Moralkonzepte.“¹⁵⁷ Dies ist die Gefahr, die die Demokratie verwundbar macht und sie dem potentiellen Zugriff des Tyrannen (ein Mensch, eine Partei, ein System, ein Gott) öffnet.

Hier setzt die Ethik als das Widerständige ein: Sie dient der (Re)Demokratisierung. Demokratisierung ist dabei „Handeln auf der Grundlage einer ethischen Forderung“¹⁵⁸. Demokratisierung bedeutet, die Politik der Totalisierung zu entziehen. Demokratisierung bedeutet Widerstand gegen die durch die Demokratie die Demokratie aus den Angeln hebenden

¹⁵⁵ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 13-14.

¹⁵⁶ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 14.

¹⁵⁷ Critchley: Unendlich fordernd, S. 14-15.

¹⁵⁸ Critchley: Unendlich fordernd, S. 143.

Kräfte. Ethik als das Widerständige bedeutet die Aufmerksamkeit der Einzelnen gegenüber der auf vorgeblicher Demokratie fußenden Entdemokratisierung.

Dies hat mit Anarchie nach Lévinas zu tun, die dazu bestimmt ist, die Totalität bildende Einheit des Staates zu unterbinden, ohne dabei selbst totalitäre Ansprüche zu stellen und im Prinzip, gegen das sie sich stellt, aufzugehen.¹⁵⁹ Die anarchische Bewegung gegen den totalisierenden Staat zur Wahrung des Anspruchs des anderen, das ist der sich als Politik äußernde Widerstand der Ethik, der die Totalität der Moral immer wieder brechen und aufbrechen muss.

Wenn in diesem Abschnitt auf die Analyse Platons der antiken Tyrannis hingewiesen wurde, so kann dies freilich keine Gleichsetzung der Bedingungen der Widerständigkeit damals und heute bedeuten. Die Idee der Tyrannis ist lediglich das Ani-Ideal, das den Widerstand in besonderer Weise formen kann und vielleicht die negative Grundlage für seine universelle Verständlichkeit liefert.

10.1.1. Legitimation des Widerstands

Einige der nun folgenden Ausführungen zur Möglichkeit der Widerständigkeit wurden bereits angesprochen und sollen an dieser Stelle vertieft werden. Wenn wir nämlich davon ausgehen, die verbindlichste Grundlage der Widerständigkeit sei die Tyrannis, dann stellt sich die Frage, was Widerstand in liberalen demokratischen Ordnungen rechtfertigen könnte.

Wie bereits in Kapitel 6.1 erwähnt, führt Ebeling mit Robert Spaemann drei Möglichkeiten ein, die Widerstand gegen die Obrigkeit legitimieren sollen.¹⁶⁰ Diese bestehen in der Verletzung der Belange der Redefreiheit, der Freizügigkeit und der Revidierbarkeit. Sie sind in den demokratischen, liberalen Einzelstaaten gewahrt, weshalb hier nur ein bedingtes Recht auf Widerstand gewährt sein kann. Die Wahrung dieser Grundsätze ist nämlich nach dem diskursiven Prinzip unter Berücksichtigung der Widerständigkeit Dw („Jede gültige Norm fände die Zustimmung aller dem Terror des Todes Widerstehenden, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen könnten.“¹⁶¹) gestaltet und die revolutionäre Veränderung der Umstände in denen dieses Prinzip gewahrt bleibt, wäre ein Widerspruch in sich. Da nun aber der globale Überbau diese einzelstaatlichen Rahmenbedingungen letztlich aufheben muss, weil durch die nukleare Bedrohung die Revidierbarkeit ohnedies nicht gegeben, die Freizügigkeit

¹⁵⁹ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 146-147.

¹⁶⁰ Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 245.

¹⁶¹ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 203.

aufgehoben und die Redefreiheit sinnlos wird, muss es ein *bedingtes* Recht auf Widerstand auch gegen den an sich wohlgeordneten Einzelstaat geben.¹⁶²

Mir scheint, das stärkste Element in dieser Argumentation ist jenes der nicht mehr gegebenen Revidierbarkeit. Diese ist allerdings auch der Grund dafür, warum Widerstand in gewisser Hinsicht sinnlos erscheinen muss, wenn er es mit unveränderlichen Tatsachen zu tun hat. Die bedrohte Redefreiheit ist einerseits Anlass zum Widerstand, andererseits ein zentrales Element seiner selbst. Deshalb scheint die Redefreiheit als Argument für die Bedrohung unter den nuklearen Bedingungen problematisch: Sie ist nämlich grundsätzlich gegeben, kann ihre widerständige Funktion allerdings nicht mehr erfüllen. Dahingehend kann dies höchstens ein zirkuläres Argument sein, Widerstand überhaupt erst für gerechtfertigt zu erklären, da die Redefreiheit zuvor noch gar nicht als bedroht erkannt werden konnte.

Das bedingte Widerstandsrecht entspringt dabei, wie bereits erwähnt, unbedingter Widerstandspflicht auch gegen Staaten, die eben prinzipiell „Dw-konform“ sind, die „faktisch aber nur ihre Partialinteressen vorantreiben, deren Befriedigung ihnen freilich versagt ist, da es abirrende Interessen der Selbstvernichtung sind.“¹⁶³

Widerstand ist also legitimiert durch die globale Bedrohung der nuklearen Katastrophe. Vielleicht könnte man etwa auch von der Bedrohung durch den Klimawandel sprechen, die auf lange Sicht ebenfalls einer systematischen Selbstvernichtung gleichkommt. Dadurch ist die Position einer Ethik als das Widerständige auch in augenscheinlich demokratischen Strukturen gewahrt, da diese keine universellen Forderungen zur Bewahrung der dem Tod widerstrebenden Subjekte bedienen können. Hier heißt es also: Widerstand innerhalb der Ordnung gegen die auf die Katastrophe gerichteten Bedingungen, die von dieser Ordnung bloß geschickt kaschiert werden.

10.1.2. Demokratie und Verführung

Wenn nun also Widerstand in einer funktionierenden demokratischen Ordnung unter den gegebenen Bedingungen legitim sein muss, wird er es freilich auch sein, wenn diese Ordnung bedroht ist. Wie bereits erwähnt wurde, verschließt sich die Demokratie nicht automatisch vor der Möglichkeit des Despotismus – die Geschichte kennt genügend Beispiele dafür. Die Demagogie ist das paradigmatische Zeichen, unter dem derartige Entwicklungen stehen.

Im demagogischen Tun vollzieht sich die vollständige Destruktion des Menschen als Menschen. [...] Es ist das unwahrhaftige Tun par excellence, welches auch unter den

¹⁶² Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 247-250.

¹⁶³ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 253.

Bedingungen prinzipiell diskurskonformer Staatsverfassung jederzeit durchschlagen kann und deshalb in die Distanz nötigt, u. U. in die äußerste.¹⁶⁴

Dass sich der politische Widerstand im Wesentlichen in der Distanz äußert, wurde bereits beschrieben. Die Demagogin insistiert nämlich auf die Verfassung, ohne ihre Prinzipien praktisch zur Anwendung zu bringen.¹⁶⁵ Dies ist eines der wesentlichen Argumente dafür, diese Distanz zu schaffen und in den Widerstand zu gehen. Ebeling lässt an dieser Stelle allerdings offen, was die äußerste Distanz ist, für Platon zum Beispiel würde sie wohl in der weitestmöglichen räumlichen des Exils zu finden sein¹⁶⁶.

Unter den Bedingungen der Demagogie ist festzuhalten, „dass sich Politik im Wesentlichen um die Verwaltung von Angst dreht, eine Ökonomie der Angst, ein ständiges Justieren der Angstschraube, um bei den Bürgern das richtige Affektmaß zu erzeugen.“¹⁶⁷ Diesem simplen und dabei so wirkmächtigen, die Geschichte der Menschheit überschattenden Mechanismus gilt es, mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten. Die Verführung verneint das oberste Primat der Philosophie, insbesondere der widerständigen: „Wenn du philosophieren willst, darf keiner an deiner Stelle denken.“¹⁶⁸ Nach meinem eigenen bescheidenen Dafürhalten bedarf dies keiner weiteren Legitimation, in Kapitel 11.1 wird aber noch einmal dargestellt, in welcher Weise die Demagogie den Menschen nicht als Menschen anerkennt, was eine radikale Absage an alle Prämissen der Ethik, wie sie hier bemüht werden, bedeutet.

Die politische Verführerin, die sich der Demokratisierung entgegenstellt und damit der Möglichkeit einer ethischen Politik entgegenwirkt, verbietet jegliche ernsthafte Möglichkeit der Beteiligung der Subjekte an der Arbeit gegen die Katastrophe. „Wenn der Bürger keine Debatten und Auseinandersetzungen mehr führt, dann gibt es kein Halten mehr für panikartige Zustände; die Stadt verliert ihre Freiheiten und die Gesellschaft geht dem Untergang entgegen.“¹⁶⁹ Und wieder ist es Sokrates, der diesem Untergang auf seine Weise begegnet und entgegenwirkt:

Das bedrängende sokratische Fragen scheucht den Nihilismus auf, der in jedem von uns nistet. [...] Das Prinzip der Widerspruchsfreiheit ist jedem von uns geboten, weil wir alle Irrtum und Täuschungen ausgesetzt sind. Es entspricht dem politischen Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz. Jeder kann zur Rechenschaft gezogen werden. Jeder, der sich selbst widerspricht, sollte darauf aufmerksam gemacht werden. Er soll durchaus

¹⁶⁴ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 254.

¹⁶⁵ Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 255.

¹⁶⁶ Vgl. etwa Platon: 7. Brief, S. 111, 350 b.

¹⁶⁷ Critchley: Unendlich fordernd, S. 164.

¹⁶⁸ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 73.

¹⁶⁹ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 201.

getadelt, lächerlich gemacht und sogar bekämpft werden. Der Nihilist versucht der Überprüfung seiner Irrtümer, seiner Fehler und seiner Mängel im Denken, in der Politik, im Verhalten zu entkommen. Nihilist ist, wer sich aus Angst, aus Scheu vor sich selbst oder der Öffentlichkeit versteckt.“¹⁷⁰

Nihilistin und Demagogin entziehen sich in dieser Diktion der Möglichkeit der Distinktion. Lüge und Täuschung sind die Werkzeuge der Demagogin und ob sie darüber hinaus noch von diesen Lügen und Täuschungen überzeugt ist, spielt keine allzu große Rolle mehr. Widerstand ist geboten gegen die Widersprüchlichkeit, die verführen will und sich nicht stellt, sich nicht dem politischen Verfahren beugt, geheim agiert und subversiv unter dem Deckmantel der vorgeblichen Wahrheit wirkt. Eine Ethik als das Widerständige kann von solchen Möglichkeiten keinen Gebrauch machen. Sie ist dem sokratischen Diktat des Bewusstseins um die Entbehrung (und Entbehrlichkeit) der absoluten Wahrheit verschrieben. Sie strebt nach Wahrhaftigkeit, während die Demagogie zur Macht drängt.

10.2. Der ethische Widerstand ist kein revolutionärer

Das komplizierte Wesen der Legitimation von Widerstand wurde bereits verdeutlicht in der Frage, wie sie zum Beispiel im Gesetz gegeben sein kann. Dort wurde auch darauf hingewiesen, dass sich das Wesen der Widerständigkeit, wie sie hier verstanden wird, nicht in einer Revolution ausdrücken kann, sondern sich stets in der bestehenden Ordnung artikulieren muss. Innerhalb dieser Ordnung führt es die Ordnung auf sich selbst zurück. Dies ist auch wesentlich für die spätere Beschäftigung mit Michael Walzers Vorschlag zur Minimalmoral, die die Moral nicht grundsätzlich verneinen, sondern durch Widerstand ihre universelle Mindestbedingung herausstellen, diese gewissermaßen retten möchte. Dabei geht es um eine „konsensuale, nicht brachiale Herstellung des Besseren aus Abwehr des Untergangs.“¹⁷¹ Konsensual statt brachial eben deshalb, weil nicht einfach alles umgeworfen, sondern auf der Grundlage einer Ordnung gewirkt wird, die in einzelnen Teilen offenbar derart missgebildet ist, dass sie auf die Katastrophe zusteuert, was den zum Konsens zurückführenden Dissens erfordert. Es gibt Bestandteile innerhalb dieser Ordnung, die sich so weit von der Möglichkeit der Konsensualität und/oder Universalisierbarkeit entfernt haben, dass sie ihrerseits aus dieser Ordnung entfernt werden müssen, ohne damit die gesamte Ordnung zu negieren. Das ist der in der Ethik als das Widerständige realisierte Widerstand ohne revolutionären Anspruch und ohne den Nihilismus der Turbokapitalisten, Gotteskrieger und Herrenmenschen.

¹⁷⁰ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 171.

¹⁷¹ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 249.

10.3. Gewalt und Pazifismus

Die obigen Ausführungen legen nahe, dass sich die Ethik als das Widerständige kaum als eine Ethik der Gewalt verstehen lässt. Widerstand kann durchaus gewaltsame Züge annehmen und muss dies wohl auch oft. Der Legitimationsgedanke, der hier verfolgt wurde, impliziert dies zwar nicht, schließt es allerdings auch nicht kategorisch aus. Vielmehr ist es an diesem Punkt der Analyse nicht notwendig, sich für oder gegen die Gewalt als Mittel des Widerstandes auszusprechen. Obwohl sich der Widerstand selbst in erster Linie *gegen die Gewalt* richten muss und es etwa mit Sokrates, dessen „Ablehnung von Gewaltunternehmungen gegen die Obrigkeit [...] in der Überzeugung verankert [ist], daß eine solche Tat keine Lösung für das eigentliche Problem darstellt“¹⁷², aus verschiedenen Gründen nur schwer möglich ist, gewaltsamen Widerstand zu rechtfertigen, gibt es durchaus Positionen, die Gewalt bis hin zur Tötung als adäquates Mittel erachten.

Hans Ebeling verweist diesbezüglich auf Karl Marx, wobei sich hier der Widerstand gegen äußerst drastische Bedingungen zur Wehr zu setzen hat: „Wer das jähe und allmähliche Schlachten nicht mehr hinnehmen will, sich nicht länger mit der Macht arrangierend [...], der muß [...] eine andere Tat der Widerständigkeit gegen die Mißachtung gutheißen: die Tötung des Gegners“¹⁷³, was etwa Kant freilich niemals zugestehen hätte können. Allerdings haben wir es dabei auch mit einer „Revolutions,ethik“ bei Marx“ zu tun, die im Rahmen dieser Betrachtung nicht ins Blickfeld rücken kann:

Sie ist die systematische Akkumulation der Widerständigkeit der Unterdrückten gegen alle Weisen der Mißachtung, deren Inbegriff die Mißachtung ihrer Lebensmöglichkeit durch Zutodebringen ist, und sie dokumentiert dabei die Bereitschaft, seinerseits diejenigen zu Tode zu bringen, die anderen das Leben vorenthalten.¹⁷⁴

Dies sind sichtlich andere Bedingungen als jene, unter denen hier bislang der Versuch unternommen wurde, eine Ethik als das Widerständige zu beschreiben. Diese Arbeit möchte sich selbstverständlich kein Urteil darüber erlauben, wo die Revolution angebracht, oder gar nötig ist, sie möchte lediglich aufzeigen, wie eine Ethik als das Widerständige den Widerstand stark machen kann, ohne *alle* Möglichkeiten menschlicher Moralübereinkunft (kurzfristig) zu negieren. Dass im Sinne der Revolution die an die Ethik gerichteten Fragen womöglich – wenn nicht sehr wahrscheinlich – die falschen Antworten zu Tage fördern, zeigen allein schon die schnippischen Anführungszeichen, die Ebeling ausschließlich das Wörtchen „-ethik“ und nicht

¹⁷² Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band II), S. 30.

¹⁷³ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 176.

¹⁷⁴ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 177.

gleich die ganze „Revolutionsethik“ umschließen lässt und damit darauf hinweist, dass diese Verbindung vielleicht schlicht nicht möglich ist.

Nachdem nun also gewisse Bedingungen der Politisierung philosophischen Widerstandes erläutert wurden, widmet sich der folgende Abschnitt den drängenden Fragen nach der Person: Wer sind zum einen jene von der Moral betroffenen Subjekte und wessen Widerständigkeit ist zum anderen überhaupt gefragt?

11. Das Subjekt der Widerständigkeit

Ein besonderes Problem der Ethik, das uns auch bei Michael Walzer beschäftigen wird, ist jenes der Zuerkennung des Status der Moralpartizipantin. Diese Frage tritt hier gemeinsam mit jener nach den Bedingungen des Subjekts der Widerständigkeit auf, die, nachdem sie bereits in Kapitel 7 mit den Forderungen des anderen angesprochen wurden, in diesem Abschnitt einer genaueren Analyse unterzogen werden.

11.1. Wer ist ein Mensch?

Es geht hier explizit nicht um die Frage, *was* der Mensch ist, sondern darum, *wer* ein Mensch ist. Diese Art der Fragestellung verweist auf den Zuschreibungscharakter, den die Antwort trägt. In ethischen Belangen und gerade auch in jenen der Widerständigkeit kann es nämlich meines Erachtens nicht (mehr) darum gehen, sich die Frage nach der *Natur des Menschen* immer wieder neu zu stellen und zu versuchen, daraus eine Moral abzuleiten. Diese Vorgehensweise kann zum Guten, genauso gut wie zum Schlechten gewandt werden, sie scheint dabei völlig arbiträr und ist außerdem durch die beständigen Eingriffe in diese Natur des Menschen¹⁷⁵, so eine solche denn existieren sollte, insgesamt fragwürdig.

Aus dieser Frage nach dem *Wer* statt dem *Was* lässt sich schnell auf die Frage nach dem *Wie* schließen: „Es geht nicht um das Was, sondern um das Wie des Menschseins.“¹⁷⁶ Wie erwähnt

¹⁷⁵ „Das aktuelle Problem, mit dem wir es heute zu tun haben, ist, dass der Mensch – als Spätfolge der Aufklärung – auch die menschliche Natur nicht mehr schlicht als etwas Gegebenes ansieht, sondern eine Tendenz hat, sie in etwas Gemachtes zu transformieren.“ Böhme: Gut Mensch sein, S. 20. Dieses Thema erinnert an Günther Anders' Ausführungen zum von ihm als „Prometheische Scham“ bezeichneten Gefühl, welches den Menschen im Angesicht der überragenden Technologie ereilen soll. Es handelt sich dabei um eine Empfindung der Minderwertigkeit aufgrund der eigenen Nicht-Gemacht-, sondern Gewordenheit. Vgl. Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. 2. Auflage. München: Beck 2002 (= Beck'sche Reihe, Band 319). Zur Prometheischen Scham: S. 21-95.

¹⁷⁶ Böhme: Gut Mensch sein, S. 22.

(etwa in Kapitel 6.2 hinsichtlich der Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts), gibt es „historische Beispiele, an denen man sehen kann, dass die Bestimmung des Menschen als ein Wesen, als eine Essenz, dazu führen kann, dass man gewissen Menschen das Menschsein abspricht, weil diese Essenz entweder gar nicht oder kaum erfüllt ist.“¹⁷⁷ Dies ist genau der Punkt, der zur Debatte steht und weiter unten mit der Frage nach der Möglichkeit eines moralischen Minimums weiter beschäftigt wird. Vielleicht ist es eine zulässige Vereinfachung, die Essenz des Menschen durch die Geburt festzulegen, wie Böhme es tut.¹⁷⁸ Wenn man jedoch das Wie so radikal in den Vordergrund stellt, wird vielleicht diese Vereinfachung wieder fraglich. Würde man die Essenz des Menschseins grundsätzlich anerkennen, so dürften nicht durch das Wie neue Möglichkeiten der Distinktion geschaffen werden, die wiederum zum Absprechen des Menschseins von der anderen Seite her führen könnten. So beschreibt Böhme seine „negative Anthropologie“ folgendermaßen:

Sie geht vielmehr von den Defiziten des Menschseins aus und entdeckt mit diesen Defiziten überhaupt erst Dimensionen des Menschseins, auf denen man dann mehr oder weniger gut Mensch sein kann. Noch einmal sei betont, dass jeder von uns Mensch ist ohne Wenn und Aber. Doch zeigt sich, dass dieses Menschsein mehr oder weniger gut vollzogen sein kann.¹⁷⁹

Es ist dies freilich gerade eben nicht gemeint als eine neue Weise, Menschen als schlechte, gute und bessere Menschen oder gar Un- und Übermenschen zu klassifizieren, mir scheint allerdings, dass auch diese Art der Beschreibung in dieser Hinsicht nicht ganz ungefährlich ist, sich nicht gänzlich gegen den Zugriff von Ideen, die Maßnahmen wie „Säuberungsaktionen“ und Ähnliches in ihrem Repertoire haben, verschließt. Methodisch ist allerdings darauf hinzuweisen, dass auch hier die negative Situation, die „Defizite des Menschseins“ zum Anlass und Ausgangspunkt der Analyse eines gut (oder besser) Mensch Seins genommen wird. „Das, was ich nicht bin, geht dem voraus, was ich bin“, schreibt Glucksmann, das Subjekt ist „von vornherein einer Kraft der Erschütterung und der Vernichtung gegenübergestellt.“¹⁸⁰

Anstatt den Beginn des Lebens zur Gemeinsamkeit des Menschseins zu erklären, wählt Hans Ebeling, wie bereits gezeigt wurde, dessen Ende als gemeinsamen Bezugspunkt. In der Sterblichkeit sind alle Menschen gleich und schließen sich im Kampf gegen sie zusammen. Der Tod ist dabei aber nicht nur die Möglichkeit des Zusammenschlusses der Menschen, er ist auch der Verbindungspunkt verstandes- und emotionsbasierten Widerstands:

¹⁷⁷ Böhme: Gut Mensch sein, S. 24.

¹⁷⁸ Vgl. Böhme: Gut Mensch sein, S. 8.

¹⁷⁹ Böhme: Gut Mensch sein, S. 29.

¹⁸⁰ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 83.

Die Zielbehauptung T [für Tod alias Thanatos] ist das bislang ignorierte Brückenprinzip einer Vermittelbarkeit kognitiver Begründungsleistungen mit generalisierungsfähigen emotiven Dispositionen. [...] T meint indessen tatsächlich: Alle Menschen sind als Sterbliche anzuerkennen.¹⁸¹

Diese Anerkennung aller Menschen als Menschen (als Geborene, als Sterbende, als Vernunftbegabte etc.) ist die praktisch allzu oft in Frage gestellte Möglichkeit aller Ethik.

Die Infragestellung erfolgt dabei über die Demagogie (vgl. Kapitel 10.1.2), deren Prinzip die Aberkennung des Menschseins ist. Das demagogische „Tun ist dasjenige der strikten Nicht-Identifikation von Menschen mit Menschen.“¹⁸² In diesem Täuschungsmanöver sehe ich die größte Bedrohung der Ethik und des Menschenschicks überhaupt, weil es unentdeckt unweigerlich in die Katastrophe führen muss.

Mit diesen Überlegungen zur Zuschreibung des Status Mensch stellt sich die Frage, wie das Subjekt selbst sich in der ethischen Auseinandersetzung konstituiert. Ein zentraler Begriff ist hierbei jener der „ethischen Erfahrung“. Um das Subjekt zu bilden und auch tatsächlich in ein ethisches Verhältnis zur Moral zu setzen, müssen alle Thematisierungen normativer Fragen auf ethische Erfahrung rekurrieren, denn diese „fördert die innere Struktur der moralischen Individualität zu Tage, die wir uns als die existentielle Matrix der Ethik vorstellen können.“¹⁸³ Es geht hier um die tatsächliche Verbindung des Subjekts mit dem, was es für gut befindet, letztlich darum, ob sich das Subjekt als Unterworfenen ehrlicher Weise seinem eigenen Streben unterwerfen kann: „Wie bindet sich ein Ich an das, was es als sein Gutes bestimmt? Das ist [...] die grundlegende Frage der Ethik.“¹⁸⁴ Aber auch hier ist die Begründung der Beziehung zwischen dem Guten und dem Ich am besten *ex negativo* zu begreifen: Im Bewusstsein, dass ich in einer bestimmten Handlung meinem Guten (das inhaltlich völlig offen ist, für die Anhängerin Kants wie für die Anhängerin De Sades) zuwiderhandle, habe ich „mich im Stich gelassen oder mich betrogen“, mein Ich „zerstört“¹⁸⁵. Das Laster ist das Negativ des entworfenen Ich, das Schuldgefühl, das sich im schlechten Gewissen ausdrückt, beschreibt die Kluft zwischen dem ethischen Subjekt und dem Ich, zwischen dem Selbst, das zu sein man sich entschieden hat und dem, das man tatsächlich ist.¹⁸⁶

¹⁸¹ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 166-167.

¹⁸² Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 254.

¹⁸³ Critchley: Unendlich fordernd, S. 16.

¹⁸⁴ Critchley: Unendlich fordernd, S. 15.

¹⁸⁵ Critchley: Unendlich fordernd, S. 28.

¹⁸⁶ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 28-29.

Diese Verknüpfung ist essentiell, möchte man die Philosophie, die Ethik und insbesondere die Ethik als das Widerständige nicht als bloß theoretische Zugänge begreifen. Das „ethische Subjekt“ ist dabei ebenso zentral, wie die „moralische Reflexion“ selbst, da „ohne eine plausible Erklärung der Motivationskraft, ohne eine Konzeption des ethischen Subjekts also, die moralische Reflexion auf ein bloßes Manipulieren der üblichen Rechtfertigungssysteme reduziert wird: Deontologie, Utilitarismus und Tugendethik.“¹⁸⁷ Das Subjekt also, das tatsächlich von seinem Moralkonzept affiziert und damit auch von ihm motiviert ist, ist ein zentrales Element einer Ethik als das Widerständige.

Dass es marginalisierte Subjekte (Personen, Gruppen, Gemeinschaften, Staaten etc.) gibt, steht außer Frage. Wie nun aber konstituieren sich diese Subjekte und jene, denen sie nicht gleichgültig sind, in einer Ethik als das Widerständige? Es geht hierbei wiederum um Demokratisierung und zwar „in der Manifestation des Dissens, in der Demonstration als *demonstration*, in der sich die Anwesenheit derer, die nicht zählen, manifestiert.“¹⁸⁸

11.2. Wer widersteht? Triebfedern der Widerständigkeit

Nun gibt es verschiedentliche Modelle zur Klärung dessen, wer nun den fraglichen Widerstand leistet, in welcher Form auch immer, und was diese Widerständigkeit auslösen kann. Bereits Platon macht sich auf die Suche nach möglichen Triggern des Widerstandes, die er in der Jugend und deren Gottlosigkeit ausmacht: „Eine Triebfeder für Aufruhr macht der Philosoph in der Zügellosigkeit und im Übermut junger Leute aus. Diese rührt daher, daß sie nicht an die Götter glauben.“¹⁸⁹ Im hier Folgenden soll allerdings ein Zugang diskutiert werden, der den Aufbruch der Widerständigkeit im Subjekt mit der bereits angesprochenen ethischen Erfahrung verbinden.

Simon Critchley stellt – unter Berufung auf Emmanuel Lévinas – „die normative Behauptung auf, dass jeder Ethik ein Begriff von ethischer Erfahrung zugrunde liegen sollte, die auf der maßlosen Forderung unendlicher Verantwortung beruht.“¹⁹⁰ Ohne an dieser Stelle die Lévinas'sche Argumentation des Antlitzes des anderen, das das Selbst mit der Idee der

¹⁸⁷ Critchley: Unendlich fordernd, S. 16.

¹⁸⁸ Critchley: Unendlich fordernd, S. 156.

¹⁸⁹ Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band II), S. 34. Darüber hinaus ist aber auch das Gefälle zwischen Armen und Reichen bereits für Platon ein Widerstand erzeugendes Moment. Eine Nivellierung ist deshalb durchaus angedacht, allerdings soll diese nicht von oben verordnet, sondern durch individuellen Entschluss umgesetzt werden. Weil dies realistischer Weise nicht anzunehmen ist, soll die Obrigkeit gemäßigt, nicht aber sprunghaft und überstürzt eingreifen, um die Ordnung nicht zu gefährden.

¹⁹⁰ Critchley: Unendlich fordernd, S. 51.

Unendlichkeit stets überflutet¹⁹¹ zu vertiefen, ist festzuhalten, dass sich das ethische Subjekt nach dieser unerfüllbaren Forderung formen soll. Es handelt sich dabei allerdings um ein nichtreziprokes Verhältnis, in welchem sich die Gegenüber nicht auf einer Ebene begegnen: „Verantwortung impliziert hier keine Gegenseitigkeit. Im Gegenteil, der andere steht immer höher als man selbst.“¹⁹² Diese Sichtweise Critchleys erinnert an die Beschreibung Hans Jonas', der in seinem *Prinzip Verantwortung* das nichtreziproke elterliche Verantwortungskonzept als paradigmatisch für seinen Vorschlag zur Verantwortung vorstellt.¹⁹³

Das Eindringen dieser Forderungen auf ein Selbst ist allerdings keineswegs passiv zu denken: „Ethische Erfahrung ist eine Aktivität, das Tätigwerden des Subjekts, selbst wenn dieses Tätigwerden nur bedeutet, dass ich empfänglich bin für einen von dem anderen an mich gestellten Anspruch – es ist eine aktive Empfänglichkeit.“¹⁹⁴ Diese aktive Empfänglichkeit bedingt die Ethik als das Widerständige. Es gibt dabei allerdings eine Verquickung von Fordernder und Geforderter, die nicht ganz leicht aufzulösen, ja, die wesentlich überhaupt nicht aufzulösen ist. Es ist nämlich „der Kämpfer und der Bekämpfte ein und derselbe“¹⁹⁵, wenn wir davon ausgehen, dass sich der ethische Widerstand gegen die allgemeine menschliche Katastrophe richtet, wie es bereits dargelegt wurde. Somit ist das Subjekt, das um seinen Anspruch des Menschseins kämpft, um sein (Über)Leben als Mensch auch dasjenige, das die Grundlagen dieses Lebens zerstören kann. Denn es geht hier wohl um zwei verschiedene, aber unausweichlich aneinander gekoppelte Fragen, nämlich „darum leben zu lernen (das ist Aufgabe jedes Einzelnen), [und] darum überleben zu lernen (das geht alle an).“¹⁹⁶ Nach Kant muss „das ethische Subjekt [...] a priori mit der Forderung identisch sein, die an es gestellt wird“¹⁹⁷ – die Forderung geht dabei allerdings von der Vernunft aus und nicht vom anderen Menschen, wie es in Abschnitt 7 hinsichtlich der Dichotomie zwischen Autonomie und Heteronomie bereits angesprochen wurde. Die Identität von der hier die Rede ist, ist eine andere: Das widerstehende Subjekt schafft stets die Grundlage dessen, gegen das es widersteht und widerstehen muss – in abstrakter Form den Lauf der Geschichte in konkreter Form den Holozid.

¹⁹¹ Vgl. etwa Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. 4. Auflage. Freiburg und München: Alber 2008. Hier etwa S. 63

¹⁹² Critchley: *Unendlich fordernd*, S. 66.

¹⁹³ Vgl. Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp: 1984. Hier etwa S. 86.

¹⁹⁴ Critchley: *Unendlich fordernd*, S. 21.

¹⁹⁵ Glucksmann: *Philosophie des Widerstands*, S. 72.

¹⁹⁶ Glucksmann: *Philosophie des Widerstands*, S. 182.

¹⁹⁷ Critchley: *Unendlich fordernd*, S. 42.

Der Mensch ist der einzige Grund für das Unglück (an sich selbst), das er bekämpfen möchte. Dementsprechend bedarf es zur Einflussnahme auf die Geschichte eine Rückbesinnung auf sich selbst und die Erforschung seiner selbst¹⁹⁸, was sich eben in einer Analyse der Ansprüche, die an ihn gestellt werden und der Anerkennung derselben, die er vollzieht oder nicht und in welcher Weise dies geschieht, äußert. In der Aristotelischen *praxis* ist das Werk untrennbar mit dem Handelnden verbunden. „Das moralische Wesen bildet sich selbst, ebenso wie auch das unmoralische Wesen“¹⁹⁹ und zwar interessanterweise auf derselben Grundlage. Dies ist der Anlass zur Analyse dieser Grundlage, die das widerständige Subjekt ist und der Möglichkeit, ihr zu widerstehen, die ebenfalls das widerständige Subjekt ist.

Es geht dabei wesentlich darum, wie das Subjekt die Ansprüche, die an es gestellt werden, nicht nur anerkennen, sondern auch realisieren kann. Dies sind nämlich zwei verschiedene Aspekte der Ethik. Der Immoralist erkennt zwar die Forderung an, handelt aber dennoch nicht nach ihr, die Anerkennung impliziert also nicht unbedingt das Erfüllen der Forderung.²⁰⁰ Gernot Böhme formuliert diese Forderungen als das Pathische:

Wir haben es hier zum ersten Mal explizit mit der Bedeutung des Pathischen für die Ethik [...] zu tun. Das Pathische ist dasjenige, was zu mir gehört, das, was mir widerfährt, was mich anrührt. Wenn wir diese Bestände und Gegebenheiten als Selbst zusammenfassen, so betonen wir damit die eminente Bedeutung, die sie für uns als ethisch oder moralisch existierende Menschen haben. Diese Bedeutung besteht darin, dass wir überhaupt von etwas betroffen sind, dass wir so angerührt werden, dass wir sagen müssen: das geht mich an, das ist meine Sache. Wir können damit sagen, dass das Selbst die Quelle von Subjektivität ist, wobei *Subjektivität* [...] als Betroffenheit verstanden wird.²⁰¹

Wenn auch die Subjektivität verstanden als „Betroffenheit“ gerade eben die Haltung der Widerständigkeit auf den ersten Blick auszuklammern scheint (eine Haltung der Betroffenheit findet meines Erachtens – zumindest dem alltagssprachlichen Gebrauch folgend – in der Verbindung des Ausrufes „Oh mein Gott, wie schrecklich!“ mit der gleichzeitigen Untätigkeit ihren besten Ausdruck), so wird hier nach meinem Dafürhalten doch deutlich, dass es letztlich darum geht, dass das Individuum tatsächlich berührt ist, dass es es angeht, dass es seine Sache ist. Ohne diesen Zusammenhang bleibt eine Ethik als das Widerständige wirkungs- und folgenlos. Ob solche Wirkungen und Folgen zu einer endgültigen Erfüllung der Widerständigkeit kommen können, wird im folgenden Abschnitt erörtert.

¹⁹⁸ Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 71.

¹⁹⁹ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 150.

²⁰⁰ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 26.

²⁰¹ Böhme: Gut Mensch sein, S. 60

12. Erfüllung des Widerstands?

Es wurde bereits einige Male darauf hingewiesen, dass eine Ethik als das Widerständige keine rein theoretische Analyse sein kann. Sie muss sich manifestieren im tatsächlich widerständigen Denken und Handeln. Dieses kann dabei nicht eine vorübergehende Laune bezeichnen, es ist vielmehr eine Haltung, die sich in der Auseinandersetzung zwischen dem Vernunftleben und dem körperlichen Leben auf der Erde artikuliert. Keines der beiden ist als das je andere dominierend zu denken, sie bedingen einander und ihre Verbindung ermöglicht die Haltung der Widerständigkeit: „Das Vernunftverständnis aber kann allein das Seinsverständnis davor bewahren, erfolglos im bloß momentanen Widerstehen aufzugehen.“²⁰² Ethik als das Widerständige kann also nicht an ihr Ziel gelangen. Sie ist eine Weise, die Auseinandersetzung mit der Welt und sich selbst zu vollziehen. Die metaphysische Frage nach der Erfüllung und damit der Auflösung einer Ethik der Widerständigkeit oder der Ethik überhaupt spielt dabei keine Rolle. Widerstand gelingt allein in seinem Vollzug.

Auch wenn bei diesem unabschließbaren Prozess davon gesprochen wurde, dass er sich an der Sterblichkeit orientiert, so ist er gerade in der Auseinandersetzung mit der Sterblichkeit, vielmehr mit dem allgemeinen Tod, dazu da, Verbesserung zu bewirken, ohne dabei auf ein höchstes Gut gerichtet sein zu müssen, das eine Zielbedingung beschreiben würde, ein endgültiges und abschließendes Gelingen des Widerstandes, das ja unter den hier vorgestellten Prämissen völlig denkunmöglich ist.

Das Interesse der Sterblichen *als* Vernünftiger gebietet es nämlich, ihre Lage verbessern zu wollen. [...] Das aber heißt zunächst einmal, das Prinzip der Verallgemeinerung nicht nur quasi ‚nach unten‘ an die Sterblichkeitsprämisse anzugleichen, sondern es vor allem quasi ‚nach oben‘ in eine verallgemeinerte Widerständigkeit gegen das Mißglücken zu transformieren.²⁰³

Da diese Widerständigkeit gegen das Mißglücken nur in Etappen möglich ist und auch dort scheitern kann, vollzieht sie sich nach Ebeling in einer Haltung des „*Gleichmuts*“, anstelle der „*Gleichgültigkeit*“ des Skeptizismus oder der „*Gelassenheit*“ der Ergebenheit, um im Kampf des Widerstehens ein Gleichgewicht zu halten zwischen Gelingen und Scheitern und dabei aller Hoffnungslosigkeit zum Trotz die Vernunft nicht gegen die „UnVernunft“ einzutauschen und ihr weiterhin Widerstand leisten.²⁰⁴

²⁰² Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 146

²⁰³ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 182.

²⁰⁴ Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 239-240.

Nun führt Ebeling aber doch die Möglichkeit der Absage an die Hoffnungslosigkeit ein, gilt diese auch nicht mehr für die aktuell Widerstehenden:

Die Anwendung der beiden Grundlagen der Moral ist in Vernunft und Widerstand die wiederkehrende Abwendung vom Mißbrauch der Vernunft *und* des Widerstandes. Am Ende der Abwendung beginnt erst die Humanität. Ihr Augenblick kommt, wenn auch zu spät, soweit die verantwortbare Antizipation reicht. Ihr Augenblick kommt also kaum noch für uns.²⁰⁵

Wenn dies auch metaphysische Spekulation sein mag, so ist es doch nicht unrecht, darauf hinzuweisen, dass nicht gesagt werden kann, dass der vernünftige Widerstand gegen den Missbrauch von Vernunft und Widerstand selbst nicht (irgendwann) Früchte tragen kann. Diese Antizipation ist insofern „verantwortbar“, als sie zumindest spekulativ darauf hinweist, dass die Widerständigkeit sich in einem Ziel der Humanität erfüllen *kann* und damit die nachvollziehbarerweise schwache Motivation in einem aussichtslosen Kampf erhöht. In keinem Fall dürfen wir allerdings mit Sicherheit davon ausgehen, dass die Widerständigkeit in irgendeiner Weise an ein Ziel gelangen *wird*. Dies macht sie um nichts bedeutungsärmer: Sie dient der Wahrung des Gleichgewichts zwischen Vernunft und Unvernunft und ist damit eine wichtige, ja *die* Verteidigerin der Menschlichkeit in jeder Lage.

Ich möchte nach diesen Anmerkungen zur Unerfüllbarkeit der Widerständigkeit noch einmal darauf zu sprechen kommen, dass die Ethik letztlich bestimmten Teilen der Moral Widerstand leisten muss, bevor mit Michael Walzer auf den Vorschlag des moralischen Minimalismus rekurriert wird, der darlegen soll, worin diese Teile eventuell nicht bestehen können.

13. Die Ethik widersteht der Moral

Ethik bezeichnet in dieser Herangehensweise nicht allein die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Moral, sondern bezieht sich (auch) auf den Aspekt der widerständigen Praxis, den sie als Reflexion hervorbringt. Ethik als widerständige Praxis deshalb, weil sich das Argument auf die tiefe Verbindung zwischen Philosophie und Lebensführung in der Antike stützt, aus der heraus wir ja unsere Vorstellung von Philosophie bezogen und weiterentwickelt haben und noch immer beziehen und weiterentwickeln. Das heißt, widerständiges Denken impliziert eine widerständige Lebenspraxis, Denken und Handeln sind nicht etwa zwei voneinander separierte Sphären menschlichen Seins.

²⁰⁵ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 206.

Ethik bezieht sich dabei unweigerlich auf Haltung, Handeln und Verhalten²⁰⁶ der Einzelnen, sie handelt vom Ethos, also vom sich selbst entwerfenden, formenden Charakter und dessen Widerständigkeit. Moral im Gegensatz dazu bezeichnet eine gesellschaftliche Übereinkunft, in der die Einzelne immer schon eingebettet ist. Ich erlaube mir in dieser Arbeit, die Unterscheidung auf diese Art und Weise vorzunehmen, da es keine abschließende und exakte Differenzierungs- und Definitionsmöglichkeit gibt. Als Ethik bezeichne ich also jenen Prozess, den jeder einzelne Mensch kraft seiner Existenz in (verschiedenen) moralischen Realitäten als widerständiges Subjekt einleiten, fortführen oder abbrechen muss, um die selbstvergessene Moral an ihre Grundsätze zu gemahnen, die nicht festgeschrieben sind und dennoch einen Bezugsrahmen bilden.

Die Ethik ist das paradoxe Widerstandsrecht innerhalb der Moral, das es eigentlich nicht geben kann. Sie wird von der Moral gewährleistet und setzt sie außer Kraft, um sie wiedereinzusetzen. Die „alte Ordnung“ muss dabei nicht eine bereits gewesene Moral bezeichnen, sondern meint vielmehr ein zugrundeliegendes Basisabkommen, das implizit getroffen, aber in Unordnung geraten ist. Wenn wir sagen, die Ethik widerstehe der Moral, so kann dies meines Erachtens dreierlei Folgen nach sich ziehen: i) die Moral zerschlägt die Bestrebungen des Widerstandes, ii) sie löst sich im Chaos des Widerstandes auf (das hieße vorerst: Revolution ohne Idee zur Neuordnung), oder iii) sie wird an ihre grundlegendsten Konstituenten erinnert, die durch Überlagerungsprozesse in den Hintergrund gerückt sind. Sollte, wie ich es hier vorschlagen möchte, die Ethik als das Widerständige gegen die Moral den dritten Weg einschlagen können, so bedeutet dies, dass der ethische Prozess seinerseits frei von inhaltlichen Bestimmungen (die Sache der Moral sind) *auf den und auf die Grundlagen der Moral* (hin)wirkt, deren Ausformulierungen, Erweiterungen und Umsetzungen er in Frage stellt. Ethik und Moral finden in einem gesellschaftlichen, sozialen, historischen Kontext statt, wie Gernot Böhme schreibt, weshalb er behauptet, „dass ethische Argumentation genau genommen rhetorisch ist. Sie geht davon aus, was in bestimmten Kreisen bereits als anerkannt gilt, und macht den Versuch, eine bestimmte Hörerschaft auf die eigene Seite zu ziehen.“²⁰⁷ Im in dieser Arbeit vorgebrachten Verständnis gemahnt die Ethik allerdings gerade an das, was „bereits als anerkannt gilt“, aber nicht mehr offen zu Tage liegt, sondern durch Gewöhnungs- oder Überlagerungseffekte unter die Wahrnehmungs- und Bewusstseinschwelle zurückgefallen ist. Das bedeutet, dass es

²⁰⁶ „Wenn ich damit Ethik im Sinne einer Arbeitsdefinition bezeichne, so fällt aber sogleich auf, dass es dabei in unserem Sinne um menschliches Verhalten geht, nicht, wie man gemeinhin glaubt, ausschließlich oder vornehmlich um menschliches Handeln.“ Böhme: Gut Mensch sein, S. 33.

²⁰⁷ Böhme: Gut Mensch sein, S. 34. Vgl. Fußnote 95

erstens nicht nur „von bestimmten Kreisen“ bereits anerkannt wurde und dass es zweitens von diesen gar nicht mehr als bereits anerkannt entdeckt werden kann, weshalb es nicht darum gehen darf, in erster Linie einfach nur auf dieses oberflächliche Übereinkommen aufzubauen. Dies wäre schon der nächste Schritt der weiteren Ausformulierung einer Moral, die eben nicht zuerst an die Grundfesten zurückleitet, sondern auf den ohnehin bereits wackeligen Turm der Überzeugungen noch weitere hinzufügen will. In Anbetracht dessen, dass der Mensch stets schon in eine moralische Situation gebettet ist, die gerade eben in Frage steht, ist es unwahrscheinlich, dass es Sinn macht, auf diese Gegebenheiten einfach „eine Ethik draufzusetzen“²⁰⁸.

Ich möchte im folgenden Abschnitt versuchen, mit den Überlegungen Michael Walzers zur Möglichkeit eines moralischen Minimalismus darzulegen, wie sich diese Auseinandersetzung einer an die Grundfesten einer allgemeinen Moral gemahnenden Ethik vollziehen kann, die stets unter aufmerksamer Berücksichtigung der Tatsache der umfassenden moralischen Sozialisation des Menschen in unterschiedlichen Kontexten agiert.

14. Ethik als das Widerständige und moralischer Minimalismus.

Michael Walzers Ansatz legt nahe, dass es möglich sein muss und ist, sich auf eine (fast) alle Menschen einende gemeinsame Grundmoral zu beziehen. Dass diese Grundmoral dabei lediglich als eine Art untergeordnetes Prinzip, als eine Idee funktionieren kann, legen bereits die obigen Ausführungen bezüglich der Gefahren wie immer gearteter Totalisierungstendenzen nahe. Während es Ansätze gibt, in denen scheinbar angenommen wird, eine gemeinsame Moral, ein moralisches Minimum ließe sich endgültig festlegen – abgesehen von einigen Prinzipien, die eventuell hinzugenommen werden müssten, was dabei nicht für sehr wahrscheinlich gehalten wird²⁰⁹ – so stellt sich für Walzer die Sache vielmehr perspektivisch dar: Im jeweiligen Akt des Widerstandes ist der moralische Minimalismus neu zu entdecken²¹⁰. Er wird sich dahingehend nicht festschreiben lassen als eine Art Katalog moralischer Werte und Normen, die, einmal ausformuliert, der Weltgemeinschaft eine eindeutige Anleitung für moralisch

²⁰⁸ Böhme: Gut Mensch sein, S. 295.

²⁰⁹ Vgl. etwa Beauchamp, Tom L. u. James F. Childress: Principles of Biomedical Ethics. Seventh Ed. Oxford u. New York: Oxford University Press 2013. Hier S. 414.

²¹⁰ Dies allerdings nicht im Sinne einer Offenbarung, sondern im Sinne der Interpretation, wie sich in Abschnitt 14.4 zeigen wird.

gelingendes Handeln bieten können. Die kommunitaristische Position Walzers²¹¹ lässt einen breiten und bestimmenden Raum für das Bewusstsein der Damokles'schen Bedrohung, die ein solches Projekt der endgültigen Ausarbeitung einer universellen Moral²¹² birgt (vgl. Kapitel 14.5).

Ich werde im Folgenden seine Überlegungen des „Moralischen Minimalismus“²¹³ analysieren und versuchen, sie auf das Projekt einer Ethik als das Widerständige hin zu lesen, wobei ich einige Kritikpunkte und Übertragungen der direkten Textanalyse beistellen möchte und andere in den darauf folgenden Kapiteln zur Diskussion stellen werde.

14.1. Michael Walzers Moralischer Minimalismus

Zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen nimmt Walzer die Prager Demonstrationen des Jahres 1989 (das er im Originaltext übrigens als „that wonderful year“²¹⁴ beschreibt, was Bertold Fessen in seiner Übersetzung²¹⁵ als ein unnötig tendenziöses Statement erschienen sein mag, da er es unterschlägt²¹⁶), im Zuge derer Menschen mit Schildern auf die Straße gehen, mit

²¹¹ Obwohl Walzer selbst eine „Abneigung gegen jede Festlegung auf eine philosophische Schule [hegt] – mehr noch, wider jede nicht in kulturelle Alltagserfahrung rückübersetzbare *high theory* überhaupt“ (Kallscheuer, Otto: Pluralismus, Universalismus, Hermeneutik. Nachwort von Otto Kallscheuer. In: Walzer, Michael: Lokale Kritik – globale Standards, S. 213-236. Hier S. 215), wird er zumeist „als einer der wichtigsten Vertreter des US-amerikanischen *Communitarianism* in der politischen und Gesellschaftstheorie“ gehandelt, ein „Etikett“, das er selbst ablehnt. (Kallscheuer, Otto: Ein amerikanischer Gesellschaftskritiker. Michael Walzers kommunitärer Liberalismus. In: Walzer, Michael: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Aus dem Amerikanischen und mit einem neuen Nachwort von Otto Kallscheuer. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 127-167. Hier S. 128-129.)

²¹² Es ist hier anzumerken, dass die Begriffe der Universalität (Universalisierbarkeit, universelle Moral, universelle Ansprüche, universelle Verstehbarkeit etc.) bei Walzer sicher nicht im engen Kant'schen Sinn zu verstehen sind. Während Hans Ebeling noch viel näher an dem bleibt, was für Kant Universalismus der Moral bedeutete, ist Walzer weit davon entfernt, ein vom Menschen unabhängiges und in alle Ewigkeit gültiges Prinzip zu formulieren, wie es bei Kant hinsichtlich der Vernunft unternommen wird, der es ablehnt „die Principien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen [...], weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, [und] sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten“ sind (Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. I. Kant, AA IV: Kritik der reinen Vernunft. Onlinezugriff unter <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa04/411.html> am 09.02.2019. Hier S. 411-412).

²¹³ Walzer, Michael: Moralischer Minimalismus, S. 13-36.

²¹⁴ Walzer, Michael: Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press 1994. Hier S. 11.

²¹⁵ Walzer, Michael: Moralischer Minimalismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Februar 1994, Vol. 42 (1), S. 3-14.

²¹⁶ Ähnliches könnte man hinsichtlich der Unterschlagung des alles andere als unwesentlichen Abschnitts VI unterstellen, wobei dieser möglicherweise einfach deshalb nicht ausgewiesen wird, weil die Argumentation hier einen nicht ganz unbedeutenden Schlenker macht, wie gezeigt werden wird. Ich beziehe mich im Folgenden in erster Linie auf die Übersetzung von Christiana Goldmann und das Original in amerikanischer Sprache, mir scheint allerdings der kritische Verweis auf die Übersetzung Fessens geboten, da diese einige Missverständnisse deutlich machen und exemplifizieren kann, ohne dass hierfür die Editions-geschichte einer genaueren Betrachtung unterzogen wird. Es muss nämlich eingeräumt werden, dass gerade etwa hinsichtlich der Auslassung von Kapitel VI nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, ob dieses sich schon in der Version auf die Bertold Fessen sich bezieht

denen sie unter anderem schlicht „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ fordern. Gleichwohl die Demonstrantinnen einem „weitgehend unvertrauten“²¹⁷ Kulturkreis entstammen, kann sich jede, die diese Bilder sieht, mit den Menschen oder vielmehr mit dem, für was diese Menschen eintreten, identifizieren. Dieses Identifikationspotenzial rührt dabei allerdings nicht nur daher, wofür, sondern ebenso (oder vielleicht sogar noch mehr) daher, wogegen diese Leute eintreten. Wie im Speziellen die neue Gesellschaftsordnung auszusehen hätte, darüber wären sie sich kaum einig. Die Botschaft auf den Schildern ist jedoch eine klare und einfache Absage an die herrschenden Umstände (das heißt die kommunistische Diktatur) unter Berufung auf grundlegendste, allgemein verständliche und anerkenbare Werte.

Walzer führt nun im zweiten Teil seines Textes die Begriffe der minimalen und maximalen²¹⁸ Bedeutung von Moralausdrücken ein. Diese sind dabei nicht etwa als einander abwechselnd im Denken der Menschen zum Tragen kommende Einheiten oder Strukturen zu begreifen. Die dünne Bedeutung der Moral ist stets in der dichten enthalten, sie tritt dabei aber nur im Krisenfall hervor und die Begriffe werden dadurch unabhängig von sprachlichen Differenzen „vielleicht sogar universell zugänglich“²¹⁹. Der Begriff der *Tyrannie* zum Beispiel muss ein generell fassbarer sein und kann somit durch seine allgemeine Ablehnung einen Ausdruck von Werten bedeuten, die universell verständlich sind. Diese besondere Bedeutung der Tyrannie wurde bereits an anderer Stelle angesprochen (vgl. Kapitel 10.1) und findet sich in Walzers Auseinandersetzung wieder (vgl. dazu genauer Kapitel 14.2).

Die „Idee der Gerechtigkeit“²²⁰, tritt laut Walzer in jeder Gesellschaft auf. Wir können ihren unterkomplexen Forderungen, beispielsweise dem Nichtzermalmen der Köpfe der Armen, auf den ersten Blick zustimmen, wenn wir auch den weiteren Kontext und damit die erweiterten Forderungen der Gerechtigkeit des Propheten Jesaja, auf den sich Walzer an dieser Stelle

(Michael Walzer: *Moral Minimalism*, in: William R. Shea, Antonio Spadafora (eds.): *From the Twilight of Probability. Ethics and Politics*, Canton, Mass.: Science History Publications 1992, S. 3-14.) fehlt, da dieser Text nicht zugänglich ist.

²¹⁷ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 13. Walzer stellt an dieser Stelle die kulturelle Fremdheit der Tschechoslowakei vielleicht ein wenig überspitzt dar, denn es gibt Kulturkreise, denen er sich bei weitem nicht so nahe fühlen kann. Walzer merkt dies selbst etwas später mit zwei Beispielen an (vgl. *Moralischer Minimalismus*, S. 21-22), übergeht den Punkt dabei jedoch, ohne eine Antwort auf dieses Problem zu formulieren. Weiter unten wird noch zu diskutieren sein, ob und inwiefern es das Konzept Walzers gefährdet, dass kulturell fernere Widerstandsbewegungen womöglich eine weniger direkte und empathische Zustimmung finden können.

²¹⁸ Vielleicht ist „maximal“ ein nicht ganz exakter Begriff, der voreilig als Gegenbegriff zum minimalen auserkoren wurde. Eine Maximalmoral scheint auf etwas vollendetes, abgeschlossenes, allumfassendes zu verweisen. Genau das Gegenteil ist allerdings der Fall: Wahrscheinlich gibt es ebenso viele Maximalmoralen, wie es Menschen gibt. Maximal kann hier also meines Erachtens nicht bedeuten, den Rahmen ausgeschöpft habend.

²¹⁹ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 16.

²²⁰ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 17.

bezieht, vielleicht differenzierter behandeln oder sogar ablehnen müssten.²²¹ Somit erweist sich auch Walzers Auffassung der Minimalmoral als wahrscheinlich am besten *ex negativo* etwa in der Ablehnung von Brutalität darstellbar. Interessant an dieser Stelle ist auch, dass Walzer hier eine besonders drastische Formulierung zitiert, die wörtlich genommen tatsächlich keine Zweifel hinsichtlich der Gerechtigkeitsfrage aufwirft: „Wie kommt ihr dazu, mein Volk zu zerschlagen? / Ihr zermalmt das Gesicht der Armen“²²². Auch wenn dies als Bild der Unterdrückung der Armen gelesen und nicht als direkter Gewaltakt interpretiert werden soll, ist der Zugang wohl eindeutig, denn als gerecht kann dies nicht gelten. Allerdings wird auf der Ebene der Interpretation bereits ein neuer Raum der Abweichung eröffnet, was Walzer an dieser Stelle ganz bewusst vermeiden möchte, da es ja gerade um die zunächst größtmögliche allgemeine Zustimmung und den Beleg dafür geht, dass dergestaltige Forderungen auch historisch vergleichbar sind.²²³

Somit kann Walzer benennen, was er nun „[u]nter minimaler Moral versteh[t, nämlich] die Summe all dessen, was wir wiedererkennen.“²²⁴ Das bedeutet auch, dass umso detaillierter ausformuliert die jeweiligen dichten Moralsysteme sind, desto schwieriger ein Konsens wird, wenn er auf dieser Ebene nicht gar völlig ausgeschlossen ist.

Walzer wirft im dritten Abschnitt seiner Analyse der westlichen Moralphilosophie vor, eine Art singuläre Theorie des moralischen Minimums entwickeln zu wollen, die sowohl eine Begründung des Fundaments – was Walzer selbst an keiner Stelle versucht – beinhaltet, als auch eine Ausarbeitung desselben, um diese sodann als Maßstab der Kritik zu nutzen. Somit wird die Standardauffassung des moralischen Minimums wie folgt beschrieben:

Dies ist die normale philosophische Auffassung des moralischen Minimalismus: er ist die Moral aller, weil er niemandes Moral im besonderen ist. Subjektives Interesse und kultureller Ausdruck wurden von Anfang an vermieden oder später ausgelöscht. Und wenn es uns gelingt, diese Moral zu verstehen, dann sollten wir auch in der Lage sein,

²²¹ Vgl. Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 17

²²² Jesaja 3, 15. In: Die Bibel. Katholische Einheitsübersetzung online. Warum Bertold Fessen hier stattdessen den Propheten Amos in der Lutherbibel zitiert („Sie treten den Kopf der Armen in den Staub“ Amos 3, 2, 7. In: Deutsche Bibelgesellschaft: Lutherbibel 2017. Onlinezugriff am 15.05.2018 unter https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/bibel/text/lesen/?tx_bibelmodul_bibletext%5Bscripture%5D=amos+2%2C7.) und ob er damit Walzer folgt, ist für diese Auseinandersetzung zwar unerheblich, allerdings ist diese Übersetzung doch hinsichtlich der Ausprägung der Beschreibung des Gewaltaktes bereits schwächer als das Zermalmen des Gesichts bzw. zumindest nach heutigem Sprachverständnis vielleicht näher an der Interpretation der Unterdrückung angelegt. Im Englischen heißt der Vers „grinding the faces of the poor“. Isaiah 3, 15. In: The Bible. BibleGateway. New International Version. Onlinezugriff am 15.05.2018 unter <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Isaiah+3%3A14%2CIsaiah+3%3A15&version=NIV>.

²²³ Vielleicht können alle Menschen diese Passage als Ungerechtigkeit begreifen, weil jeder Mensch das Potenzial besitzt, sich der Gruppe der Armen zugehörig zu fühlen. Nicht so etwa jener der Frauen, Juden, Schwarzen oder anderer diskriminierter Gruppen.

²²⁴ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 19.

einen vollständigen objektiven Code ohne jeden spezifischen kulturellen Ausdruck zu entwickeln – eine Art moralisches Esperanto.²²⁵

Da dies aber nicht zutrifft, weil der moralische Minimalismus nie frei von maximalistischen Mitbedeutungen und damit objektiv sein kann, halten wir im Befürworten der Prager Demonstration stets unsere eigene Demonstration ab, einen Marsch für das durch unsere Partikularmoral gefilterte moralische Minimum. Hier verweist Walzer auf die größere Deutlichkeit dieses Punktes, wenn wir uns Demonstrationen an kulturellen Ferngebieten vorstellen: Je weiter wir eine Kultur von der eigenen entfernt ansiedeln, desto eher halten wir unsere eigene Parade ab, weil wir aufgrund der großen Differenz zwar immer noch die minimalistischen Grundwerte anerkennen, allerdings davon ausgehen, dass diese bereits kulturell so verwässert und damit von uns entfernt sind, dass wir umso mehr unserer eigenen maximalen Haltungen einsetzen müssen.²²⁶

Es drängt sich hier durchaus die Frage auf, ob diese letztgenannten Anmerkungen Walzers seiner These tatsächlich helfen. Wenn es so sein sollte, dass wir, je weiter wir uns kulturell vom anderen Menschen entfernen, umso stärker unsere je eigene Moral bemühen müssen, um überhaupt die jeweiligen Begriffe noch deuten zu können, so ist das Beispiel der *Samtenen Revolution* vielleicht schlecht gewählt. Vielmehr hätte das Argument von vornherein auf ein kulturell betrachtet einigermaßen divergentes Widerstandsereignis verweisen müssen. Allerdings ändert die stärkere Reduktion dessen, was nun das moralische Minimum sein kann, nichts an der grundsätzlichen Stoßrichtung des Arguments. Zudem ändert das Maß des zusätzlichen „Befüllens“ des Protests nichts am von Walzer postulierten moralischen Dualismus, der uns ja gleichzeitig immer auch die Minimalmoral dieser Menschen wahrnehmen und uns dahingehend mit ihnen gehen lässt.

Das Wesen menschlicher Gesellschaften konstituiert sich aus diesem Dualismus des Menschlichen (universell) und Gesellschaftlichen (partikular). Den Fehler vieler Moraltheorien sieht Walzer darin begründet, das Gesellschaftliche dem Menschlichen als moralischen Bezugspunkt hierarchisch unterzuordnen. Dies läuft seiner Meinung nach notwendig auf eine Zwangssituation hinaus, da der universalistische den partikularen Anspruch damit bestimmen und überwiegen muss.²²⁷

²²⁵ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 21.

²²⁶ Vgl. Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 21-22.

²²⁷ Vgl. Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 22-23.

Trotz der Bedenken, die eben daraus entstehen mögen, dass die maximalistische Färbung bei der Formulierung minimalmoralischer Prinzipien unausweichlich ist, können laut Walzer einige grundlegende Werte eruiert werden – wobei stets beachtet werden muss, dass diese immer schon Ausdruck partikularistischer Moralvorstellungen sind. So lässt er sich – äußerst vage – darauf ein, solche Bestimmungen, die wohl nur negative sein können, als „Vorschriften gegen Mord, Täuschung, Folter, Unterdrückung und Tyrannei“²²⁸ zu benennen. Die Sprache freilich, in welche diese Vorschriften gefasst sind – hierzulande ist es, wie bereits erwähnt wurde (vgl. Kapitel 2.1), jene der Rechte – kann verschieden sein, ist aber wohl übersetzbar. Dahingehend wäre eine Moral, die nicht mit einer anderen in Diskurs treten kann (oder will) ebenso mangelhaft, wie eine Gesellschaft, in welcher das moralische Minimum keinen Bestand hat.²²⁹

An dieser Stelle könnte eine gewisse Nähe zur Diskursethik Habermas' unterstellt werden, welche weiter unten heftig kritisiert wird. Allerdings ist die diskursive Praxis vor- und nicht nachgelagert. Die Minimalmoral ist unhintergebar und bedarf keines Diskurses. Sobald dieses Minimum erfüllt ist, muss auch die Möglichkeit bestehen, in einen solchen zu treten. Allerdings werden für Walzer doch gewissermaßen komparativ die Grundwerte dieser Basismoral erst ermittelt. Wie also unterscheidet sich diese Position, die es offensichtlich nicht ausschließt, gewisse moralische Positionen nicht aufzunehmen, weil sie den moralischen Minimalismus nicht erfüllen, von der Position der Diskursethik, wobei doch dieser Minimalismus sich erst in Auseinandersetzung auch mit einer Moral, die in diesem Sinne als defizient erachtet wird, konstituieren kann? Angenommen es läge eine für den (westlichen) Betrachter radikal abzulehnende Moral vor, die jedoch nur deshalb abgelehnt wird, weil sie schlecht kommuniziert wird. Wie sollte sie in einen Vergleich miteinbezogen werden? Dem Problem dieser Vorherrschaft bestimmter moralischer Positionen, die Walzer in einem sehr anschaulichen Bild eines von einer bestimmten Baumart dominierten Waldes, in dem nur noch diese eine Baumart geduldet wird, präsentiert²³⁰, scheint auch er selbst an dieser Stelle nicht ganz auszukommen. Nicht die moralische Verfassung bestimmter Maximalmoralen nimmt diese in diesem Fall aus dem Spiel, sondern die nichtuniversalisierbare Sprache, in der sie bestehen.

Das Problem ist also, welche "neuen Daten" überhaupt zugelassen werden. In den Naturwissenschaften, so Benjamin Bautz²³¹, ist die Datenerhebung unabhängig von der

²²⁸ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 24.

²²⁹ Vgl. Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 24.

²³⁰ Vgl. Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 28-29.

²³¹ Vgl. Bautz, Benjamin: *What is the Common Morality, Really?* In: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, March 2016, Vol. 26 (1), S. 29-45. Hier S. 38-40.

Theorie, das heißt auch deren Prüfung ist unabhängig. Bei Beauchamps und Childress' Ansatz, den er hier analysiert, ist das Problem, dass die „*commom morality*“²³² gleichzeitig Grundlage wie Definitionsgegenstand ist. Hier erfolgt also ein Auswahlverfahren der moralischen Daten, die bereits aufgrund der Vorannahmen getroffen werden, um diese Vorannahmen schließlich zu bekräftigen. Der Vorwurf ähnelt dabei dem Walzers an Habermas, dem er sich allerdings an dieser Stelle selbst stellen muss. Ich möchte aber darauf hinweisen, dass auch die Naturwissenschaften insofern selektiv verfahren, als sie die Daten vorsortieren und sie nicht erst von der nachgelagerten Theorie alleine sortieren lassen, wie Bautz es vermuten lässt. Ich sehe deshalb nicht, weshalb es (auch unabhängig von Beauchamp und Childress) unmöglich sein sollte, "moralische Daten" so umfangreich wie möglich miteinzubeziehen. Vielleicht jedoch macht es in moralischen Belangen Sinn, gewisse Grenzen zu ziehen. So müssen wir sadistische Gesellschaften schlicht nicht akzeptieren, um zum Beispiel einen moralischen Minimalismus nach Walzer zu behaupten. Es gibt gewisse Punkte, hinter die das ethische Projekt nicht zurückfallen darf, da man diese Spielweise getrost den radikalen Skeptikerinnen und Nihilistinnen überlassen kann, denen hier, unter Annahme einer *common morality* gewiss nicht das Wort geredet wird. Dies ist eine Position, die von der Forderung der Universalisierbarkeit gestützt wird, welcher etwa sadistische Prinzipien sicherlich nicht genügen können.

Vielleicht ist aber auch eine unvermittelbare Moral tatsächlich keine, die die Ansprüche erfüllen kann, die an eine Moral gestellt werden müssen. Damit wären keine inhaltlichen Motive dieser Moral auszuschließen, sehr wohl würde aber eine exklusive Definition dessen, was Moral sein und genannt werden kann, das Endergebnis bereits vorwegnehmen, das in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen moralischen Positionen eigentlich erst entdeckt und vor allem interpretiert werden soll. Allerdings stimme ich mit Walzer überein, dass Menschen, die einer Moral gehorchen, die sie für Leid und Elend anderer völlig unempfänglich machen, einer defizienten Moral ihren Dienst erweisen und diese Moral wesentliche Teile des moralischen Universalismus ausspart. Diese Position wurde weiter oben in der Bezugnahme auf die Forderung des anderen in einer Ethik der Verantwortung bereits deutlich gemacht.

Das moralische Minimum speist sich nicht aus irgendwelchen zufälligen moralischen Befindlichkeiten, sondern „[e]s bezeichnet lediglich einige immer wieder auftauchende

²³² Vgl. Beauchamp u. Childress: Principles of Biomedical Ethics, S. 3-4.

Merkmale bestimmter dichter oder maximaler Moralauffassungen.²³³ Zufällig ist hier nicht in einem metaphysischen Sinne gemeint. Walzer geht nicht von irgendeiner Art höheren moralischen Designs aus, denn dieses ist für seine Position keine Voraussetzung. Zufällig meint hier lediglich die Auswahl, die nicht willkürlich geschieht, sondern ein weites Feld in den Blick nehmen muss, wenn sie sich auch in einem Akt der Widerständigkeit ausdrücken mag. Dass sie nicht „freischwebend“, weil wiederkehrend sind, mag zwar keinen Beleg für ihre immerwährende Gültigkeit liefern, eine gewisse immanente Konsistenz ist jedoch das Zeugnis dessen, dass ein menschliches moralisches Minimum sich in gewisser Weise ereignen kann, ohne dass damit notwendigerweise (moralische) Letztbegründungen einhergehen müssen. Somit kann niemals unterstellt werden, dass alle Menschen aus exakt demselben Grund für dieses oder jenes eintreten. Das ist jedoch lediglich politisch relevant. Dazu schreibt Walzer, er „habe keinen philosophischen Grund, einzelne Bestandteile [s]einer Kritik auszusortieren (was nicht heißt, daß [man] keine politischen Gründe oder Zweckmäßigkeitssmotive dafür haben kann).“²³⁴

Es geht also nicht darum, festzumachen, *weshalb* (fast) alle Menschen gegen ein Übel auftreten können, sondern darum, *dass* sie es können. Je stärker auf dieser Ebene spezifiziert wird, desto schwieriger gestaltet sich die Suche nach dem grundlegendsten, konsensfähigen Prinzip.

Somit kann das moralische Minimum nicht direkt als kritisches Instrument betrachtet werden, da das moralische Maximum es in gewisser Weise stets überlagert und die Kritikerin sich deshalb nicht einbilden sollte, ihre Kritik an anderen, abweichenden Wertesystemen entstamme der Basismoral der Menschheit, da sie immer nur von der Maximalmoral aus argumentieren und kritisieren kann.²³⁵

Walzer übt im nächsten Abschnitt heftige Kritik an den Postulaten der Diskursethik, wobei er insbesondere auf Jürgen Habermas abzielt. Die prozeduralen Begriffe solcher ethischer Systeme, die, von einem moralischen Minimum den Ausgang nehmend, zu verschiedenen Maxima vordringen wollen, setzten „radikale Demokratie“²³⁶ voraus und nähmen damit das Ergebnis ihrer endlosen Debatten in größten Teilen bereits vorweg. „Die Regeln der Diskursbeteiligung begründen in Wirklichkeit eine Lebensform“²³⁷, das heißt, sie erfordern gewisse gesellschaftliche (historisch gewachsene und sozial bekräftigte) Strukturen, die nicht

²³³ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 25.

²³⁴ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 25.

²³⁵ Vgl. etwa Walzer, Michael: *Maximalismus für Gesellschaftskritiker*. In: Walzer, Michael: *Lokale Kritik – globale Standards*, S. 61-85. Hier S. 68.

²³⁶ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 27.

²³⁷ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 27.

etwa durch plötzliche Einigkeit über die Regeln des Diskurses erlangt werden, sondern erst im Laufe der Zeit entstanden sind und somit für die Lebensrealität der Teilnehmerinnen ohnedies bestimmend sind. Hier wird also eine spezifische moralische Position zur minimalistischen Voraussetzung für Moral überhaupt erklärt, was laut Walzer keinen Sinn macht, da man sich die Arbeit sparen kann, überhaupt erst das Minimum zu abstrahieren – vor allen Dingen, wenn die Abstraktion noch nicht einmal besonders groß ist. In Ermangelung eines gemeinsamen objektiven Ausgangspunktes erklärt Walzer prozedurale Ansätze zur Entwicklung verschiedener Moralen (die dann eben gar nicht verschieden sind) für aussichtslos. Somit stehen die Gemeinsamkeiten des moralischen Minimums nicht am Ausgangs-, sondern am Endpunkt vieler unterschiedlicher Moralsysteme.²³⁸

An anderer Stelle²³⁹ kritisiert Walzer Habermas schon einige Jahre früher dafür, dass er eine Diskursform entwerfe, in der nur noch so wenig gesagt werden dürfe, dass die Philosophin genauso gut das Selbstgespräch suchen könnte. Dies entspricht, wie mir scheint, der hier diskutierten Stoßrichtung: Wenn die Regeln des Diskurses schon so weitläufig festgelegt sind, dass ideologische Auseinandersetzungen gar nicht mehr möglich sind – was naturgemäß die Teilnehmerinnen großzügig dezimieren muss, vielleicht eben gar soweit, dass eine Person alleine die Konsequenzen, die sich allein schon aus den Diskursbedingungen ergeben, eigenständig ausformulieren kann –, so kann es sich dabei gewiss nicht um einen moralischen Minimalismus handeln. Ganz im Gegenteil versteckt sich eine bereits sehr dichte Moralvorstellung hinter den vorgeblich rein prozeduralen Aspekten des Verfahrens.

Aber auch Walzer selbst kann, wie bereits erwähnt, unter gewissen Gesichtspunkten diesem Vorgehen unter der Schirmherrschaft moralischer Prinzipien nicht ganz auskommen. So schlägt er etwa als den minimalistischen Standard auf internationaler Ebene jenen der „Selbstbestimmung“ vor, der sich „für unsere Zeit und unsere Länder“ auch tatsächlich „als Anspruch auf demokratische Rechte“²⁴⁰ artikuliert. Unter Anführung sowohl historischer, wie auch aktueller Beispiele weist er aber darauf hin, dass dies eben nur eine mögliche Ausformung sei, die dieser Anspruch auf Selbstbestimmung annehmen könne.

²³⁸ Vgl. Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 27-30.

²³⁹ Vgl. Walzer, Michael: *Drei Wege in der Moralphilosophie*. In: Walzer, Michael: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Aus dem Amerikanischen und mit einem neuen Nachwort von Otto Kallscheuer. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 9-42. Hier S. 20 sowie insbesondere die Fußnote 16 auf S. 111-112.

²⁴⁰ Walzer, Michael: *Stammespartikularismus als Gerechtigkeitsfrage. Moralische Mindeststandards in den internationalen Beziehungen*. In: Walzer, Michael: *Lokale Kritik – globale Standards*, S. 86-110. Hier S. 91.

Demokratische Prinzipien sind für Walzer deshalb besonders naheliegend, weil der moralische Minimalismus kein politisches Setting favorisiert, also nicht eine (oder mehrere) bestimmte Gruppierungsform(en), in denen sich dann die politischen Interessen bilden, besonders hervorhebt, da diese Gruppierungen, „Stämme“, keine homogene Form aufweisen, sondern im Lauf der Geschichte gewachsene und vermischte Gefüge sind und es somit naheliegt, die einzelnen Mitglieder (im Rahmen der ihnen vertrauten politischen Vorstellung und Kultur) „sich selbst regieren“ zu lassen.²⁴¹

Dem Argument, Walzer akzeptiere doch die in der Diskursethik vertretenen Werte und auch eine auf diese gründende Lebensform, sie müsste aus seiner Sicht also nicht nur unproblematisch, sondern gar erstrebenswert sein, weshalb seine vorgebrachte Kritik nicht greife²⁴², ist Folgendes entgegenzuhalten: Walzer geht es hier ja nicht darum, liberale und (sozial)demokratische Werte abzulehnen, wie sie die Theorie Habermas' stark macht, im Gegenteil befürwortet er sie ganz entschieden. Dies aber eben im Vorschlag zu seinem eigenen moralischen Maximalismus, der, das ist gerade die zentrale These, an dieser Stelle nur insoweit etwas zu suchen hat, als er als *eine* Möglichkeit unter vielen herangezogen wird. Die Diskursethik – und prozessuale Ethikkonzeptionen in diesem Sinne überhaupt – gehen allerdings, so Walzers Kritik, genau umgekehrt vor und verlieren damit eine viel fundamentalere Begründungsnot aus den Augen. Walzers Zustimmung für demokratische Prinzipien kann kaum als ein Beleg dafür gelesen werden, dass dem Prozess des Diskurses nicht das Problem der maximalistischen Herangehensweise anhaftet. „Verfechter von Positionen, die der Aufklärungstradition nahestehen, würden eine entsprechende ‚Lebensform‘ zweifelsohne gutheißen, und zwar weil sie – besser als andere – geeignet zu sein scheint, adäquate Problemlösungen für die Betroffenen zu generieren.“²⁴³ Mit diesem Kritikversuch redet Kellerwessel meines Erachtens Walzer das Wort, ohne dies zu beabsichtigen. Sicher hat Walzer nichts gegen ein Naheverhältnis zur „Aufklärungstradition“. Aber gerade dadurch, dass hier diese „Positionen“ als die gewissermaßen alleinherrschenden Interpreten über die „adäquate[n] Problemlösungen“ auftreten, unterstreicht Kellerwessel den Punkt Walzers, der darin eine nicht zu rechtfertigende moralische Vereinnahmung und Dominanz sieht. Da bei Kellerwessel nicht hervorgeht, wer „die Betroffenen“ sein sollen (entweder die unter diesen Prämissen bereits stark vorselektierten Diskursteilnehmerinnen, oder die von diesem Diskurs Ausgeschlossenen, über

²⁴¹ Vgl. Walzer: Stammespartikularismus als Gerechtigkeitsfrage, S. 92.

²⁴² Vgl. Kellerwessel, Wulf: Walzers kommunitaristische Moralphilosophie. Kritische Analysen zu *Drei Wege in die [sic] Moralphilosophie, Moralischer Minimalismus* und *Zwei Arten des Universalismus*. Münster: Lit 2005 (Philosophie Forschung und Wissenschaft, Band 22). Hier S. 66-70.

²⁴³ Kellerwessel: Walzers Moralphilosophie, S. 70.

die aus der erhabenen aufgeklärten Position beratschlagt wird), scheint mir dieser Auszug ein besonderer Beleg für das Dünkel der Verfechter dieser These, der eigene Maximalismus sei bereits ein Minimalismus. Die Diskursethikerin ist ja genau wie Walzer auf der Suche nach einer minimalistischen Moral, bzw. nach einer prozessbedingenden Grundlage ihrer Entwicklung und nicht von vornherein daran interessiert, schlicht ihre eigenen maximalistischen Werte und Prinzipien für die richtigen zu erklären und durchzusetzen, kurz: Es geht hier nicht um einen ideologischen Hegemonievorwurf, sondern um die Feststellung eines Reflexionsdefizits und den Hinweis auf einen Differenzierungsfehler. In Walzers eigenen Worten: „Wenn wir wollen, daß unsere Argumentation angemessen und aufrichtig ist, dann müssen wir uns über ihren Status im klaren sein: Es sind unsere Gründe, und erst, wenn wir alle anderen von ihrer Richtigkeit überzeugt haben, die Begründungen aller.“²⁴⁴

August Richard Norton wirft Walzer in seiner Rezension vor, er lege höheres Gewicht auf sehr dichte Moralen, im Sinne ihrer weitgehenden Ausgestaltung und Differenziertheit. In Wahrheit macht er aber gar keinen Unterschied: Alle Moralen sind bereits dichte Moralen und das nicht mehr oder weniger. Außerdem, so Norton, würde er die Tatenlosigkeit in vielen schwerwiegenden Situationen rechtfertigen.²⁴⁵ Mit diesem Punkt setzt sich der nächste Abschnitt Walzers Textes auseinander. Meines Erachtens ist aber das, was er hier tut, lediglich eine Position der Vorsicht anzubieten.

Im sechsten Abschnitt seiner Untersuchung widmet sich Walzer einem Thema, für das er vielleicht am verbreitetsten bekannt ist: der Frage nach der Legitimität militärischer Interventionen. Dem moralischen Minimum ist laut Walzer eher mit dem Eintreten für Wahrheit und Gerechtigkeit mittels Worten anstelle von Waffen Genüge getan, da die Gewaltfreiheit ja vielleicht gerade selbst Bestandteil dieses Minimums sein dürfte.²⁴⁶ Im Sinne eines „Ultra-Minimalismus“²⁴⁷ könnte allerdings durchaus eine Grenze festgelegt werden, bei deren Überschreitung auch eine bewaffnete Lösung von minimalmoralischen Problemen fernab der Staatsgrenzen zu rechtfertigen wäre. So etwa in Fällen, in denen Leben und Freiheit der

²⁴⁴ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 33.

²⁴⁵ Vgl. Norton, Augustus Richard: [Rezension] *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Michael Walzer (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1994). In: *Ethics and International Affairs*, 1996, Vol. 10, S. 203-205.

²⁴⁶ „Ja, man könnte sogar behaupten, dieser Vorzug, der gewaltfreien Mitteln eingeräumt wird, sei selbst noch ein Charakteristikum des moralischen Minimums.“ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 32.

²⁴⁷ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 32.

Menschen auf dem Spiel steht. Es kann aber „keinesfalls jede moralische Regel, die sich auf minimalistische Weise formulieren läßt, auch die Anwendung von Gewalt rechtfertigen.“²⁴⁸ Hier weist Walzer also offenbar noch tieferliegende Aspekte der Minimalmoral aus als jene, auf die er sich den restlichen Text stützt, nämlich „Leben“ und „Freiheit“.²⁴⁹ Insbesondere der erste lässt kaum Fragen offen, was Walzer mit dem Beispiel einer Selbstmörderin sehr deutlich illustriert. Der Versuch, diese zu retten, wird unter allen (normalen, das heißt nicht das eigene Leben gefährdenden oder ähnlich wie in verschiedenen imaginären moralischen Dilemmasituationen weitreichende Folgen zeitigenden) Umständen unternommen, notfalls unter Anwendung von Gewalt. Damit wird dezidiert die Maximalmoral (die laut Walzer ja auch Ausdruck einer Moralgemeinschaft sein könnte, deren partikuläre Moral den Wert des Lebens nicht ausreichend anerkennt) der Suizidantin übergangen oder unterwandert. Dies ist aber auch Ausdruck der konfligierenden Maximalmoral der Retterin, denn wenn eine moralische Gemeinschaft unter bestimmten Umständen das Leben geringschätzt (wobei ich kaum glaube, dass sie das im Allgemeinen tun könnte), dann gibt es in diesem Beispiel aus Gründen der Solidarität eine Verpflichtung dazu, einzugreifen.²⁵⁰ Dem moralischen Minimalismus, der das Leben als Wert sicherlich beinhalten muss – zumindest legt dies etwa auch die Auseinandersetzung Hans Ebelings mit der Widerständigkeit gegen den Tod als den allgemeinsten Bestandteil menschlichen Seins nahe –, wird hier Rechnung getragen, zuungunsten einer partikulären Abstufung dieses Wertes des Lebens. Mir scheint, dass es keine (nicht-tyrannisch organisierte) Gesellschaft geben kann, in der die Tötung von Menschen kein Spezialfall ist. Damit prallen hier lediglich zwei verschiedene Maximalmoralen aufeinander, die die Tötung in unterschiedlichen Fällen für angemessen halten. Man kann hier tatsächlich den Einwand vorbringen, dass Walzers Sozialisation und andere Umstände dafür

²⁴⁸ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 31.

²⁴⁹ An anderer Stelle weist Walzer explizit darauf hin, dass er die Anführungszeichen, die die Begriffe „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ umrahmen, nicht etwa einsetzt, um sie zu ironisieren, oder ihre Klarheit und Berechtigung in Zweifel zu ziehen, sondern schlicht um die Schilder der Demonstrantinnen zu zitieren. Weshalb er an dieser Stelle auch die Begriffe „Leben“ und „Freiheit“ in dieser Weise kennzeichnet, scheint nicht ganz eindeutig. Vielleicht geht es darum, darauf hinzuweisen, dass sie auf eine ähnlich universelle, wahrscheinlich jedoch auf eine noch bedeutend universellere Weise gelesen und verstanden werden können. Sicher ist es aber auch hier nicht als zynischer Verweis zu lesen, der etwa die Begriffe „Leben“ und „Freiheit“ als zu ungenau oder in diesem Zusammenhang gar bizarr ausweisen möchte. Bizarr könnte es nämlich tatsächlich anmuten, dieses Begriffspaar in dieser Form einander zuzuordnen, da der Begriff des „Lebens“ uns auf Schildern von Demonstrantinnen vielleicht überraschen, jener der „Freiheit“ uns dagegen vermutlich analog zu „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ beträfe. Meines Erachtens demonstriert jemand, die sich für das Leben stark macht, zumeist nicht für das Überleben, das heißt das schlichte Nicht-Getötet-Werden. Somit müsste die Betrachterin eines solchen Protests den Begriff des „Lebens“ mit viel konkreteren Zügen maximalistischer Moralvorstellungen befüllen, um das Ansinnen des Protests verstehen zu können. Es könnte sich dabei allerdings auch lediglich um ein sprachliches Problem handeln bzw. um ein Irritationsmoment, das schlicht auf mangelnde empirische Beobachtungen dieser Art zurückzuführen ist.

²⁵⁰ Vgl. Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 32-33.

verantwortlich sind, dass er den Wert des Lebens ganz besonders hoch, wenn nicht sogar als den höchsten überhaupt, anerkennt. Ich denke jedoch, dass gewisse moralische Überzeugungen nicht angetastet und explizit begründet werden müssen und habe dies in einer Analyse der Widerständigkeit gegen den Tod bereits versucht, darzulegen. (Walzer begründet hier ja keine ausgefeilte Maximalmoral). Die allermeisten Menschen würden dem Wert des Lebens, wenn nicht dem der anderen, so doch dem eigenen, eine sehr hohe Bedeutung beimessen und damit, philosophisch betrachtet, diesem Wert keine grundlegende Ablehnung zuteilwerden lassen können, wenn sie keine Solipsistinnen sind.

Norton schreibt hinsichtlich der Frage der Intervention über die Grenzen einer Moralgemeinschaft hinweg:

Given his illustrations, it is surprising that Walzer places little emphasis on the importance of ‘foreign’ expressions of opprobrium and the capacity for forcefully expressed disapproval from outside to inspire social criticism within moral communities. This reluctance reflects his decided skepticism of intervention across the boundaries of moral communities. Fair enough, but given the porousness of the international system, Walzer risks essentializing thick moral communities.²⁵¹

Eine grundsätzliche Absage gegen Interventionen kann meines Erachtens aber in den Ausführungen Walzers nicht festgestellt werden. Vielmehr wird hier die Möglichkeit von Maßstäben, an denen die Zulässigkeit von Interventionen gemessen werden kann, grundsätzlich bejaht, auch wenn sie auf einen stark reduzierten Vorschlag gebracht werden. Dass den Partikularmoralen viel Raum gelassen wird, darin sehe ich nicht die Schwäche, sondern gerade die Stärke dieser Theorie, da mit diesem Schritt eine Favorisierung und hegemoniale Tendenzen bestimmter Moralsysteme abgelehnt werden, während aber auch ein gemeinsamer Grundkonsens, der die Weltgemeinschaft verpflichtet, gesetzt wird. Vielleicht meint Norton hier aber auch, Walzers Punkt gebe Gemeinschaften mit einer dichteren Moral mehr moralische Berechtigung. Für Walzer ist aber jede moralische Gemeinschaft immer schon eine dichte und solange das moralische Minimum in ihr Bestand hat auch eine gerechtfertigte und akzeptable. Norton befürchtet außerdem, dass durch die zu wenig entwickelten und ausformulierten Begriffe der geteilten moralischen Grundlagen mit Walzers Argument Situationen in Kauf genommen und toleriert werden können, die eigentlich völlig inakzeptabel und erschütternd sind.²⁵² Ohne hier eine realpolitische Diskussion einleiten zu wollen, ist, so denke ich, der Verweis darauf, dass die Beispiele kriegerischer Interventionen, die vielleicht nicht grundlos, aber zumindest argumentativ unterdeterminiert vollzogen wurden, drückender und

²⁵¹ Norton: Thick and Thin, S. 204.

²⁵² Vgl. Norton: Thick and Thin, S. 204.

weitverbreiteter sind, als jene, die etwa unter Berufung auf das nicht verletzte moralische Minimum unterlassen wurden oder werden könnten ein guter Grund für die Einnahme Walzers vorsichtiger Haltung bezüglich solcher Interventionen. Die Notwendigkeit des Einschreitens gegen das den Holocaust anzettelnde Regime Hitlers etwa, um nur eines der drastischsten Beispiele zu nennen, würde unter Berufung auf Walzers Vorschlag zum moralischen Minimalismus wohl kaum in Frage gestellt werden können. Kurz: das größere Problem scheinen kriegerische Auseinandersetzungen zu sein, die darauf zurückzuführen sind, dass die kriegsführenden Parteien (oder eine davon) die eigene maximalistische Vorstellung von Moral durchsetzen möchte und nicht etwa jene Fälle, in denen trotz Über- bzw. Unterschreitung einer moralischen Grenze nicht von außen eingeschritten wurde. Denn solange die Maßstäbe der minimalistischen Moral gewahrt sind, sollte es überhaupt keiner Intervention von außen bedürfen, da das Volk selbst (noch) handlungs- und damit widerstandsfähig ist.

Das moralische Minimum konstituiert also keinesfalls die weiteren Ausformungen moralischer Vielfalt, sondern bezeichnet vielmehr die wechselseitige Anerkennung der „Vertreter verschiedenster vollentwickelter moralischer Kulturen“²⁵³. Aus der Alltagserfahrung heraus betrachtet, mögen zunächst die Widersprüche und Unterschiede ins Auge fallen, all das, was die unterschiedlichen Partikularmoralen voneinander trennt, aber „in Augenblicken der Krise und der Konfrontation sorgen sie, aus einer gewissen Entfernung betrachtet, für Gemeinsamkeit.“²⁵⁴

Walzer umgeht sehr geschickt das Problem moralischer Letztbegründungen. Seine Position bekräftigt eine Sichtweise, die dafür plädiert, sich mit den moralischen Gegebenheiten auseinanderzusetzen, unabhängig davon, ob der Mensch jemals in den Besitz moralischer Wahrheit gelangen, oder ob es eine solche überhaupt geben kann. Es existiert die Minimalmoral nicht in dem Sinne, dass einfach Regeln von ihr abgeleitet werden könnten. Gerade dadurch dass sie sich aus verschiedenen Aspekten konstituiert und keiner in irgendeiner Weise „natürlichen“, das heißt an irgendeinem Ort zu irgendeiner Zeit vertretenen und gelebten Moralauffassung entspricht, ist sie ein Korrektiv, welches nicht ohne Umschweife von einem Sein auf ein Sollen schließt.

Die Kernthese, die Michael Walzer unter dem Schlagwort des moralischen Minimalismus vorbringt, ist also keine fundamentale Grundlegung einer jeden moralischen Ausprägung, die

²⁵³ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 33.

²⁵⁴ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 34.

sich irgendwo, irgendwann auf der Welt findet, sondern die Feststellung, dass er all diesen (teilweise auf den ersten Blick unvereinbar divergent erscheinenden) verschiedenen Versionen von Moral innewohnt – ohne dass er notwendigerweise bei der Konstruktion des moralischen Systems explizit oder auch nur absichtlich berücksichtigt worden wäre. Mit aller Entschiedenheit kann in der Position Walzers ein gewisser Relativismus also nicht abgewehrt werden. Das ist aber einigermaßen unproblematisch: Zum einen liegt seine besondere Betonung ja auf der immer schon gegebenen Einbettung in die jeweilige Maximalmoral, die es stets zu bedenken und miteinzubeziehen gilt, zum anderen wird sich die Minimalmoral wieder und wieder beweisen müssen. Sie dient an dieser Stelle vielleicht eher als eine *Idee des Minimalismus*, ähnlich der Kant'schen Akzeptanz der „Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“²⁵⁵: Für unsere moralische Reflexion sind wir gewillt, sie zu akzeptieren, ohne sie letztlich endgültig beweisen und bestimmen zu können. In der Praxis erweist sich das Handeln als undenkbar ohne stillschweigende Zustimmung. Dies allerdings nur als Vorschlag ohne letzten Gültigkeitsanspruch, der die Akteurinnen und ihre Unterstützerinnen darauf vertrauen lässt, dass sie nicht ins Leere widerstehen, sondern davon ausgehen dürfen, dass sie einen gemeinsamen Angelpunkt haben – ohne ihn vielleicht klar definieren zu können – an dem die Widerständigkeit ansetzen, die damit zwar ein sokratischer Rundumschlag werden kann, dabei aber doch auf dem moralisch festen Boden der Gemeinsamkeit(en) fußt. „In solchen Zeiten [der Krise, in der der moralische Minimalismus sich zeigt] verbindet uns eher das Bewußtsein eines gemeinsamen Feindes als die Bindung an eine gemeinsame Kultur.“²⁵⁶ Mit diesem Zitat deuten sich bereits einige der Möglichkeiten an, eine Ethik als das Widerständige auf einen moralischen Minimalismus hin zu entwerfen, der den „gemeinsamen Feind“ eruiert, anstatt auf die letztgültige Lösung der Güte zu hoffen.

Nachdem nun also die Position Walzers unter Bezugnahme auf einige Kritikpunkte dargelegt wurde, möchte ich in den folgenden Abschnitten weiter Gegenargumente diskutieren und den moralischen Minimalismus in Zusammenhang mit einer Ethik als das Widerständige bringen. Wie weiter oben gezeigt wurde, ist das Beispiel der Tyrannis paradigmatisch für die ethische Widerständigkeit, wie sie auch bei Walzer die universelle Negativ-Folie für die Restituierung des moralischen Minimums bildet.

²⁵⁵ Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. In: Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. I. Kant, AA V: Kritik der praktischen Vernunft. Onlinezugriff unter <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa05/138.html> am 17.06.2018. Hier S. 138

²⁵⁶ Walzer: Moralischer Minimalismus, S. 35.

14.2. Moralischer Minimalismus wider die Tyrannis

Wulf Kellerwessel nimmt den Begriff der *Tyrannie* bei Walzer zum Anlass, einige Kritikpunkte vorzubringen. Er stellt die Möglichkeit in den Raum, es könnte sich bei der Unterscheidung zwischen einer lokalen und universellen Bedeutung des Begriffes auch lediglich um die „Unterscheidung von Begriff und Begriffsverwendung“²⁵⁷ handeln. Mir scheint, dieses Argument kann insofern nicht gelten, als Walzer eine solche Entkoppelung ja explizit ausschließt. Für ihn existieren dicke und dünne Bedeutung nicht voneinander unabhängig und somit auch der Begriff nicht losgelöst von seiner Verwendung, genauso wenig wie das moralische Minimum selbst als eine anwendbare Moral unabhängig von seiner partikularen Verdichtung zu denken ist.

Die Tyrannie, die laut Walzer universell abgelehnt werden kann, müsste, so Kellerwessel weiter, in ihrer Beschreibung als „ungerecht“, „unterdrückend“, „Menschenrechte verletzend“, „nicht (durch adäquate Wahlen oder Herrschaftsweitergaben) legitimiert“ usw.“²⁵⁸ ebenfalls universelle Termini bedienen, was für Kellerwessel entweder bedeuten kann, dass die lokalen Bedeutungen bereits universal sind oder eben nicht. Wenn sie es nicht sind, so scheitert der Ansatz, da nichtuniversale Begriffe keinen universalen Begriff beschreiben könnten. Wenn sie es seien, so wäre es ungenau, von Tyrannie als Überbegriff zu sprechen, da doch viel klarer definiert werden könnte, was das Problem ist. Zum einen ist es für Walzer aber eben nicht nötig, ja sogar unsinnig, durch die Aufspaltung des Begriffes in weitere Unterkategorien eine eindeutige Zuordenbarkeit zu bewirken. Gerade dadurch, dass dieser Versuch nicht unternommen wird, wird die universale Deutung möglich. Walzer würde – meines Erachtens zurecht – sagen, dass sein Konzept ja gerade in die umgekehrte Richtung vorgeht: Nicht die von Kellerwessel genannten Begriffe konstituieren den Begriff der Tyrannie, sondern sie werden von eben diesem abgeleitet. So ist die Bedeutung von „die Menschenrechte verletzend“ im Vergleich zur „Tyrannie“ bereits partikular. Wenn etwas als Problem wahrgenommen wird, müssen dann tatsächlich alle einzelnen konstitutiven Elemente, die zur Entstehung oder zum Bestand des Problems beitragen, abgelehnt werden? Ist nicht vielmehr die Tyrannie selbst der unhintergebar verständliche Begriff, dessen Inhalt aus verschiedenen Gründen und Perspektiven abgelehnt wird? Im Augenblick der Krise ist es doch zumeist völlig unerheblich, warum eine Situation abgelehnt wird: hier finden Menschen aus völlig konträren Lagern

²⁵⁷ Kellerwessel: Walzers Moralphilosophie, S. 53.

²⁵⁸ Kellerwessel: Walzers Moralphilosophie, S. 53.

zueinander. Neonazistinnen und Islamistinnen fühlen sich zum Beispiel verbunden im Kampf gegen Jüdinnen, obwohl sie davon abgesehen wohl nur wenig gemeinsam haben.²⁵⁹ Oder positiv gewandt: Kapitalistinnen und Sozialistinnen können gemeinsam im Kampf gegen die Armut auftreten (aus überzeugtem Einsatz für die Schlechtergestellten oder lediglich zur Sicherung des sozialen Friedens und damit der Besitzverhältnisse etc.). Danach wird es allerdings interessant: Die Krise ist vorbei und eine neue Ordnung muss initiiert werden.

Das Beispiel der „christliche[n] Fundamentalisten“²⁶⁰ etwa, die ebenfalls auf den Straßen Prags anzutreffen sind, zeigt, obwohl es von Walzer als Argument für seine Position gehandelt wird, gleichzeitig auch die Schwierigkeiten dieser Vorstellung des moralischen Minimalismus. Wenn nämlich das Regime der Lügen gestürzt ist, dann wird es sehr schnell darum gehen, wessen Wahrheit sich nun etablieren kann. Mögen die christlichen Fundamentalistinnen in diesem Beispiel auch eher eine Minderheit darstellen, so sind durchaus Verhältnisse denkbar, in denen etwa der Tyrann gestürzt wird, nun jedoch religiöse Fundamentalistinnen und säkulare Demokratinnen, die den Sturz gemeinsam herbeigeführt haben, aufeinander losgehen. Das tangiert dann allerdings eher die Herausbildung einer Maximalmoral. Wenn dies diskursiv geschieht, so ist es ja durchaus möglich, dass die Minimalmoral auch in diesem Prozess gesellschaftlicher Neuorientierung gewahrt bleibt. Sollte dies nicht der Fall sein und etwa ein Bürgerkrieg ausbrechen, so ist dies sicher kein geeignetes Beispiel, die Existenz der Minimalmoral zu belegen. Interessanterweise ist dies aber, wie mir scheint, auch nicht unbedingt ihr primäres Bewährungsfeld: Die Minimalmoral taucht zwar in der Krise auf, in der Krise ihrer selbst nämlich, sie ist aber im Zuge der Krise offenbar nicht bindend. Es ist ja durchaus – wie gezeigt wurde bis zu einem gewissen Punkt auch mit Walzer – möglich, die Minimalmoral mit Gewalt zu (re)institutionalisieren.

Seine Überlegungen verleiten Kellerwessel dazu, die Minimalmoral folgendermaßen zu charakterisieren: Sie

enthält offensichtlich *notwendige* Bestimmungen [...]; nach Walzer sind sie aber *nicht hinreichend*. [...] Insofern scheint Walzers Annahme, die maximale Bedeutung sei grundlegend [...], *geltungstheoretisch* kaum aufrecht erhalten werden zu können – auch wenn die maximale Bedeutung *genetisch* primär ist oder sein sollte.²⁶¹

²⁵⁹ Selbstverständlich wird das Judentum oder gar „die Juden“ hier nicht als universelle Krise ausgewiesen, weshalb eine solche Form des Widerstandes – wenn man diesen Begriff hier überhaupt zur Anwendung bringen möchte, was diese Arbeit ablehnt – auch in keiner Weise dazu geeignet wäre, irgendeine Schicht der universellen Moral freizulegen oder auch nur anzudeuten. Dennoch steht außer Zweifel, dass für bestimmte Gruppen, aus Gründen, die hier unerheblich, die aber sicherlich nicht durchgängig dieselben sind, das jüdische Volk eine krisenhafte Situation bedeutet.

²⁶⁰ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 35.

²⁶¹ Kellerwessel: *Walzers Moralphilosophie*, S. 55.

Dass die Bestimmungen der Minimalmoral nicht hinreichend sind, ergibt sich aus Walzers eigenem Postulat, dass diese keine ausformulierte Moral sind, sondern eine jede Gesellschaft diese kreativ erweitert.²⁶² Dahingehend erscheint es völlig unproblematisch, dass diese Basis im „normalen“ moralischen Geschehen nicht mehr zu Tage tritt. Walzer selbst legt für sie ein krisenhaftes In-Erscheinung-Treten fest. Das bedeutet allerdings keinesfalls, dass diese minimalmoralischen Grundsätze nicht dennoch in den maximalmoralischen Denk- und Handlungsweisen wirken. Es ist also einerseits nicht ganz klar, weshalb Kellerwessel den „*geltungstheoretischen*“ Anspruch der Maximalmoral ablehnt, während doch Walzer diesen klar als das alltäglich tragende Element ausweist und andererseits den „*genetischen*“ Zugang so stark macht, der bei Walzer gerade eben nicht im Sinne einer Art kumulativen Entwicklung zu denken ist. Dieser Aspekt wird im folgenden Unterabschnitt noch genauer beleuchtet.

Walzer geht es also zuerst um die Darlegung dieses inneren Zusammenhangs einer jeden Moral, um die stets miteinander verknüpften, ineinander verwobenen minimalen und maximalen Aspekte: „[D]ieser Dualismus [von Partikularismus und Universalismus gehört] zur inneren Natur einer jeden Moral.“²⁶³ Die geläufige Unterstellung, dass bei der Entwicklung der unterschiedlichen Moralsysteme die dünne Moral vorausgehe und zu einer dicken ausgearbeitet werde, könne damit nicht aufrechterhalten und das intuitive Verständnis von Entwicklung auf die Moralgenese nicht angewandt werden: „Jede Moral ist von Anfang an »dicht«, d.h. kulturell integriert und Teil eines komplizierten Gewebes; nur zu besonderen Anlässen erweist sie sich als »dünn«, nämlich dann, wenn die Sprache der Moral ganz bestimmten Zwecken dienen soll.“²⁶⁴

Eigenartigerweise legt Kellerwessel mit dem Versuch, einen anderen Ansatz zur Debatte zu stellen, eine präzise Darstellung der Auffassung Walzers vor:

Eine sich abzeichnende Alternative wäre ein inhaltlich begründeter moralischer Universalismus, der nicht alles zu regeln bzw. zu normieren versucht und insofern limitiert ist, also auch einen moralisch freigestellten Bereich akzeptiert, d.h. einen Bereich umfaßt, der an moralische bzw. moralphilosophisch gesetzte Schranken stößt, ansonsten aber unabhängig (politisch oder rechtlich) ausgestaltet werden kann (oder muß).²⁶⁵

²⁶² Vgl. Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 17. Walzer spricht hier von einem „schöpferischen [...] Prozeß“, statt einer „bloßen Anpassung“.

²⁶³ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 16.

²⁶⁴ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 17.

²⁶⁵ Kellerwessel: *Walzers Moralphilosophie*, S. 57.

Ich vermag hier keinen Widerspruch zu Walzer auszumachen, vielmehr spricht er ja genau von dieser Ausarbeitung der Maximalmoral, einer eigenständigen und verschiedenartigen Entwicklung deren äußerste Grenzen die Minimalmoral umrahmen und die erst im Krisenfall sichtbar werden.

Anhand der Frage, ob die Tyrannis eine tatsächlich allgemein verbindliche, die Widerständigkeit auf Grundlage des moralischen Minimalismus formierende Macht sein kann, wurden bereits einige weitere Fragen bezüglich der Geltung und Genese einer solchen Moral aufgeworfen. Sie sollen im folgenden Abschnitt weiter untersucht werden.

14.3. Theorie der Genese oder Theorie der Geltung

In diesem Abschnitt wird ein Kritikpunkt diskutiert, den Wulf Kellerwessel in seiner Auseinandersetzung mit Michael Walzers Moralphilosophie immer wieder betont und besonders stark macht. Er weist an verschiedenen Stellen darauf hin, Walzer bediene mit seinem Vorschlag zwar *genetische* Interessen, nicht aber die drängenden Fragen der *Geltung* des moralischen Minimums: „Walzers These mag wiederum im Sinne einer genetischen Entwicklungslinie zutreffen, geltungstheoretisch vermag sie nicht zu überzeugen.“²⁶⁶ Kellerwessel scheint hier immer wieder das Faktum der partikulären gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Einbettung des Menschen mit einer Hypothese bezüglich der Genese der Minimalmoral zu vermischen. Die unhintergehbare Vorgelagertheit der maximalistischen moralischen Lebenswelt des Menschen ist hinsichtlich des Reflexionsprozesses nicht gleichzusetzen mit dem Entstehungsprozess von divergierenden oder wie im Falle des moralischen Fundaments gemeinsamen Moralsystemen, das heißt mit der Entstehung ihrer Werte und Normen, weil diese immer schon gegeben sind. Wenn Kellerwessel wiederholt auf die genetische Plausibilität Walzers Vorstellungen verweist, sie deshalb aber gleichzeitig aus geltungstheoretischer Perspektive ablehnt, so geht er insofern fehl, als die Genese der Moral das Subjekt bei Walzer überhaupt nicht in dieser exponierten Weise betrifft und die formenden Einflüsse der Minimalmoral auch nicht auf diese Art zu denken sind. Es handelt sich nämlich eben nicht um eine aus den maximalen Moralvorstellungen heraus im Sinne einer Erfindung entwickelte, sondern im Sinne der Interpretation freigelegte und analysierte Moralkonstitution. Die Minimalmoral Walzers ist vielmehr krisenhaft gültig denn genetisch konstitutiv; während sie zwar nur im Ausnahmezustand ihre Umrisse erahnen lässt, wirkt sie abseits moralischer Not

²⁶⁶ Kellerwessel: Walzers Moralphilosophie, S. 63.

unbeachtet in den partikularen Moralien und ist dahingehend geltungstheoretisch völlig unberührt.

Aus der These Walzers, dass „nicht der Minimalismus dem Maximalismus [...], sondern der Maximalismus dem Minimalismus“²⁶⁷ vorausgeht, schließt Kellerwessel auf einen je eigenen, klar voneinander unterscheid- und abtrennbaren Geltungsbereich. Vielmehr sind allerdings beide voneinander unabhängig vorkommend überhaupt nicht zu denken. Es handelt sich hier um eine argumentative Struktur, nicht um eine existenzielle. Die Genese der jeweiligen Moralien wie auch der gemeinsamen minimalistischen spielt für den stets im Maximalismus eingebetteten Menschen keine Rolle. Er kann nicht für bestimmte Situationen den Minimalismus zur Anwendung bringen, um dann wieder zum Maximalismus zurückzukehren. Walzer macht das auf den ersten Seiten seines Textes bereits deutlich: „Freilich verhält es sich nicht so, daß die Menschen zwei Moralauffassungen in ihren Köpfen mit sich herumtragen“²⁶⁸, die dann gewissermaßen situationselastisch bedarfsorientiert zur Anwendung kommen können. Abstraktion ist möglich und gewünscht (zumeist funktioniert sie ja intuitiv, wie Walzer mit seinem Beispiel der Prager Demonstrationen darlegt), kann aber niemals die völlige Entkoppelung der eigenen moralischen Situierung beinhalten, wie es etwa mit dem Rawls'schen Schleier des Nichtwissens oder dem Habermas'schen idealen Dialog gefordert wird.

Für Kellerwessel liegt „eine genetische Erklärung der Minimalmoral vor, aber eben keine argumentativ einsichtige Begründung dafür, daß jene Minimalmoral tatsächlich befolgt werden soll.“²⁶⁹ In diesem Zitat zeigt sich noch einmal die Hauptstoßrichtung des Argumentes der Unterscheidung zwischen der genetischen und geltungstheoretischen Bedeutung Walzers Minimalmoral. Walzer stellt tatsächlich zuerst einmal heraus, dass es *überhaupt* eine solche *gibt*. Obwohl die Affiziertheit durch eine moralische Situation, die die Moralpartizipientin selbst gar nicht betrifft (etwa die Prager Demonstration), meines Erachtens kein schlechter Grund dafür ist, anzunehmen, dass menschliches Handeln auf einer allgemein anerkannten Basis fußen *sollte*. Auch Kellerwessel, der sich als Befürworter und Verteidiger der Diskursethik darstellt, dürfte mit diesem Postulat keine allzu großen Probleme haben. Dies ist keine, wie Walzer selbst festhält, metaphysische Realität, sondern lediglich die Anerkennung

²⁶⁷ Kellerwessel: Walzers Moralphilosophie, S. 71.

²⁶⁸ Walzer: Moralischer Minimalismus, S. 15.

²⁶⁹ Kellerwessel: Walzers Moralphilosophie, S. 76.

des Umstandes, dass es eine Möglichkeit gibt, Menschen auf einige universelle moralische Grundsätze zu verpflichten, wobei Walzer in der Darlegung seiner Theorie klug genug ist, diese Grundsätze nicht explizit auszuformulieren. Es gibt verschiedene derartige Projekte und sie machen sich damit in Detailfragen streitbar (obwohl diese zumeist überhaupt nicht strittig sind). Walzers Ansatz ist ein anderer. Er begnügt sich damit, die Existenz einer Minimalmoral voranzusetzen.

Zu begründen, warum ein bestimmtes moralisches Konzept gelten soll, ist umso einfacher, je dichter es ist. Die Vertreter partikulärer Moralen sind der tiefen Überzeugung, dass ihre jeweilige Sichtweise die beste, wenn nicht sogar einzig zulässige ist. Ein minimalistischer Ansatz, der sich weder auf religiöse Offenbarung, noch auf philosophische Erfindung stützen möchte (vgl. dazu Kapitel 14.4), könnte in dieser Hinsicht tatsächlich Schwierigkeiten haben. Aber auch die von Kellerwessel verteidigte Diskursethik krankt eben, wie oben mit Walzer argumentiert wurde, daran, dass sie gar nicht erst, wie sie vorgibt, eine minimalistische Position bedient, sondern bereits sehr dicht aufgestellt ist, was die Rechtfertigung ihrer Grundsätze argumentativ wesentlich erleichtert.

In diesem Zusammenhang muss auch die Behauptung, Walzer lege eine „Genese des Gerechtigkeitsbegriffs“²⁷⁰ dar, zur Diskussion gestellt werden. Hier wird vielleicht noch deutlicher, an welchem Punkt die Analyse eines genetischen Moralverständnisses, die diese Überlegungen in ein falsches Licht rücken, fehlerhaft ist. Walzer weist an der kritisierten Stelle²⁷¹ lediglich darauf hin, dass die äußersten Ränder (hier im negativen Sinn des bereits erwähnten Verbots der „Zermalmung von der Armen Antlitz«“) (historisch) einigermaßen konstant sind und auch verstehbar bleiben, das heißt, dass die „Idee der Gerechtigkeit“ ein menschliche Gesellschaften stets beschäftigendes Feld ist, ganz gleich, „[w]elchen Ursprung [sie] auch haben mag oder welchen Ausgangspunkt auch in dieser oder jener Gesellschaft der Streit um die Gerechtigkeit nehmen wird“²⁷². Eine viel deutlichere Absage an eine genetische Interpretation, als die Relevanz des signifikanten Ursprungs und der weiteren spezifischen Entwicklung in Abrede zu stellen, scheint mir kaum nötig zu sein. So spricht Walzer auch an keiner Stelle davon, dass „frühe Gerechtigkeitsbegriffe wenig komplex waren“²⁷³ und sich deshalb (bis heute) hoher Zustimmung erfreuen könnten. Bereits über zehn Jahre vor

²⁷⁰ Kellerwessel: Walzers Moralphilosophie, S. 58.

²⁷¹ Vgl. Walzer: Moralischer Minimalismus, S. 17-19.

²⁷² Walzer: Moralischer Minimalismus, S. 18.

²⁷³ Kellerwessel: Walzers Moralphilosophie, S. 59.

Erscheinen des „Moralischen Minimalismus“ weist er darauf hin, sein Fokus sei „nicht die Beschreibung der Entstehung der moralischen Welt, sondern ihre heutige Beschaffenheit“²⁷⁴. Ganz im Gegenteil weist er nämlich explizit darauf hin, dass wir gerade *trotz* der Komplexität, die auch dem Gerechtigkeitsbegriff des Jesaja bei näherer Betrachtung innewohnt, dessen am dünnsten gezeichneten Rahmen zustimmen können.²⁷⁵ Der Gerechtigkeitsbegriff ist freilich in seiner Dichte ein historisch wandelbarer und es wird in keiner Weise gesagt, dass frühere Gerechtigkeitsbegriffe primitiver bzw. weniger diffizil, präzise oder schwierig gewesen seien. Alles, was Walzer hier festhält, ist, dass die Dichte des Moralbegriffes transformationsaffin und damit deutungs- und auslegungsverbunden ist, während die Dünne universale Verständlichkeit für sich beanspruchen kann. Wie diese universale Verständlichkeit gedacht und ob sie gar als eine Art letztgültiges Prinzip formuliert werden kann, soll im nächsten Abschnitt analysiert werden.

14.4. Ist das moralische Minimum fundamental als ein letztgültiges Prinzip?

Die in dieser Kapitelüberschrift formulierte Frage deutet bereits einen zweifachen Weg der Antwort an: Einerseits erweist sich das moralische Minimum in der Diktion Walzers tatsächlich als fundamental, insofern es die Basis menschlicher Moral überhaupt beschreibt. Andererseits kann es nicht als ein letztgültiges Prinzip gehandelt werden, da das menschliche Erkenntnisvermögen nicht in der Lage ist, abseits von (religiös, philosophisch oder politisch ideologischen) Glaubenssystemen Gewissheit über eine solche Annahme zu erlangen – und selbst wenn es das wäre, so müsste zumindest eingeräumt werden, dass die Datenaufnahme und -verwertung unabschließbar ist, da zu jedem Zeitpunkt neuer moralischer Input geliefert werden könnte.

Ich möchte mich bei der Analyse dieses Aspektes des moralischen Minimums zunächst auf Walzers Auseinandersetzung mit der Moralphilosophie insgesamt berufen.²⁷⁶ Er unterscheidet dabei „drei Wege, Moralphilosophie zu veranstalten“, ohne damit einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben: „den Pfad der Entdeckung, den Pfad der Erfindung und den Pfad der Interpretation“²⁷⁷, wobei er den letzten als den für seine eigene Philosophie gangbaren

²⁷⁴ Walzer, Michael: *Gibt es den gerechten Krieg?* Stuttgart: Klett-Cotta 1982. Hier S. 13.

²⁷⁵ Vgl. Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 19.

²⁷⁶ Vgl. Walzer: *Drei Wege in der Moralphilosophie*, S. 9-42.

²⁷⁷ Walzer: *Drei Wege in der Moralphilosophie*, S. 11.

herausstellen wird. Warum dieser Weg der Interpretation der für die Moralphilosophie interessanteste zu sein scheint, zumindest „[w]enn wir den Tod Gottes oder die moralische Sinnlosigkeit der Natur annehmen – und dies sind ja heutzutage keine besonders kontroversen Annahmen mehr“²⁷⁸, ergibt sich aus verschiedenen Gründen, die in diesem kurzen Text herausgearbeitet werden.

Alle Moralphilosophie kann letztlich an ihrem kritischen Wert für die Gemeinschaft gemessen werden. So steht auch die religiöse Offenbarungsmoral im Gegensatz zu den herkömmlichen Ideen und Verhaltensweisen und erfüllt damit eine kritische Funktion, die allerdings nur von sehr kurzer Dauer, ist und stark punktuell wirkt. Die philosophische Entdeckung einer Moral funktioniert letztlich auf dieselbe Weise, wenn etwa bestimmte angeblich natürliche moralische Gegebenheiten oder Ähnliches entdeckt werden. Sie sind dabei mehr Freilegungen und haben bei weitem weniger Durchschlagskraft als die religiösen Offenbarungen: Es fehlt ihnen das Moment der Erschütterung, da sie ohnedies – zwar vielleicht bislang unbeschrieben – bereits wirksam sind. In der Betrachtung der Welt können lediglich moralische Tatsachen erkannt werden, die dem menschlichen Denken und Handeln bereits zugrunde liegen.²⁷⁹ So ist auch zum Beispiel das Problem des Utilitarismus – mithin von Jeremy Bentham –, dass bei seiner Entdeckung so getan wird, als ob damit die Grundlage aller Moral entdeckt worden wäre, wobei die utilitaristischen Prinzipien ja gerade eben von einer alltäglichen Moral, wie wir sie angeblich vorfinden, abweichen: „[O]hne Vertrauen in die Offenbarung können wir nur entdecken, was wir bereits wissen.“²⁸⁰

Walzer hält fest, die Wege der Entdeckung und Erfindung (in philosophischer, nicht religiöser Perspektive) seien eigentlich bloße Variationen der Interpretation. Je weiter sich diese jedoch vom Herkömmlichen (das heißt vom gewohnten Moralverständnis und seiner Umsetzung) unterscheiden, desto weniger plausibel erscheinen sie. Hierin entdeckt er auch die Voraussetzungen etwa für die gescheiterte Umsetzung einer utilitaristischen Ethik, weil diese mit einem zu großen Neuheitswert verbunden und damit dem Gewohnten (und Bewährten) zu fremd erscheine.²⁸¹

²⁷⁸ Walzer: *Drei Wege in der Moralphilosophie*, S. 20.

²⁷⁹ Vgl. Walzer: *Drei Wege in der Moralphilosophie*, S. 12-15.

²⁸⁰ Walzer: *Drei Wege in der Moralphilosophie*, S. 16.

²⁸¹ Vgl. Walzer: *Drei Wege in der Moralphilosophie*, S. 30-31.

Daher ist für Walzer ein anderer Zugang zur Moralphilosophie gefragt, wenn ihre verschiedenen Varianten nicht als theoretische Modelle lediglich dem philosophiegeschichtlichen Akt der lebensfremden Vorschläge angeheftet werden sollen:

Was wir vielmehr brauchen, ist eine Bestandsaufnahme oder ein Modell einer bereits bestehenden Moral, das uns eine klare und verständliche Darstellung der kritischen Stärke ihrer eigenen Prinzipien vermittelt, jedoch ohne das verwirrende Dazwischentreten von Vorurteilen oder egoistischen Sonderinteressen.²⁸²

Der Alternativvorschlag sieht also folgendermaßen aus: Wir errichten die neue Moral (die eben gar nicht so neu ist) im Bewusstsein um die Grundwerte von „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ oder gar, wie im Verlauf der Arbeit aber auch mit Walzer selbst gezeigt werden konnte, im Bewusstsein um den Grundwert des Lebens selbst. Wir bauen auf eine bestehende Moral auf, die uns im Sinne eines vorphilosophischen Wissens bereits gegeben ist, da der moralische Ort, an dem wir uns befinden, bereits „irgendwie wertvoll“²⁸³ sein muss, weil wir ihn sonst gar nicht erst gewählt hätten.²⁸⁴

Es könnte an dieser Stelle der Eindruck gewonnen werden, Walzer gehe es um eine Rechtfertigung des Status quo. Dies ist allerdings nicht der Fall. Vielmehr ist er auf der Suche nach einer wirklich fundierten Möglichkeit der Kritik. Und die sieht er darin, sich aus einem Moralsystem heraus mit diesem Moralsystem zu beschäftigen, von innen heraus einen Ankerpunkt zu finden, von dem aus die moralischen Prinzipien glaubwürdig in Frage gestellt werden können. In diesem Text spielt, wie sich weiter unten noch zeigen wird, auch die Möglichkeit praktischer Umsetzung eine wesentliche Rolle, die tatsächliche Möglichkeit der Zustimmung der Moralteilnehmerinnen. Aus diesem Grund ist es für Walzer so wichtig, nicht

²⁸² Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 25.

²⁸³ Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 26.

²⁸⁴ Diese räumliche Beschreibung des Moralischen, man könnte es vielleicht auch eine Besiedelungs-Analogie nennen, ergibt sich aus einem Bild Walzers, in dem (unter Berufung auf John Rawls Schleier des Nichtwissens) sich fremde Menschen aus unterschiedlichen Kulturkreisen begegnen und sich an einem neuen Ort einrichten und damit auch bestimmte herkunftsunabhängige Regeln des (befristeten) Zusammenlebens definieren müssen. Walzer beschreibt das Hotel als einen solchen Ort der Einigung, an dem es möglich wäre eine gewisse Zeit zusammen zu verbringen. Wir würden „uns immer noch nach unserem Zuhause sehnen, das wir einst hatten, an das wir uns aber nicht mehr erinnern können. Wir würden uns nicht moralisch daran gebunden fühlen, beständig in dem von uns entworfenen Hotel zu leben.“ Das ist eine interessante Annahme: Der Mensch kann laut Walzer in einer nicht gewachsenen, provisorischen, somit erfundenen, im Diskurs definierten Moral nicht glücklich werden. Dem Einwand wäre meines Erachtens kaum zu widersprechen, wenn er davon ausginge, dass sich Menschen in einer solchen provisorischen (minimalistischen) Moral nicht auf Dauer wohl fühlen können, da sie ihre ursprüngliche kulturelle Einbettung, ihr moralisches Zuhause nicht vergessen können. Ob dies allerdings auch zutrifft, wenn wir von Menschen sprechen, die bar jeden Bewusstseins moralischer Vergangenheit in einem solchen gewissermaßen moralisch sterilen Raum zusammenkommen, scheint hier nicht ausreichend belegt. Meines Erachtens ist es durchaus vorstellbar, allerdings halte ich es für wahrscheinlich, dass nach einer gewissen Zeit die Menschen anfangen würden, sich in verschiedenen Richtungen zu bewegen und sich ein neues (nicht mit allen anderen identes) Zuhause zu schaffen. Die ideale Moral wäre in dieser minimalistischen Form ganz einfach zu steril, als dass ein gelingendes Leben in ihr möglich wäre. In dieser Hinsicht scheint mir Walzers Analogie sehr gelungen. Vgl. Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 23-24.

im moralischen Vakuum zu argumentieren, sondern auf die (nichtphilosophischen und unsystematischen aber dennoch handlungsleitenden) Vorkenntnisse der Moralsubjekte aufzubauen: „Die Vertrautheit ist der entscheidende Punkt. Moralphilosophie wird hier verstanden als Reflexion über das Vertraute, als ein Wieder(er)finden unseres eigenen Zuhauses.“²⁸⁵

An dieser Stelle²⁸⁶ wird eine weitere Analogie eingeführt, in welcher die moralische Interpretation mit der Tätigkeit des Rechtsanwaltes oder Richters verglichen wird, der ja auch nicht dafür zuständig ist, neue Rechtssysteme zu entwerfen, sondern Bestehendes gewissermaßen zu verwalten, anzuwenden und – wo Bedarf ist – Kritik zu üben.

Warum allerdings sollte der Philosoph sich nur dessen bedienen, was schon vorhanden ist, wenn dieser „moralische Sumpf“²⁸⁷ doch vielleicht mit einem ungleich besseren Vorschlag übertroffen werden könnte? Walzers Antwort entspricht seiner oben ausgeführten Annahme, dass die menschlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit in bestimmten basalen Punkten sowohl historisch, als auch interkulturell sehr ähnlich und damit gut vergleichbar, bzw. auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu bringen sind. Neu entdeckte moralische Systeme ähneln somit den bekannten Mustern ziemlich stark und werden das auch in Zukunft tun.

Diesem Punkt kann freilich widersprochen werden. In dieser Auseinandersetzung wird die Prämisse jedoch weitestgehend akzeptiert. Mit Walzer stimme ich darin überein, dass die größten moralischen Divergenzen sich nicht aus den grundsätzlichen Prinzipien der jeweiligen Moralsysteme ableiten, sondern sich darin ausdrücken, wem der Status des vollwertig menschlichen, zur moralischen Gemeinschaft zählenden Individuums zugesprochen wird (vgl. dazu auch Kapitel 11.1). Zu behaupten, dass es auch in irgendeiner Zukunft keine neuen Muster geben könnte, scheint mir nur mit großem Vorbehalt möglich. Aber auch wenn diesem Punkt nicht zugestimmt wird, verliert der Vorzug der Interpretation und Kritik bestehender Moralsysteme vor gänzlich neuen Vorschlägen – denen Walzer meines Erachtens völlig zurecht nicht nur mit einiger Skepsis, sondern sogar großem Unbehagen begegnet²⁸⁸ – keineswegs an Überzeugungskraft.

Somit muss noch einmal betont werden, dass es hier nicht um eine metaphysische Grundlegung der Tragfähigkeit bestimmter moralischer Elemente geht, sondern lediglich um die

²⁸⁵ Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 26.

²⁸⁶ Vgl. Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 29-30.

²⁸⁷ Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 30.

²⁸⁸ Vgl. Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 16.

Feststellung, womit es die Philosophin, aber auch die einzelne Moralteilnehmerin zu tun hat. Wenn Walzer schreibt „Und diese Moral verpflichtet uns kraft der Autorität ihres Vorhandenseins [...]. Die Kritik des bestehenden beginnt – oder kann doch beginnen – mit Grundsätzen, die dem Bestehenden bereits innewohnen“²⁸⁹, so wird damit nicht die bestehende Moralstruktur gerechtfertigt, die „Autorität ihres Vorhandenseins“ ist vielmehr der drängende Aufruf zu Analyse und Kritik. Weil die Menschen eben von ganz bestimmten moralischen Strukturen angeleitet sind und diesen auch dementsprechend großen Wert beimessen, muss an genau diesen Strukturen angesetzt werden.

Nun ist also das moralische Minimum in diesem Sinne tatsächlich fundamental, dass der Weg der Interpretation und Kritik sich stets an ihren Pfaden orientieren kann: Es gibt einen Punkt, oder wohl eher ein Feld, hinter das nicht zurückzufallen ist. Dieses Feld ist, wie beschrieben wurde, dabei aber eben kein abgeschlossenes und in diesem Sinne kann das moralische Minimum nicht als letztgültiges Prinzip erachtet werden, das nur gesucht werden muss und dann – endlich – ein für alle Mal offengelegt werden kann. Das liegt nun schon einmal daran, dass Entdeckung und Erfindung zu keinem Ende kommen können, weil „es eine unendliche Zahl möglicher Entdeckungen und Erfindungen und eine endlose Folge kühner Entdecker und Erfinder gibt.“^{290, 291} Außerdem wird aber auch in der Auffassung Walzers dessen, wie sich die Interpretation gestaltet und wer an ihr teilhat deutlich, dass bei diesem Weg der Interpretation die Offenheit nicht nur dank immer neuer Vorschläge (die laut Walzer zwar überbewertet und eher vernachlässigbar sind) gewahrt bleibt, sondern dass diese Offenheit auch der Methode selbst inhärent ist. Moral wird hier nämlich als Text verstanden, wobei das nicht heißt, „daß die beste Interpretation aus der Summe aller anderen besteht“²⁹², sondern die aktuell treffendste Interpretation gesucht werden muss. Die Autorität des Vorhandenseins, von der Walzer weiter

²⁸⁹ Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 31.

²⁹⁰ Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 36.

²⁹¹ John L. Austin kritisiert in einem völlig anderen Zusammenhang, dass Philosophinnen dazu neigen, etwas voreilig von „*unendlich vielen*“ Gebrauchsweisen der Sprache zu reden.“ Mit einigem Humor schreibt er weiter: „Die Philosophen tun dies bestimmt schon, sobald sie etwa siebzehn solcher Verwendungsweisen aufgezählt haben. Aber selbst wenn es etwa zehntausend solcher Gebrauchsweisen der Sprache gäbe, wären wir gewiß imstande, sie alle im Laufe der Zeit zu registrieren. Diese Zahl ist schließlich nicht größer als die Anzahl der Käferarten, die aufzulisten sich die Entomologen bemüht haben.“ (Austin, John L.: Performative Äußerungen. In: Austin, John L.: Gesammelte philosophische Aufsätze. Übersetzt und herausgegeben von Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam 1986, 305-327. Hier S. 306-307.) Auch hier kann nicht ernsthaft die Rede von einer „unendlichen Zahl“ sein, es sei denn, Walzer meint – was ich für keineswegs absurd halte –, dass jeder Mensch eine ganz eigene, individuelle Moral zu Tage fördert. Aber selbst wenn dies der Fall sein sollte, es würde sich daraus keine unendliche Menge ergeben, außer man ginge von einer Ewigkeit der menschlichen Existenz in der momentanen Art und Weise aus. Allerdings trifft es zu, dass innerhalb der Existenz des Menschen diese Folge niemals als abgeschlossen betrachtet werden kann. Vgl. dazu auch die Ausführungen zur Unabschließbarkeit der Geschichte durch den Menschen in Kapitel 6.2.

²⁹² Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 40.

oben spricht, ergibt sich aus der Autorität der Leserinnen, deren Zustimmung gefragt und entscheidend ist.²⁹³ Aber nicht allein die sehr breit aufgestellte Leserinnenschaft²⁹⁴ ist verantwortlich dafür, dass der Interpretationszyklus unabschließbar ist, auch die Tatsache, dass es immer neue Leserinnen gibt und dass die bestehenden den Text *Moral* immer wieder neu lesen und somit zu neuen Interpretationen kommen können.

Für Walzer ist der Weg der Interpretation ein unabschließbarer Streit. Ein Streit, den zu führen wir in der Lage sind, weil wir eine gemeinsame Grundlage dessen teilen, über das gestritten wird. Ein Streit, den zu führen wir aber auch genötigt sind, weil es keine neue Entdeckung oder Erfindung geben kann, die dem Streit ein Ende machen, die letztgültige Beweise anführen könnte, die es obsolet machen würde, sich weiter zu streiten.²⁹⁵

Der Streit über die Interpretation ist die Kritik an der *Moral* auf einer gemeinsamen Basis, dem moralischen Minimum. Insofern ist dieses moralische Minimum fundamental. Insofern als die Diskussion um die seine Grenzen ausweisenden komplexen Moralsysteme unabschließbar ist, kann es aber nicht als letztgültiges Prinzip gehandelt werden. Das moralische Minimum ist fundamental, ohne letztgültig definierbar zu sein, es entzieht sich der Festschreibung und bleibt dem Prozess der Kritik verhaftet, der es immer neu bestimmen muss. Und diese immer neu zu treffende und zu verhandelnde Bestimmung wird in besonderer Weise von einer Ethik als das Widerständige gewährleistet. Eine solche Ethik muss dahingehend, indem sie eben die Erklärung einer bestimmten Ausformung von *Moral* als letztgültig fundamental ablehnt, auch gegen bestimmte Formen dessen wirken, was ich hier als moralischen Imperialismus bezeichnen möchte, da sie sich ihren Formalcharakter stets bewahrt. Auch die Position des moralischen Minimums ist darauf ausgerichtet, wie das nächste Kapitel zeigen soll.

14.5. Die Gefahr des moralischen Imperialismus

Eines der Hauptmotive für Walzers Argumentation dürfte es sein, verschiedene Formen einer Art moralischen Imperialismus, wie ich es nennen möchte, zu verhindern, oder zumindest auszuweisen. Dies ist wohl der Grund, warum der Diskussion der Diskursethik (insbesondere

²⁹³ Vgl. Walzer: *Drei Wege in der Moralphilosophie*, S. 41.

²⁹⁴ "Ich meine Leser im weitesten Sinne, nicht allein andere Interpreten, Berufsleser, Fachleute dieser oder jener Couleur oder Mitglieder dessen, was man die ›Interpretationsgemeinschaft‹ genannt hat. Auch wenn diese Leute vielleicht die stringentesten Leser sind, stellen sie doch nur ein vermitteltes Auditorium dar. Doch die Interpretation einer moralischen Kultur zielt auf alle Männer und Frauen, die an dieser Kultur teilhaben – die Mitglieder einer ›Erfahrungsgemeinschaft‹, wie wir sie nennen könnten. Es ist ein notwendiges, wenngleich nicht hinreichendes Anzeichen für eine erfolgreiche Interpretation, daß solche Menschen sich in ihr (wieder)erkennen können." Walzer: *Drei Wege in der Moralphilosophie*, S. 115, Fußnote 42.

²⁹⁵ Vgl. Walzer: *Drei Wege in der Moralphilosophie*, S. 42.

der Habermas'schen) so viel Raum gegeben wird: Sie versucht laut Walzer unter dem Vorwand des Minimalismus eine liberal westlich geprägte Moralphilosophie durchzusetzen.

In diesem Zusammenhang ist auch der oben bereits angedeutete Vorwurf bezüglich der von Walzer geforderten Zurückhaltung hinsichtlich militärischer Interventionen zu lesen. Ebenso wie das Unbehagen angesichts neu erfundener Moralsystemen bringt diese Zurückhaltung die Sorge um die moralische Unterwanderung anderer Kulturkreise zum Ausdruck, die für Walzer in ihrer faktischen Gegebenheit mit ihren je eigenen Moralvorstellungen wertvoll sind und nicht einfach dem westlich-liberalen kulturellen und moralischen Hegemoniestreben – sollte dieses „Hegemoniestreben“, wie ich es nenne, nicht als ein von bestimmten Völkern intendiertes verstanden werden wollen, kann es auch zum Beispiel als das kapitalistische Hegemoniestreben bezeichnet werden, um nicht in die Verlegenheit zu geraten, hier tatsächlich Menschen in die Verantwortung nehmen zu müssen, sondern alternativ dazu ein ökonomisches Modell, das bei seiner Durchsetzung ganz selbstverständlich auch kulturelle wie moralische Veränderungen mit sich bringt – geopfert werden dürfen.

Alan Apperley weist auf diese Befürchtung Walzers hin, dass als universalistisch angenommene, dabei aber eigentlich partikularistische Werte dazu führen, dass diese Werte anderen Kulturen (unter Umständen auch gewaltsam) aufgedrängt werden. Er geht allerdings davon aus, dass der Versuch, Werte durchzusetzen, nicht unbedingt zu einer Form „kulturellen Imperialismus“²⁹⁶ führen muss, sondern dass es vielmehr um die Art der Begegnung gehe, also darum, ob man sich gegenseitig Respekt entgegenbringe. „But if we are cultural imperialists who do not respect our interlocutors then particularist values are likely to be as conducive to our aims as are universalistic ones“²⁹⁷, schreibt Apperley. Hier wird meines Erachtens allerdings nichts darüber ausgesagt, wie sich universalistische von partikularistischen Werten unterscheiden sollten. Der Unterschied liegt in der Art der Durchsetzung: Die Universalistin muss – sofern ihre Werte an ein moralisches Minimum angelegt sind – Unterdrückung anderer Kulturen zur Etablierung dieser Werte ausschließen. Die Partikularistin, die die anderen Völker und Kulturen schlicht unterwerfen will (vielleicht sogar, wie im von Apperley angeführten Beispiel der Nazis²⁹⁸, weil die Unterwerfung diesem Partikularismus inhärent ist), kann in diesem Sinne keine universalistischen Ansprüche stellen, da sie anderen Menschen die Möglichkeit zur Partizipation an der Moral vorenthält. Somit können partikularistische und

²⁹⁶ Apperley, Alan: Philosophy, Democracy and Tyranny. Michael Walzer and Political Philosophy. In: The European Legacy. Toward New Paradigms, 2001, Vol. 6 (1), S. 7–23. Hier S. 19. [Übersetzung NK]

²⁹⁷ Apperley: Philosophy, Democracy and Tyranny, S. 20.

²⁹⁸ Vgl. Apperley: Philosophy, Democracy and Tyranny, S. 19.

universalistische Ansätze hinsichtlich der Art und Weise ihrer Durchsetzung kaum miteinander verglichen werden – insbesondere das Beispiel der Nationalsozialisten spricht meines Erachtens klar dagegen.

Walzers Ansatz ist unter anderem auch deshalb so spannend, weil er eben die Möglichkeit gewisser universalistischer Prinzipien nicht grundsätzlich ablehnt. Ganz im Gegenteil sieht er sie allen Moralsystemen bereits eingeschrieben, also immer schon in ihnen (mit)wirkend. Von daher ist der Vorwurf, er lehne universalistische Vorschläge aufgrund der Gefahr des moralischen Imperialismus ab, nicht uneingeschränkt gültig und die Annahme, partikularistische Prinzipien könnten auf dieselbe Weise imperialistisch wirken wie universalistische, kann in Walzers Sichtweise nicht aufrechterhalten werden, genauso wenig wie aus Sicht einer Ethik als das Widerständige, die ja diese überlagernden moralischen Schichten abtragen möchte. Was Walzer allerdings entschieden ablehnt, sind als bloß pseudo-universalistische Prinzipien ins Treffen geführte Anleitungen zur Moral(entwicklung). Und angesichts der Tatsache, dass derartige moralische Okkupationen nicht von der Hand zu weisen sind, ist sein Argument durchaus triftig.

14.6. Das tatsächliche Problem: Zuerkennung des moralischen Status

Das Problem der Frage nach dem moralischen Status von (bestimmten) Menschen(gruppen), wurde bereits angesprochen. Dieses Kapitel beruft sich auf eine äußerst knapp formulierte These Walzers, die er zwar scheinbar ganz nebenbei, sozusagen *en passant* auf dem Weg zu einem tatsächlich zentralen Argument, äußert, die mir selbst allerdings höchst brisant erscheint und einige Einwände klären und entkräften kann, die gegen Walzer erhoben werden. Es geht dabei um seine Beschreibung moralischer Entwicklung:

Soweit wir einen moralischen Fortschritt feststellen können, hat er jedenfalls weniger mit der Entdeckung oder Erfindung neuer Prinzipien zu tun als damit, *daß zuvor aus den alten Prinzipien ausgeschlossene Männer und Frauen in ihren Geltungsbereich eingeschlossen werden.* [Hervorhebung NK]²⁹⁹

Dies ist meines Erachtens Walzers grundlegende Antwort an all jene Kritiker, die dem Vorwurf zugeneigt sind, ein tatsächlich moralisch überzeugendes moralisches Minimum sei deshalb nicht aus verschiedenen maximalen Moralien ableitbar, weil diese teilweise Prinzipien in sich vereinigen, die Vorstellungen vom Umgang mit bestimmten Menschen(gruppen) bedienen, die gewiss nicht Teil einer allgemein akzeptablen Grundmoral sein können. Das Argument ist nun,

²⁹⁹ Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 37.

dass diese Grundprinzipien zwar sehr wohl vorhanden sind, allerdings nicht auf alle Menschen gleichermaßen und somit nur sehr selektiv angewandt werden. Diese Praxis also, die hinsichtlich eines Abgleichs mit dem moralischen Minimalismus keinen Bestand haben könnte, kann selbst keinesfalls Bestandteil des moralischen Minimums sein. Dass eine solche Praxis real existiert, soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass für all jene Mitglieder der Moralgemeinschaft, die den vollen Status der Mitgliedschaft zuerkannt bekommen, das moralische Minimum gewahrt bleibt.

Ian Chowcat etwa schreibt, am Beispiel der Unterdrückung der Frau werde offensichtlich, dass es alle Gesellschaften durchziehende Phänomene gibt, die dabei aber nicht Bestandteil der universellen Moral sein können.³⁰⁰ Daran, dass sich dagegen massiver, in den letzten Jahrzehnten stetig gewachsener Widerstand regt – auch in Gesellschaften, in denen die Unterdrückung der Frau nach westlichen Maßstäben als absolut schwerwiegend und unausweichlich gehandelt wird³⁰¹ –, lässt sich allerdings auch schon sehr oberflächlich mit der Argumentation Walzers ablesen, dass dieses Prinzip, das, wie man selbstverständlich einräumen und zugeben muss, über Jahrtausende der Menschheitsgeschichte seine Wirkung zeigt und entfaltet, kaum Teil eines moralischen Minimalismus sein kann.

Die Schwierigkeit für Walzers Argument liegt folglich gar nicht so sehr in der Unterdrückung der Frau an sich – die zugegebenermaßen ein Problem für die direkte Ableitung einer Minimalmoral aus (allen „vollentwickelte[n]“³⁰²) Maximalmoralen darstellen würde³⁰³ –, weil diese bereits sehr spezifisch gehalten ist: Es geht zunächst um Unterdrückung ganz allgemein und nicht im Besonderen. Dass gerade Frauen kultur- und geschichtsübergreifend offenbar stets im Visier suppressiver Praktiken sind, bedeutet für die Annahme eines moralischen Minimums zunächst einmal gar nichts. Es könnte jede andere Gruppe betroffen sein³⁰⁴, wichtig ist an dieser Stelle, dass es Unterdrückung von Menschen überhaupt gibt und – noch wichtiger – dass sie offenbar moralisch gerechtfertigt ist und wird, theoretisch (man denke nur an die Vielfalt

³⁰⁰ Vgl. Chowcat, Ian: [Rezension] Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad. By Michael Walzer. University of Notre Dame Press, U.S.A., 1994. In: Philosophy, 1995, Vol. 70 (273), S. 472-475. Hier S. 475.

³⁰¹ In Saudi-Arabien zum Beispiel ist es bereits als Fortschritt zu verbuchen, dass Frauen seit kurzem Automobile lenken dürfen.

³⁰² Walzer: Moralischer Minimalismus, S. 33.

³⁰³ Es wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass dies nicht der Anspruch Walzers ist, auch wenn ihm seitens der Kritik wiederholt genau dies unterstellt wird.

³⁰⁴ Es erübrigt sich, zu betonen, dass dies nicht auf eine Relativierung suppressiver Praktiken gegenüber Frauen abzielt, sondern lediglich zum Ausdruck bringen soll, dass die Spezifizierung erst einen Schritt später erfolgen kann.

frauenfeindlicher theologischer aber auch philosophischer Ergüsse³⁰⁵) wie praktisch. Wenn hier auf einer höheren Ebene angesetzt wird, so wird der Zugang zur Verletzung der Minimalmoral erschwert, um den es ja gerade geht. Die jeweils wirkenden Exklusionsmechanismen und Ausschlussverfahren sind auf dieser theoretischen und grundlegenden Ebene der Betrachtung nicht von Interesse.

Mit Walzer gibt es keine substanziellere Kritik als jene, die dann gerechtfertigt ist, wenn die Standards des moralischen Minimalismus nicht erfüllt werden. Das Beispiel der Unterdrückung der Frauen lenkt insofern vom Kern ab, als es durch seine historische Weitläufigkeit den Anschein erweckt, es wäre ein unausweichlicher Bestandteil der menschlichen moralischen Konstitution. Das Subjekt der Unterdrückung ist dabei allerdings völlig austauschbar. Wenn wir den Fokus auf kleinere Gruppen von Unterdrückten richten, ist diese jeweilige Unterdrückung ablehnbar, ohne sie als konstitutiv zu erachten. Das Volk der Juden ist in den verschiedensten Gesellschaften über Jahrtausende hinweg geächtet. Die Praxis der Sklavenhaltung eine kultur- und geschichtsübergreifende Tatsache. Es handelt sich dabei doch stets um die Frage, wer in den Moralstandard mitaufgenommen wird und wer nicht. Diese historischen Tatsachen können deshalb nicht als faktische Veränderungen einer minimalmoralischen Basis interpretiert werden, sondern lediglich als Veränderungen im Zuschreibungsprinzip des moralischen Status. Es fällt allem Anschein nach nicht besonders schwer, auch in vollentwickelten moralischen Kulturen Menschen, die nicht als Menschen anerkannt werden (man möge sie stattdessen defiziente Männer im Falle der Frauen, Tiere im Falle der afrikanischen Sklaven in den USA oder Parasiten im Falle der Juden im Dritten Reich nennen), auch nicht als Menschen zu behandeln, während die minimalmoralischen Prinzipien, die in der jeweiligen partikulären Moral wirken, selbstverständlich für die Mitglieder der Gruppe der Moralträgerinnen gelten.

Wenn Chowcat schreibt, „some ideas, such as that of the inferiority of women, seem to be common across cultures *without thereby becoming morally acceptable* [Hervorhebung NK]“³⁰⁶, so wird mit diesem Zusatz deutlich, dass es scheinbar eine Instanz gibt, die universell auffindbare gesellschaftliche Muster von den Ansprüchen eines moralischen Minimalismus

³⁰⁵ Klautke zum Beispiel, auf den in dieser Arbeit aufgrund seiner systematischen Erforschung des Widerstandes gegen die Obrigkeit seit der Antike einige Male Bezug genommen wurde, tut sich in dieser Hinsicht ebenfalls hervor. Vgl. etwa Klautke, Jürgen-Burkard: Feminismus und Frauenordination: Zentralangriff auf die von Gott gegebene Ordnung. Haben Evangelium und Feminismus nicht das gleiche Ziel im Auge, nämlich die Befreiung des Menschen? In: Bibel und Gemeinde, 1999, Vol. 99 (4). Onlinezugriff am 05.05.2018 unter <https://bibelbund.de/2015/10/feminismus-und-frauenordination-zentralangriff-auf-die-von-gott-gegebene-ordnung/>.

³⁰⁶ Chowcat: *Thick and Thin*, S. 475.

unterscheidbar macht. Walzers Argument ist ja nicht, wie erwähnt, dass einfach nur die verschiedenen Maximalmoralen auf den einen Kern der Gemeinsamkeiten abgetastet werden müssten, um das moralische Minimum zu gewinnen. Wovon er allerdings tatsächlich überzeugt zu sein scheint, ist, dass unterschiedliche Formen der Unterdrückung (bis hin zu jener allgemeinsten und allumfassendsten Form, die wir als Tyrannis bezeichnet haben) diesem Minimum widersprechen. Dabei lenkt es, wie gesagt, vielleicht eher ab, sich an dieser und jener spezifischen Form der Unterdrückung abzuarbeiten – was selbstverständlich nur für den theoretischen Teil der Beschäftigung mit dem moralischen Minimum gelten kann. Für Walzer selbst ist ja gerade die Praxis des Widerstands gegen die Unterdrückung das bezeichnende und definitive Argument für die Beschäftigung mit der Existenz der Minimalmoral.

An diesem Punkt zeigt sich, dass das Problem, das dem moralischen Minimalismus attestiert wird, wohl gar nicht so sehr im – angeblich unzulässigen – interkulturellen Vergleich begründet liegt, sondern bereits innerhalb der verschiedenen moralischen Gemeinschaften zum Tragen kommt. Die eine Argumentationslinie ist der Versuch, zu belegen, dass die interkulturellen die menschliche Moral betreffenden Verschiedenheiten so eklatant sind, dass es sich erübrigt, in Auseinandersetzung mit diesen Moralien eine gemeinsame Basis anzunehmen. Die andere, so scheint es, dass bestimmte Phänomene zwar überall auftauchen, das heißt allen moralischen Kulturen eigen sind, dabei aber keinesfalls moralisch wertvoll sein können. Für Walzer ist jedoch der Widerstand, der sich gegen diese Praxen ebenso regelmäßig einstellt, wie sie auftauchen, ein Beleg dafür, dass das gemeinsame Fundament sich in anderer Weise artikuliert, als in einer bloßen Analyse gegebener moralischer Traditionen. Alan Apperley konstatiert, um noch einmal darauf zurückzukommen, in seiner Auseinandersetzung mit Walzer: “There is, it is true, an important issue here: that of how one generalizes respect for others and this is not solely a problem between cultures; it is also a problem within cultures.”³⁰⁷

Es geht also darum, wie (sowohl inter- als auch intrakulturell) die moralische Position der Mitmenschen beurteilt wird und das heißt letztlich, in welcher Form und in welchem Ausmaß Respekt³⁰⁸ verteilt wird. Dabei ist es dann auch nicht mehr von so besonderer Bedeutung, ob die Werte und Normen, die in diesem respektvollen Umgang angestrebt werden, universalistischer oder partikulärer Natur sind:

Genuinely humane people, infused with an equally genuine respect for other human beings, will seek genuinely humane ways to protect and promote the values they

³⁰⁷ Apperley: *Philosophy, Democracy and Tyranny*, S. 19.

³⁰⁸ Ich stütze mich hier auf das Zitat, ohne eine genaue Analyse des Begriffes des Respekts anzustreben. Ich denke der Punkt ist unmissverständlich.

endorse, whether or not those values are construed as particular (culture-bound) or universal (culture-independent).³⁰⁹

Wenn man so möchte, beschreibt Apperley hier ein Distributionsverfahren moralischer Werte, das die Kategorien universal und partikulär obsolet macht. Respekt ist dabei die Methode der Durchsetzung von Werten und das konstitutive Element der Begegnung zwischen Menschen. Wenn dieser Respekt vorbehaltlos allen Menschen zugesprochen wird, so ist das moralische Minimum nicht in Gefahr und die Versuche, es deshalb als ungültig zu entlarven, weil es vielerorts systematisch unterwandert wird, müssen scheitern, da dies nicht am moralischen Minimum selbst, sondern an der Verteilung der Ansprüche auf ein solches Minimum an die jeweiligen Gruppen und Individuen liegt.

Somit können auch die Bedenken Kellerwessels, es bestünden „ernsthafte Zweifel daran, daß alle Kulturen dem moralischen Minimalismus bzw. dem Menschenrechtsminimalismus entsprochen haben oder genügen“³¹⁰ in dieser Hinsicht nicht zugestimmt und eine Begründung dafür angegeben werden, weshalb es sich zwar tatsächlich so verhält, wie er schreibt, weshalb dies aber auch kein ernsthaftes Problem für das moralische Minimum sein kann. Ohne diese „ernsthafte Zweifel“ kämen wir wohl gar nicht in die Verlegenheit, uns auf die Suche nach einem solchen Minimum zu machen. Die Wirksamkeit seiner Prinzipien muss tatsächlich durch die Arbeit der Interpretation und Kritik offengelegt werden. Würden sie stets schon vollkommen und in aller Deutlichkeit zu Tage treten, erübrigte sich die philosophische (und jede andere) Suche nach einer gemeinsamen moralischen Basis.

Wie nun aber kann die Zuerkennung von Respekt Teil des moralischen Minimums sein, wenn dies doch in keiner partikulären Moral gänzlich durchgesetzt scheint? Erstens ist es zumindest am Papier heute opportun, alle Menschen als „gleich an Würde und Rechten“³¹¹ zu betrachten, Teil des ersten Artikels der Allgemeinen Erklärung Menschenrechte, die die allermeisten Staaten der Welt in verschiedenen aus ihr resultierenden Abkommen und Pakten offiziell anerkennen.³¹² Zum anderen deutet die Variabilität im Verfahren, welche Menschen in einer bestimmten Gesellschaft nun dazugehören und welche nicht, darauf hin, dass es eben kein universelles Prinzip sein kann, gewissen Menschen den moralischen Status abzuerkennen.

³⁰⁹ Apperley: *Philosophy, Democracy and Tyranny*, S. 19.

³¹⁰ Kellerwessel: *Walzers Moralphilosophie*, S. 73.

³¹¹ Vereinte Nationen: Resolution der Generalversammlung. 217 A (III). Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Onlinezugriff unter <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> am 15.05.2018. Hier Artikel 1, S. 2.

³¹² Vgl. Fritzsche, K. Peter: *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*. 3., erweiterte und aktualisierte Auflage. Paderborn: Schöningh 2016. Hier S. 62-71.

Wenn wir nach universalisierbaren, minimalen Ansprüchen der Moral fragen, so scheint auch das Prinzip, dass es Menschen sein müssen, die diese Moral betrifft, kaum zur Debatte zu stehen. Deshalb kann es in verallgemeinerter Form als Zuerkennung von Respekt, der Menschenwürde, des bloßen Menschseins und der damit verbundenen Moralklusion gehandelt werden. Eine Ethik als das Widerständige ist denn auch dazu da, die gerechte Verteilung des moralischen Status zu gewährleisten, indem sie die moralischen Praktiken in Frage stellt, welche diese Bedingungen eines moralischen Minimums überlagern und unkenntlich machen.

14.7. Der Minimalismus schöpft aus der Negativität.

Ian Chowcat stört sich außerdem daran, dass Walzer bei seiner Beschreibung dieser Minimalmoral einen negativen Zugang wählt. Er ist der Überzeugung, dass in der Ablehnung bestimmter Aspekte, die für Walzer so zentral ist, doch gewiss positive Elemente enthalten sein müssen, „positive ideals, which people can share and aspire to realise in their own contexts.“³¹³ Zum einen würde Walzer dem sicher nicht widersprechen, da die jeweiligen spezifischeren Kontexte für ihn ja ganz eindeutig keine akzeptable Grundlage für eine gelingende menschliche Existenz bieten könnten, ohne in diesen partikuläre positive Werte und Ideale zu verwirklichen. Zum anderen ist es meines Erachtens alles andere als unvorstellbar, dass eine Minimalmoral tatsächlich nur *ex negativo* zu begründen ist, denn in der Ablehnung wird der gemeinsame Nenner sehr viel schneller sichtbar als im Abwägen aller positiver Bezugnahmen hinsichtlich der Vorstellung vom guten Leben, wie bereits in der Auseinandersetzung mit der widerständigen Ethik deutlich wurde. Außerdem scheint mir, dass nicht zuletzt durch das krisenhafte Auftreten des moralischen Minimums dieser Punkt der Positivitätsvergessenheit, wie man es – freilich nicht im epistemischen Sinne – nennen könnte, ins Leere läuft. Der negative Trigger, der eine Rückbesinnung auf das verletzte Minimum fordert, erlaubt auch dessen negative inhaltliche Deutung und Auslegung, bzw. kann es sich umgekehrt nur in der Krise offenbaren, da seine Grundsätze in der Negativität zu suchen sind.

Abschließend stellt Chowcat fest, Walzers Vorschlag biete zu wenig Raum für eine wirklich tiefgreifende Kritik.³¹⁴ Das ist aus meiner Sicht aber gerade der große Gewinn seines Projekts: Moralische Reflexionen – gerade im Hinblick auf Gesellschaften oder Kulturen, die nicht genuin die der Kritikerin selbst sind – sollten zunächst versuchen, ein absolutes Minimum einzufordern, bevor viel weitläufigere Werte und Normen eingefordert werden, die

³¹³ Chowcat: *Thick and Thin*, S. 475.

³¹⁴ Vgl. Chowcat: *Thick and Thin*, S. 475.

notwendigerweise, umso breiter angesetzt, desto mehr Menschen unbefriedigt hinter sich lassen und damit den wirklich explosiven Teil ihrer Kritik einbüßen. Wirklich tiefgreifende, das heißt an die Fundamente gehende Kritik ist also viel eher *mit* Walzer gewährleistet, als *ohne* ihn und das heißt viel eher mit einem moralischen Minimalismus als mit der gegenseitigen Abwägung der maximalistischen Vorzüge.

15. Die Ethik als das Widerständige widersteht hin zum moralischen Minimum

In diesem Abschnitt sollen nun, neben den bereits erwähnten Aspekten, noch einige weitere konkretisiert werden, die das Zusammenspiel einer Ethik als das Widerständige mit dem moralischen Minimalismus verdeutlichen, wobei Letzterer einen Vorschlag dessen darstellt, woraufhin diese Ethik wirken könnte, es sollen ihre Gemeinsamkeiten und Abweichungen aufgezeigt und die Bedingungen ihrer gegenseitigen Einflussnahme beschrieben werden.

15.1. Restauration statt Revolution

Was eine Ethik als das Widerständige zunächst mit einer Konzeption des moralischen Minimalismus verbindet, ist die These dass die Widerständigkeit, eben weil es eine bestimmte, bewahrungswürdige Ordnung bereits gibt, sich nicht in einem radikalen Umsturz versuchen muss oder kann. Es geht hier wie dort darum, eine bereits akzeptierte Ordnung zu reinstallieren, deren Fundamente unter gewissen Bedingungen auf eine Weise derart untergraben wurden, dass ihnen keine Tragfähigkeit mehr zugesprochen werden kann. Es handelt sich dabei um die These, dass es bestimmte moralische Bedingungen menschlichen Seins gibt, die unhintergebar sind. Ethischer Widerstand artikuliert sich deshalb nicht als revolutionärer Akt, sondern als der beständige Prozess einer Arbeit der Universalisierungstätigkeit der Vernunft, gegen unhinterfragte Annahmen, gegen den allgemeinen Tod, gegen die Bedrohungen des Nihilismus. Diese Universalisierungsoperation wird im nächsten Abschnitt erläutert. Hier bleibt noch einmal zu betonen, was bereits eingangs mit der Analogie der Möglichkeit juristisch legitimen Widerstandes gesagt wurde: Die Widerständigkeit greift in diesem Sinne nicht blind um sich, ist nicht in einer allgemeinen Auflösungstendenz festzumachen, sondern arbeitet sich an Überlagerungen ab, die sie abtragen muss, um die tragfähige Ordnung wiederherzustellen.

15.2. Universalismus und Partikularismus

Sowohl bei einer Ethik als dem Widerständigen, als auch beim moralischen Minimalismus stellt sich die Frage nach der Universalisierbarkeit in Abhebung von verschiedenen Partikularismen. Diese Frage nach der Universalisierbarkeit gewisser moralischer Grundsätze demontiert jene Partikularismen, die sich den Anschein allgemeiner Gültigkeit geben, dabei allerdings Ausdruck ganz spezifischer moralischer Forderungen sind, die im Verdacht stehen, die absolute Grundlage der Moral, das gemeinsame Minimum nicht nur zu überlagern, sondern sogar aufzuheben. Dies bedeutet freilich nicht, dass jeglicher Partikularismus von vornherein keine Berechtigung haben könnte, ganz im Gegenteil: Mit Walzer ist davon auszugehen, dass das menschliche Leben ohne die Einbettung in moralische und überhaupt lebensweltliche Partikularitäten kein gelingendes sein könnte, da diese überhaupt erst die Reichhaltigkeit menschlichen Seins ermöglichen. Wenn auch Wulf Kellerwessel wiederholt versucht, die Unvereinbarkeit von Universalismus und Partikularismus herauszustellen, weil etwa die Demonstranten des Prager Frühling in ihren (partikularistischen) Konzepten etwa zum Gesundheits- und Bildungssystem auch minimalistische Prinzipien miteinbeziehen müssten, und damit „contra Walzer *auch* Universalisten“³¹⁵ blieben, so betont er im Versuch eines Gegenarguments einmal mehr die Position Walzers, die gerade eben dies bestätigt: Der universalistische Kampf für die Bedingungen des moralischen Minimums ist nicht unabhängig von den partikularistischen Strukturen der moralischen Verfassung des Subjekts zu denken. Diese Strukturen können aber – freilich ohne dabei aufgegeben zu werden – gewissermaßen aufgeschoben werden, um die Sicherung der Minimalposition zu gewährleisten. Die widerständigen Subjekte sind also keinesfalls *gegen*, sondern vielmehr *mit* Walzer Partikularisten und Universalisten in einem.

Dies ist mit Critchley auch zentral für die Politisierung der Widerständigkeit, dahingehend nämlich, „eine bestimmte Partikularität in der Gesellschaft zu bestimmen und aus dieser Partikularität dann hegemonisch eine Mehrheit zu schaffen, die einen allgemeinen Anspruch geltend macht.“³¹⁶ Dies bedeutet mit Antonio Gramsci die „Bildung von Äquivalenzketten, von politischen Bündnissen zwischen oft sehr unterschiedlichen Gruppen, die auf Konsens und lokalen, gegebenen Formen der Allgemeinheit beruhen.“³¹⁷ Somit ist die Widerständigkeit, worauf bereits hingewiesen wurde, dadurch gekennzeichnet, „dass aus einer bestimmten

³¹⁵ Kellerwessel: Walzers Moralphilosophie, S. 157.

³¹⁶ Critchley: Unendlich fordernd, S. 108.

³¹⁷ Critchley: Unendlich fordernd, S. 121.

Partikularität innerhalb der Gesellschaft hegemonisch eine Universalität geschaffen wird.“³¹⁸ Dies zeigt sich sowohl im Ansatz Walzers, als auch in einer hier vorgeschlagenen Ethik der Widerständigkeit, wenn sie bei ihrer Entdeckung der Minimalmoral auf den politischen Prozess gelenkt wird. Dass das moralische Minimum nämlich für alle Menschen einsichtig sein muss, bedeutet nicht, dass auch alle Menschen bereit dazu sind, sich tatkräftig dafür einzusetzen. Das ist ja gerade der Anspruch dieser Ethik, aufzuzeigen, dass die Forderungen anerkannt werden müssen, aber nicht nur das – wir haben am Beispiel des Immoralisten gesehen, dass dies nicht genügen kann (vgl. Kapitel 11.2) –, es muss auch nach der Erfüllung dieser unerfüllbaren Forderungen getrachtet werden, um nicht Gefahr zu laufen, über den Umweg des Zynismus letztlich doch einem Nihilismus anheim zu fallen – was ohnedies nicht weit auseinanderliegen, oder sogar Hand in Hand gehen dürfte.

Dass die Forderungen an das Subjekt der ethischen Widerständigkeit letztlich unerfüllbar bleiben, liegt nicht zuletzt an der Unsicherheit einer letztgültigen Grundlage, die ihre Überzeugungskraft von außen, das heißt nicht aus der Realität menschlich weltlichen Seins schöpfen würde, wie es der moralische Minimalismus tut. Dies betrifft auch die Frage der juristischen Legitimation des Widerstandes: Aus der Unbeweisbarkeit metaphysischer Werte, die den Widerstand gegen das vorherrschende Recht legitimieren könnten, folgt die große Schwierigkeit der Begründung einer nichtpositivistischen Rechtfertigung des Widerstands.³¹⁹ Die Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte, die in den allermeisten Staaten wie erwähnt gegeben ist (vgl. Kapitel 14.6), kann zwar keine naturrechtliche Legitimation dieser Rechte liefern, man begnügt sich aber mit der „allgemeine[n] Anerkennung ohne Anknüpfung an philosophische, religiöse oder ideologische Meinungen, um einen verbindlichen Maßstab zu liefern für Recht und Unrecht und damit für Gehorsamspflicht und Widerstandsrecht.“³²⁰ Wenn wir zugestehen, dass wir gewissen moralischen Grundlagen implizit zugestimmt haben, wie es der moralische Minimalismus annimmt, dann tut es überhaupt nicht mehr not, die metaphysischen oder biologischen, göttlichen oder evolutionär bedingten, zeitlos feststehenden oder historisch variablen Gründe der postulierten Basismoral freizulegen und sich einem der Lager (Realismus, Irrealismus, Konstruktionismus) der Moraltheorien zuzuschreiben. Gleichgültig, ob bestimmte Normen unabhängig vom Menschen existieren oder erst durch diesen hervorgebracht werden: Wir haben uns auf sie verpflichtet und sind daher sowohl durch

³¹⁸ Critchley: Unendlich fordernd, S. 123.

³¹⁹ Vgl. Hagen: Widerstand und ziviler Ungehorsam, S. 115-120.

³²⁰ Hagen: Widerstand und ziviler Ungehorsam, S. 120.

uns selbst, als auch durch andere dazu aufgerufen, den Forderungen einer Grundmoral zu folgen.

Das heißt, die Universalisierbarkeit selbst ist das Prinzip, aufgrund dessen gewisse moralische Minimalforderungen gegeben sein können, ohne sich dafür auf eine außerweltliche Entität oder sonstige Unbeweisbarkeiten berufen zu müssen. Die Menschenrechte etwa, die André Glucksmann stark macht, sind für ihn keine irgendwie ideale Formel, sondern *universalisierte* Rechtsansprüche des Widerstandes, allerdings zu dem Preis, dass diese nicht mehr von einem Guten her bestimmt, sondern vom Übel her gedacht werden. Der Prozess ist nun nicht mehr von einem allgemeinen Wert des Guten hin zum weltlichen, weniger Guten, sondern in umgekehrter Richtung vom Schlimmsten zum weniger Schlimmen formuliert.³²¹ Glucksmann hält hier ein starkes Plädoyer für diesen demokratisierten Universalismus in einer globalisierten Welt. Dahingehend möchte ich im nächsten Unterabschnitt kurz den Vorzug einiger Autoren für die partikularistische Variante des Westens diskutieren.

15.2.1. Westlicher Partikularismus

Ich möchte zunächst darauf hinweisen, dass etwa Kellerwessel fälschlicherweise davon ausgeht, Walzers Vorschlag des Minimalismus bei gleichzeitiger Akzeptanz, ja gar besonderer Betonung des Maximalismus führe dazu, aus der Position des Maximalismus den Minimalismus beeinflussen zu *müssen*. Die Universalistin könne zugeben, dass eine dicke Moral von Bedeutung sei, müsse deshalb aber auch „den moralischen Ursprung als *verbesserungsfähig* [und] *verbesserungsbedürftig*“³²² erachten, so Kellerwessel. Gerade das ist aber nicht der Fall: Kritikfähig sind nur die überlagernden dichten Moralen selbst. Der moralische Grund bleibt unangetastet, er ist zwar der universelle Bezugspunkt, aber jegliche Einflussnahme auf diesen Bezugspunkt befördert einen moralischen Imperialismus, den Walzer ganz entschieden vermeiden möchte. Dies allerdings ist freilich keine Absage daran, nicht grundsätzlich Vorschläge einbringen zu können, wie die jeweiligen Maximalmoralen sich entwickeln können. Walzer selbst liefert dafür ja ein Beispiel, ohne allerdings das moralische Minimum in Frage zu stellen. Die hier versammelten Autoren hegen einen gewissen Vorzug für die westlich liberale Vorstellung von Moral und ich möchte nicht näher darauf eingehen, wie genau sich diese gestalten, sondern lediglich darauf hinweisen, dass der Universalismus es keinesfalls mit sich bringt, dass das Denken der Partikularitäten sich nicht weiter entfalten kann und soll.

³²¹ Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 97-98.

³²² Kellerwessel: Walzers Moralphilosophie, S. 158.

Andererseits diagnostiziert Hans Ebeling eine gewisse Furcht vor der Verallgemeinerung, die er bei „überängstliche[n] Europäer[n]“ aufgrund des drohenden „Ethnozentrismus“ feststellt, auch wenn diese Furcht unbegründet scheine: „Die Allgemein-Setzung der Handlungs-Maxime ist nämlich mit Kant das gerade Gegenstück zur instrumentell-strategischen Selbstbehauptung und daher eine der wenigen europäischen Chancen einer neuen europäischen Wende der ‚Welt-Geschichte‘.“³²³ Trotz des Verweises auf den nicht-instrumentellen Charakter dieses europäischen Vorschlags, der nicht auf „Selbstbehauptung“ abziele, mutet diese Formulierung der Einflussnahme auf die Weltgeschichte etwas befremdlich an. Ich möchte, wie gesagt, diese Positionen hier nicht vertiefen, lediglich darauf hinweisen, dass es einen Vorzug für diesen Teil der partikularen Moralvorstellungen gibt. Dies ist allerdings, wie bereits gegen Kellerwessel ausgeführt wurde, keine Bedrohung für die Konzeption des moralischen Minimums. Anschließend daran möchte ich abermals darauf hinweisen, dass die Ethik der Widerständigkeit und der moralische Minimalismus nicht in erster Linie Normen und Werte generieren, sondern aus der Ablehnung bestimmter Quellen des Übels schöpfen.

15.3. Ethik und Minimalismus *ex negativo*

Wenn auch, wie gezeigt wurde, Michael Walzer dem ersten Anschein nach mit „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ von positiven Werten spricht, die eher die Moral zu betreffen scheinen als etwa die Annahme der Widerständigkeit gegen den Tod bei Hans Ebeling, setzt Ebeling mit seinen Thesen ebenfalls bei einem moralischen Minimum an, das allerdings noch wesentlich tiefer liegt, als dies bei Walzer der Fall ist. Allerdings nennt auch Walzer in seinem Beispiel bezüglich der militärischen Intervention das Leben als einen solchen absoluten Grundwert, dessen Erhalt ähnlich der Widerständigkeit gegen den Tod bei Ebeling allen Menschen eigen ist. Beiden Thesen ist gemein, dass sich das Minimum gegen die Ablehnung dieser Werte bzw. gegen die Vernichtung an sich stellt und aus dieser Entgegensetzung überhaupt erst greifbar wird. So gibt es denn auch bei Ebeling ein „materiales Minimalprinzip der Ethik“, das auf der im Universalisierungsgrundsatz (vgl. Kapitel 5, insbesondere Fußnote 67) installierten „Widerständigkeit gegen den Holozid“³²⁴ fußt.

Es geht eben nicht um die gemeinsame Suche nach den „richtigen“ Werten etwa in Form von Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern um die Ablehnung all dessen, was Menschen für deren Bestehen als hinderlich erachten könnten.

³²³ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 151.

³²⁴ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 225.

Nicht die politische (philosophische, religiöse, soziale, etc.) Theorie verbindet also die Demonstranten, sondern der gemeinsame Sinn für das Unrecht.³²⁵ Die politische Wahrheit liegt in diesem Zusammenhang schlicht darin, nicht belogen zu werden. Es geht eben in erster Linie nicht darum, was zu tun ist, sondern darum, was nicht zu tun ist:

Die Moral liefert uns jene grundlegenden Verbote – zu morden, zu betrügen, zu verraten, Grausamkeiten zu begehen –, die das Recht in spezifische Regeln faßt [...]. [S]ie haben praktisch in jeder menschlichen Gesellschaft Anerkennung gefunden. Die Verbote stellen eine Art minimalen und universalen Moralcode dar.³²⁶

Erst wenn dieser universelle Moralcode gewahrt ist, gilt es, ständig bedacht darauf, nicht wieder hinter ihn zurückzufallen, die umfassenderen Moralsysteme zu entwickeln, in denen sich die Menschen entfalten und einen Weg moralischer Dichte beschreiten können, der ihren Bedürfnissen gerecht werden kann.

Aus dieser Anwendung *ex negativo* leitet sich der folgende Bezug auf die Krise her, in der die grundlegenden Prinzipien moralischer Realität aufgrund ihrer Verletzung zum Vorschein gebracht werden. Dieses zentrale Moment der Krise bestimmt wiederum beide Elemente dieser Untersuchung: Die Ethik als das Widerständige ebenso wie das moralische Minimum, auf das sie hinwirken könnte.

15.4. Widerständigkeit aus und in der Krise:

Die Wahrnehmungsschwelle des moralischen Minimums

André Glucksmann beschreibt eine Form der Krise – gewissermaßen unter den Laborbedingungen des Symposions –, die sich im Umfeld des Sokrates abspielt und einen poetischen Einblick in das Wesen der Krise, das in der Zerschlagung eines Idylls besteht, ermöglichen soll. Alkibiades bricht in die wohlgestalteten Reden der Teilnehmer des Symposions ein:

Die Wirklichkeit kehrt zurück. Enttäuschungen, Drohungen, Todeswünsche – dieser ganze kleine Haufen von Negativem, der im Wohlklang friedvoller Gedankenflüge mit Bedacht beiseite geschoben wurde, kehrt mit aller Macht zurück. Die Geschichte bestätigt dies. Alkibiades wird zum Verräter, Sokrates trinkt den Schierling, die noble Gesellschaft des Symposion zerstreut sich, bei passender Gelegenheit bringt man sich um. Bald wird Athen zerfallen. Die erschreckenden Ärgernisse der Wirklichkeit sind die Grundierung der selbstgefälligen Euphorien. Die Liebesidylle erweist sich nicht stärker als der Tod. Das lebendigste Leben trägt seine Vergänglichkeit in sich und der tiefe Gedanke fördert die Tiefe seiner Illusionen.³²⁷

³²⁵ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 151.

³²⁶ Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 33.

³²⁷ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 145.

Für André Glucksmann entsteht die Philosophie überhaupt in der und durch die Krise, die sie konsequent zu Ende denkt: „Die öffentliche Meinung [...] stellt die Krise als Ausnahme von der Regel dar. Da wird auf billige Weise zu beruhigen versucht. Die Philosophie hingegen versucht, die Erschütterung in ihrem Innersten und auf lange Zeit auszuloten, sie horcht sie als Krise der Regel selbst ab.“³²⁸ Es zeigte sich, dass nur in der Krise der Zugang zum moralischen Minimum möglich und notwendig wird. Der besondere Fall einer solchen Krise scheint sich zum Beispiel in der Dissidenz gegen das Sowjetregime zu offenbaren, auf das einige der in dieser Arbeit versammelten Autoren unabhängig voneinander Bezug nehmen. Dass eine Demonstration der sogenannten *Samtenen Revolution* den Ausgangspunkt für Walzers Überlegungen bildet, ist sicher *auch* der zeitlichen Nähe zur Entstehung des Textes geschuldet. Allerdings sieht Glucksmann das subversive Potential und die Verbundenheit mit den Demonstrantinnen weitaus zurückhaltender, als es sich bei Walzer darstellt: „Bei uns haben die ‚realistischen‘ Beobachter zustimmend genickt und schamhaft den Blick abgewandt. Arme Dissidenten! Warum schlagen sie mit dem Kopf gegen die Wand?“³²⁹ In dieser Betrachtung obsiegt also die Resignation über die fast pathetisch anmutende Übereinstimmung, die sich im innerlichen Mitmarschieren bei Walzer äußert. Ist also die Identifikation, die Walzer so stark macht, vielleicht nichtig und lediglich einem sentimental Bedürfnis geschuldet, das die Menschen vor den Bildschirmen jene auf den Prager Straßen zwar bedauern, gleichzeitig aber auch ihren Widerstand verharmlosen lässt? Andererseits ist auch bei Glucksmann eine starke Bewunderung für diese Menschen, die sich aus den unterschiedlichsten Beweggründen zusammenschlossen, gegeben: Ohne sich auf lokale Kämpfe mit den überholten Kommunisten, die selbst nicht mehr an ihre Stehsätze glaubten einzulassen,

nahm die Dissidenz die Herausforderung des Jahrhunderts gegen das bis zum heutigen Tage tödlichste Unternehmen der menschlichen Geschichte (gesehen im Blick auf Zeit/Raum/Opfer) an. Gläubige, Ungläubige, Linke, Rechte, Unpolitische, Kriegsbefürworter und Pazifisten, Kafka-, Beatles- oder Rolling Stones-Liebhaber – die aufständischen Zirkel waren auf ihre Diversität bedacht. Sie lehnten die eine alles beherrschende Idee ab, verstanden sich darauf, diese nicht zu imitieren.³³⁰

Hier wird einmal mehr die große Kraft der Einvernahme deutlich, die sich aus der Widerständigkeit ergibt, ohne berücksichtigen zu müssen, welcher politischen, philosophischen, religiösen, kulturellen, etc. Couleur die einzelnen Akteurinnen zuzuordnen sind. Es ist gerade dies der unschätzbare wertvolle Teil einer Ethik als das Widerständige, dass dabei Menschen zusammenfinden und gegen etwas eintreten können, die sonst kaum

³²⁸ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 77-78.

³²⁹ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 93.

³³⁰ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 95.

zueinander gefunden hätten: „Einzig das Wissen ums Böse führt zu dem aus der Abschreckung stammenden Konsens von Leuten, die von sich aus zu keinem Konsens finden würden.“³³¹

Was sich an Walzers Vorschlag zur Annäherung an eine Minimalmoral als besonders interessant darstellt, ist der Punkt, an dem der Zugang zu ebendieser möglich wird; es handelt sich auch hier um eine substantielle Krisensituation:

Er [der moralische Minimalismus] stützt sich auf ein elementares und undifferenziertes Verständnis der Gesellschaft und des Selbst und abstrahiert von allen realen und entwickelten Verständnissen. Ein minimalistischer Blick ist ein Blick aus der Distanz oder ein Blick in der Krise, so daß wir nur große und krasse Ungerechtigkeit erkennen können.³³²

In dieser Krise wird nichts verabredet, nichts für alle Ewigkeit fixiert und / oder als metaphysische Gewissheit aufgedeckt. Es handelt sich vielmehr um eine prozesshafte Gewährleistung der Existenz einer die unterschiedlichsten Parteien (Individuen und Gruppen, Ideologen und Pragmatiker, selbst Skeptiker) betreffenden Basis als Ausgangspunkt ihrer Intervention. Es scheint ein perspektivisches Spiel zu sein, bei dem es darauf ankommt, in welchem Grad die aufeinandertreffenden Ideen divergieren. Obwohl es bei alledem auch irgendeine Art von Mindestmaß geben muss, so ist es für Walzer nicht von Bedeutung, dieses festzulegen, wahrscheinlich ist das auch gar nicht möglich. Es scheint allerdings, als wäre es möglich, zum Beispiel unter der Bedingung, alle (jemaligen oder möglichen) Formen krisenhaft widerständischer Konflikte zu kennen. Da dies aber nicht der Fall ist oder auch nur sein könnte, ist es unausweichlich, sich in jedem einzelnen Fall von Neuem an die allen gemeinsame Basis heranzutasten. Diese muss dabei nicht explizit formuliert werden, trägt das Geschehen vielmehr klaglos auf den Schultern oder stößt und schiebt es unaufgedeckt an. Das ist für die Praxis der Widerständigkeit im Moment des Aktes von geringer Bedeutung, philosophisch relevant ist allemal die Idee einer intersubjektiv, interkulturell verbindlichen, dabei stillschweigenden Übereinkunft.

Dieses Argument der sich erst in der Krise – die den Widerstand evoziert und vom Widerstand evoziert wird³³³ – offenbarenden moralischen Grundlage, die schon vorhanden gewesen sein muss, ohne dass sich irgendjemand auf sie geeinigt hätte, da ihre Über- oder besser Unterschreitung für Walzer sozusagen selbst der Krisenherd ist³³⁴, wirft die Frage auf, ob die

³³¹ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 174.

³³² Walzer: Maximalismus für Gesellschaftskritiker, S. 59.

³³³ Der Begriff der Krise ist wohl überhaupt nicht zu denken, ohne damit in irgendeiner Form den Begriff der Widerständigkeit in Verbindung zu bringen.

³³⁴ Es ist denkbar, dass ein solcher Krisenherd Jahre und Jahrzehnte schwelt, ohne dass der sich rührende Widerstand schlagend wird. Walzer nennt, wie erwähnt, die Tyrannei als eine jener wahrscheinlich unhintergehbaren Grundrestriktionen der menschlichen Moral, im Sinne ihrer Unmöglichkeit unter solchen

Schilder für „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ in einem anderen Kontext ihre Wirkmächtigkeit vielleicht ebenfalls entfalten könnten: Wenn die Parteigänger des etablierten Systems massenweise auf die Straße gehen (was in Demokratien ohnehin nur geschieht, wenn Wahlen bevorstehen und auch dann eher nicht in Form einer Demonstration, sondern wohlverteilt an verschiedenen Türkingeln und -klinken) und für ihre allgemein anerkannten Werte skandieren, sagen wir „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“, so können wir durchaus ebenfalls die Minimalwerte *deren* Wahrheit und Gerechtigkeit vertreten, würden allerdings, so wir nicht ebenfalls Parteigänger sind, kaum mitmarschieren. Dafür braucht es gar nicht unbedingt etwa die ins Negativbeispiel gewandte Situation einer Demonstration von regimetreuen Jungkommunistinnen, deren Schildern mit der Forderung nach „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ wir ebenfalls Zuspruch geben könnten, wenn wir nur die eigene maximalistische Vorstellung dieser Werte zur Überlagerung bringen. Das Wissen um die Maximalmoral überlagert in den allermeisten Fällen, sozusagen im „Normalzustand“ den Zugang zur ebenfalls vorhandenen Minimalmoral. Widerständigkeit verneint die Macht aus der Position der scheinbaren Machtlosigkeit. Sie verteidigt das Kleine gegen das Große, sie schützt vor dem kalten Zugriff der Macht. Das Phänomen der Widerständigkeit kann meines Erachtens nicht übertragen werden auf die Durchsetzung bereits anerkannter Werte. Wüsste man von jeder Protestierenden Genaueres, würde der Protest in sich zusammenbrechen und nicht funktionieren. Die gemeinsame Gegnerschaft allerdings lässt (vorläufig) über solche Detailfragen hinwegsehen. Denn Detailfragen sind es zumindest im Moment des akuten Widerstandes, dessen ganze Kraft sich im Wunsch nach Veränderung ausdrückt, und nicht im engeren Blickfeld dessen, wie genau diese Veränderungen dann aussehen mögen. Anders verhält es sich dementsprechend, wenn es darum geht, das bereits Etablierte hochzuhalten: Hier kann nicht jede mit, obwohl die Minimalmoral gleichermaßen vorhanden, wohl aber tatsächlich nicht die gemeinsame Grundlage ist: Die gemeinsame Basis ist gleichsam ein Plateau, der Zugang zu den Werten „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ in diesem Fall ungleich höherschwelliger.

Somit ist die Krise etwas Wertvolles, etwas, das zum Zusammenschluss gegen den Verlust minimaler moralischer Prinzipien und damit zur Möglichkeit führt, nach deren Rettung oder Sicherstellung eine neue, mit diesen im Einklang stehende Moral errichten zu können. Dieser

tyrannischen Bedingungen. Sollte also eine derartige Herrschaftsform über einen langen Zeitraum hinweg praktiziert werden, so ist aller Erfahrung und Erwartung nach dennoch damit zu rechnen, dass sie nicht ewig währt, weil die anhaltende Krise sich irgendwann in irgendeiner Form entlädt. Das bedeutet nicht, dass Widerstand gelingen muss. Es bedeutet lediglich, dass er aufgrund des gesellschaftlichen moralischen Defizits sich zeigen wird.

Zusammenschluss erfordert das Prinzip der Solidarität, das zum Abschluss im folgenden Abschnitt analysiert werden soll.

15.5. Widerstand als Solidarität

Für Hans Ebeling sind Widerstand und Solidarität unauflösbar verknüpft: „Der vernünftige Widerstand [...] ist die *praktizierte Solidarität*.“³³⁵ Wie oben gezeigt wurde, ist diese These durchaus stimmig, da eben die Widerständigkeit in der Solidarität mit Menschen begründet liegt, die sich dem alltäglichen Solidarisierungsumfeld (Familie, Freundinnen, Kolleginnen, Gesinnungsgenossinnen etc.) weitestgehend entziehen. André Glucksmann beschreibt dies als die *Solidarität der Erschütterten*, die aus der Unmenschlichkeit herrührt – auf deren Erkenntnis auch die Menschenrechte ruhen – und aus Erfahrungen erwächst, die universell ablehnbar sind. So entsteht für ihn, wie bereits in Abschnitt 4 ausgeführt wurde, eine „neue Brüderlichkeit“ daraus, „den Blick auf das Schlimmste zu richten, um es zu vermeiden.“³³⁶ Aber auch eine positive Bestimmung kann den Aufruf zur Solidarität begleiten, denn „auch ‚das gute Leben‘ ist [...] prinzipiell [...] bestimmbar als das Ziel praktizierter Solidarität und deshalb ein *vor* aller Regionalisierung strikt vernunftfähiger Begriff ohne Beimengungen bloßer Willkür.“³³⁷ „Regionalisierung“ und „Beimengungen bloßer Willkür“ bezeichnen hierbei wohl gerade das, was Walzer in Abgrenzung zum moralischen Minimum als Partikularismus bezeichnet. Ebeling scheint das hierbei sehr negativ behaftet zu sehen. Dies ist allerdings hinsichtlich des Prozesses der Solidaritätsbildung zu lesen, in welchem die Partikularismen tatsächlich nichts als hinderlich sind, denn auch an dieser Stelle wird bei Ebeling deutlich, dass sich das „gute Leben“ zunächst einmal als das allgemeine Überleben manifestieren muss, da der unreflektierte Selbsterhaltungstrieb Einzelner die Möglichkeiten dieses Lebens für andere ausschließt.³³⁸ Vielmehr noch ist die Solidarität selbst dann aufrechtzuerhalten, wenn bereits alles verloren ist und zwar im Sinne der Freundlichkeit:

Die eigentliche Tugend des bewußten Seins ist daher die *Freundlichkeit* auch noch in einem politisch aussichtslosen Kampf. Denn als gleichmütig-widerständige Identifikation der Vernünftigen mit den Sterblichen ist die Philosophie auch und gerade dann gefordert, wenn das Vernunftprojekt mißlingt: Selbst dann noch bleibt die Solidarität, und zwar nun im Untergang.³³⁹

³³⁵ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 210.

³³⁶ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 96.

³³⁷ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 210.

³³⁸ Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 210-211.

³³⁹ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 240.

Gernot Böhme beschreibt „Solidarität als Grundzug des Gut-Mensch-Seins kontrafaktisch auf der Basis der faktischen Verdrängung von Abwehr von Mitgefühl“³⁴⁰, weshalb es eben nicht darum gehen kann, dass sich der andere Mensch in irgendeiner Weise für den Akt der Solidarität des die Ethik als das Widerständige begreifenden Subjekts qualifizieren muss, „[v]ielmehr dürfen wir unterstellen, dass es so etwas wie Solidarität dem Anderen gegenüber qua Mensch gibt.“³⁴¹

Solidarität ist wohl auch jener Begriff, der die Zustimmung Walzers zur Prager Demonstration am besten beschreibt. Es ist Solidarität über die Grenzen des moralischen Partikularismus hinweg, die uns Paraden abhalten lassen kann, die nicht unsere eigenen sind.³⁴² Somit ist die sich im Widerstand und den Widerstand bildende Solidarität, die auf der Möglichkeit der Universalisierbarkeit fußt, wesentlicher Bestandteil des auf das moralische Minimum ausgerichteten ethischen Widerstandes.

16. Zusammenfassung und Schluss

Die Idee ist Widerstand, aber nicht Widerstand ohne Grundlage und Ziel. Keinem radikalen Skeptizismus wird hier zugearbeitet, ganz im Gegenteil dient der philosophische Widerstand der Freilegung verbindlicher (auch konsensualer) Übereinstimmung menschlicher Akteurinnen. Wenn wir an Sokrates die formale Beschreibung einer widerständigen Ethik festmachen konnten, eine Methode, nicht eine Antwort³⁴³ so bietet die Basismoral, Kernmoral, Minimalmoral etc. die materiale Voraussetzung für diesen Widerstand. Dieses Setting bringt dabei auch die Frage mit sich, ob Ethik als widerständige Praxis nicht sehr leicht über das Ziel hinausschießt. Wo der Widerstand bereits eine ausgereifte, Walzer würde sagen „dicke“ Moral zu seiner Grundlage erklärt, verliert er zum einen seinen Universalitätsanspruch, zum anderen überdeckt er vielleicht gerade seine Grundlage und verschiebt somit den Handlungshorizont in Richtung einer partikularen Problembewältigungsstrategie, die an einer grundlegenden Lösung vorbeigeht. Kurz: Die Kraft der widerständigen Praxis läuft Gefahr, sich in einem Reigen der Bewahrungsmechanismen auf höherer Ebene zu verlieren.

Ist nun aber die Annahme einer solchen, allen in irgendeiner Form von moralischem Denken betroffenen Menschen (also so gut wie allen Individuen) gemeinsamen Basismoral nicht gerade

³⁴⁰ Böhme: Gut Mensch sein, S. 285.

³⁴¹ Böhme: Gut Mensch sein, S. 286.

³⁴² Vgl. Walzer: Moralischer Minimalismus, S. 21-22.

³⁴³ Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 24.

für eine Ethik als das Widerständige von geringer Bedeutung? Definiert sich das Widerständige nicht gerade dadurch, dass es von einzelnen Gruppen ausgeht, die gerade nicht einer allgemeinen moralischen Übereinstimmung entsprechen, die sich gegen einen vorherrschenden moralischen Commonsense auflehnen? Die These, die hier zur Diskussion gestellt wurde, ist die, dass dieses Widerständige, das zunächst von einer Minderheit in die Öffentlichkeit getragen wird, unter anderem das Potenzial hat, diese Öffentlichkeit an den moralischen Minimalkonsens zu gemahnen. Interessanterweise muss diese Position des moralischen Minimalismus in dem, was wir das Widerständige nennen wollen, nicht zwingend enthalten sein – gleichwohl hier die Position der Gewaltlosigkeit als paradigmatisch für die ethische Widerständigkeit herausgestellt wurde, nicht zuletzt mit Sokrates –, da es sich zunächst um ein formales Prinzip handelt. Wenn aber die erste Annahme zutrifft, so birgt der Vollzug des Widerständigen vielleicht die Möglichkeit, dieses Prinzip der grundlegendsten moralischen Übereinkunft zu erinnern und zu verinnern.

Es handelt sich dementsprechend für Simon Critchley um „eine unendlich fordernde Ethik der Verpflichtung, die den seichten Mantras des gegenwärtigen herrschenden ideologischen Moralismus den Kampf ansagt.“³⁴⁴ Er entwirft, wie gezeigt werden konnte, eine Ethik der Heteronomie, die eine Politik des Widerstandes fordert. Seine Ideen bezieht er dabei sowohl von Emmanuel Lévinas, der sich gegen den philosophischen Mainstream der Doktrin von der Autonomie und der Selbstsetzung des Subjekts wendet und eine Ethik im Angesicht des (leidenden) anderen formuliert, als auch von Alain Badiou³⁴⁵, der ethische Wirksamkeit situativ definiert, diese Situativität allerdings in einen universellen Rahmen stellt. Sowohl die Ideen pazifistischen Widerstandes als auch jene der Generierung bestimmter Einigkeit aus diesem gemeinsamen Widerstand aus unterschiedlichen Perspektiven heraus begegnen bei Critchley. Es gibt hier zwar keinen Verweis auf Walzer oder den Kommunitarismus insgesamt, in gewissen Punkten scheint er allerdings eine dem näherstehende Auffassung zu vertreten. Auch sein „Neoanarchismus“³⁴⁶ steht nicht für eine Auflösung des Staates, sondern für eine fortwährende In-Frage-Stellung der Staatsmacht und deren Politik, die eigentlich gerade eben nicht Politik ist, da sie durch ihre Ordnung eine Entpolitisierung vorantreibt. Ebenso wie die herrschende Ordnung steht aber auch das Subjekt selbst stets in Frage. Die unendliche Forderung der Ethik positioniert das Subjekt im unendlichen Widerstand gegen die

³⁴⁴ Critchley: Unendlich fordernd, S. 179.

³⁴⁵ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 53-62.

³⁴⁶ Critchley: Unendlich fordernd, S. 178.

festgefahrene Ordnung. Die Forderung des anderen an das Subjekt weist somit eine Parallele zu jener Forderung des das Politische Unterdrückende auf, das seine Fragwürdigkeit verstecken will. In einer sehr (vielleicht zu) freien Interpretation ist das Lévinas'sche Antlitz auch das Antlitz der Totalität in Form der staatlichen Ordnung.

Diese Arbeit wird unter der Prämisse vorgelegt, dass es gewisse moralische Grundsätze geben *kann*, die für Menschen, die keinen radikalen, in den Nihilismus mündenden Skeptizismus vertreten und in irgendeiner Weise mit Moral konfrontiert sind³⁴⁷, unhintergebar sein *müssen*, weil die Anerkennung gewisser Zu- und Umstände als schlecht für allgemein möglich erachtet wird. Ich halte es in diesem Punkt mit Peter Singer, der schreibt:

Ich beginne mit der Annahme, dass Leiden und Tod [...] ³⁴⁸ etwas Schlechtes sind. Ich denke, die meisten werden hierin übereinstimmen, auch wenn man auf unterschiedlichen Wegen zu dieser Ansicht gelangen kann, und ich werde diese Annahme nicht weiter begründen. Menschen können allerlei exzentrische Positionen vertreten, und vielleicht folgte aus einigen von ihnen nicht, dass der [Hunger]tod etwas in sich Schlechtes ist. Da die Widerlegung solcher Positionen schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, werde ich aus Zeitgründen von nun an davon ausgehen, dass erstere Annahme akzeptiert wird. Wer damit nicht einverstanden ist, kann auf eine Weiterlektüre verzichten.³⁴⁹

Mir scheint – und damit möchte ich einen kleinen Exkurs zum Thema Armut und Philosophie einleiten –, dass viel philosophischer Schweiß vergossen wird, um Positionen zu legitimieren und vor allem auszuformulieren, die moralisch keine großen Probleme machen, ja, die moralphilosophisch vielleicht noch nicht einmal große Fragen aufwerfen, die allein politische, oder zumindest in allererster Linie politische Schwierigkeiten machen. Ich folge hier bis zu einem gewissen Punkt Amartya Sen, der schreibt, „Gerechtigkeitsvorstellungen haben ihre größte Bedeutung darin, daß auf diese Weise *offensichtliches Unrecht* ausgemacht wird,

³⁴⁷ Wenn sich etwa Tom L. Beauchamp und James F. Childress für die Formulierung ihrer vier Prinzipien einer Medizinethik auf eine „*common morality*“ als ein „set of universal norms shared by all persons committed to morality“ (Beauchamp u. Childress: Principles of Biomedical Ethics, S. 3.) beziehen, so bin ich dazu geneigt, unter diesem „committed to morality“ nicht unbedingt ausschließlich das zu verstehen, was eine wörtliche Übersetzung nahelegt, nämlich auf eine Moral festgelegt, verpflichtet, oder eingeschworen zu sein, sondern vielmehr eine Art Berührung mit dem Konzept Moral überhaupt, gewissermaßen ein Zugeständnis an die Möglichkeit und die positive Besetzung moralischen Handelns. Das mag nicht ganz weit entfernt davon sein, auch auf die jeweiligen Moralkonzepte verpflichtet zu sein, was ja auch mit Walzers moralischem Minimalismus nicht nur vereinbar, sondern unausweichlich ist, es erweckt allerdings den Eindruck, das Subjekt sei stets im vollen Bewusstsein auf diese *common morality* verpflichtet, was eben mit Walzer wiederum nicht der Fall sein kann. Deshalb spreche ich hier von der schlichten Konfrontation mit Moral überhaupt, die jeden Menschen, der sich in Gemeinschaften bewegt, betrifft.

³⁴⁸ Singer führt an dieser Stelle aus, welcher Art, nämlich „aufgrund von Nahrungsmittelmangel, Obdachlosigkeit und medizinischer Unterversorgung“. Ich nehme es mir heraus, das Zitat für meine Zwecke zu verallgemeinern, ohne natürlich Peter Singers ursprüngliche Ausrichtung in Frage stellen zu wollen.

³⁴⁹ Singer, Peter: Hunger, Wohlstand und Moral. In: Bleisch, Barbara u. Peter Schaber (Hrsg.): Weltarmut und Ethik. Paderborn: Mentis 2007, S. 37-51. Hier S. 39.

worüber man sich rational verständigen kann, und nicht in der Ableitung irgendeiner Formel, wie genau die Welt betrieben werden sollte³⁵⁰ und einer früheren Auseinandersetzung mit dem Problem der Armut auf philosophischem Boden. Zunächst schien mir diese Herangehensweise Sens unterkomplex, viel zu unbestimmt und offen für ein allzu voreiliges Akzeptieren der Gegebenheiten, denn wenn auf diese Weise Unrecht verstanden wird als ein scheinbar intuitiv objektivierbares – wie es nun in dieser Auseinandersetzung mit der Ethik als das Widerständige, vor allem aber mit Walzers moralischem Minimalismus ebenfalls angenommen wird –, so könnte sich doch sehr leicht das weitere Nachdenken darüber, wie dieses erkannte Unrecht getilgt werden soll, erübrigen. Nach einiger Auseinandersetzung mit verschiedenen Positionen scheint mir nun genau dieser Ansatz jedoch bei weitem anwendungsoffener und produktiver als manch andere in einer eloquenten Ausarbeitung der wünschenswerten neuen Weltordnung mündende Grübelei. Ist es nicht tatsächlich in erster Linie dieses wirklich *offensichtliche* Unrecht (etwa des aus Gründen der Armut Verhungern), das wahrscheinlich die allermeisten Menschen als ein solches begreifen können?

Dieses Unrechtsempfinden ist jener kleinste gemeinsame Nenner unter Menschen wie Gesellschaften, mit dem wir zuallererst arbeiten müssen. An dieser Stelle sind die Fragen von Verantwortung und Pflicht noch nicht einmal ansatzweise geklärt, aber es gibt ein Problem im Zusammenhang mit der menschlichen Armut, das nach einer Reaktion verlangt, die nicht auf eine theoretisch fundierte Expertise warten kann.

Wenn David Miller schreibt:

Natürlich stellen sich im Zusammenhang mit der Armutsbekämpfung auch praktische Fragen - Fragen wie ›Ist Entwicklungshilfe effektiv und wenn ja, in welcher Form?‹. Die Beantwortung solcher praktischen Fragen löst das Problem der Armut aber nicht, wenn wir nicht gleichzeitig diejenigen Akteure ausfindig machen können, denen die Verantwortung für die Weltarmut oder Aspekte derselben zugeschrieben werden kann³⁵¹,

hat er mit diesem Argument natürlich grundsätzlich recht. Allerdings wird die Bedeutung dieser Ausführung durch die Tatsache, dass bei aller Zuschreibung von Verantwortung – und auch hier dürfte es einen Minimalkonsens geben, dass zumindest diverse Aktionen verschiedener Konzerne und Staaten unrecht sind und in der Verantwortung dieser Akteure liegen – es letztlich darum geht, ob diese Verantwortung auch Folgen zeitigt, bzw. ob die Verantwortungsträger zur Rechenschaft gezogen werden können oder sich sogar selbst zur Rechenschaft ziehen. Die nachträgliche Verantwortungszuschreibung allein ist, wie die

³⁵⁰ Sen, Amartya: *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*. München und Wien: Hanser 2000. Hier S. 340.

³⁵¹ Miller, David: *Wer ist für globale Armut verantwortlich?* In: Bleisch u. Schaber: *Weltarmut und Ethik*, S. 153-170. Hier S. 154.

globalen Entwicklungen es anzeigen, ein einigermaßen zahnloses Instrument der Armutsbekämpfung.

Und außerdem: Selbst wenn wir zu dem Schluss kommen, dass gewisse Menschen in bestimmten Regionen zu einhundert Prozent selbst verantwortlich sind für ihre Misere, die Schuld und damit sowohl die Ergebnis- als auch die Beseitigungsverantwortung³⁵² ausschließlich bei den Betroffenen liegt, die (westliche) Außenstehende sich also keinerlei verübten Unrechts bezichtigen muss, würden wir es wohl trotzdem nicht als gerecht empfinden, dass diese Menschen sterben müssen. In diesem ganz speziellen Fall stoßen wir also nicht nur auf eine Diskrepanz zwischen den Umständen und unserem Gerechtigkeitsempfinden, sondern wissen in diesem Gedankenexperiment auch mit absoluter Sicherheit um unsere gänzliche Unschuld an den Gegebenheiten. Selbst in dieser Position müssen wir etwas unternehmen, wenn wir nicht „simply ethical egoists“³⁵³ sein wollen, wie es auch der einen starken Etatismus vertretende Thomas Nagel zugibt. Damit möchte ich jedoch dieses Beispiel ruhen lassen, welches sich eben dem Geltungsbereich der Gerechtigkeit entzieht und sich lediglich an der Moralgemeinschaft Mensch qua Humanismus orientiert.

Die Moral spricht mitunter, wie ich mit diesem kurzen Exkurs zum Thema Armut illustrieren wollte, von anderen Dingen als die Lebensrealität, letztere ist von der ersteren allerdings keinesfalls unbeeinflusst. Aber auch umgekehrt ist keine Moral unabhängig von den Umständen, das zeigt allein die Vielfalt unterschiedlicher partikulärer Moralen. Und so sollte sich meines Erachtens auch eine Moralphilosophie mit Walzer eher daran orientieren, was als im gelebten Vollzug vorausgesetzt gelten darf, an Normen, die dieser ganzen Vielheit von Moralsystemen innewohnen. „Anders als die Politik bedarf die Moral weder einer Gewalt der Exekutive noch einer systematischen Gesetzgebung. Wir müssen die moralische Welt nicht erst entdecken, da wir immer schon in ihr gelebt haben.“³⁵⁴ Ich bin überzeugt davon – ohne dies hier letztgültig beweisen zu können – dass diesen Normen Grenzen eingeschrieben sind, die moralisch unhintergebar sind, wenn wir überhaupt von Moral sprechen wollen. Und aus dieser Überzeugung erwächst der Vorzug einer Beschäftigung mit ethischen Fragen, die eine solche Basis anerkennen, ohne die Notwendigkeit ihrer Definition oder ihrer historisch unhintergebaren Gültigkeit zu behaupten. Wenn wir uns auf das Hier und Jetzt, die Probleme und Moralsysteme unserer Zeit konzentrieren, finden wir genügend philosophische Fragen vor,

³⁵² Vgl. Miller: Wer ist für globale Armut verantwortlich, S. 154.

³⁵³ Nagel, Thomas: The Problem of Global Justice. In: Philosophy & Public Affairs, 2005, Vol. 33 (2), S.113-147. Hier S. 118.

³⁵⁴ Walzer: Drei Wege in der Moralphilosophie, S. 29

an denen wir uns mit allem Ehrgeiz abarbeiten können, ohne die Grundlagen menschlicher Moral stets aufs Neue in Frage stellen zu müssen. Und diese Grundlage scheint mir eben eine Grundlage *ex negativo* zu sein.

Die Möglichkeiten, Ethik und Moral vom Guten her zu begründen, sind spätestens mit den Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts verwirkt. Die antike wie christliche Philosophie versucht(e) überwiegend, Moral vom Guten her zu begreifen. So sind etwa die Zehn Gebote eben in erster Linie Gebote und nicht Verbote, damit schon positiv formuliert. Aber auch wenn man ihren Verbotscharakter anerkennt, so bezeichnen sie in diesem Zusammenhang ja letztlich die Untersagung der Abwendung vom Guten und nicht die Vermeidung des Schlechten, wie es nur auf den ersten Blick den Anschein hat. Denn das Göttliche ist nicht dem Diabolischen entgegengesetzt, sondern das Diabolische dem Göttlichen. Das abgründig Schlechte, *das höchste Übel* wenn man so will, ist damit noch gar nicht tangiert, weil es letztlich nicht selbstbegründend existent sein kann, lediglich relational zu einem *höchsten Gut*. Wie das Endliche sich zwar vor dem Horizont des Unendlichen abzeichnen und abspielen mag, aber nicht durch dieses erst begreiflich gemacht werden muss³⁵⁵, mag sich das Böse vor dem Hintergrund des Guten abspielen, ist dem Menschen aber nicht erst durch dieses gegeben. Nichts und Etwas sind meines Erachtens Möglichkeiten derselben Qualität und Zulässigkeit. Aber auch zum Beispiel die in den Menschenrechten verankerte Würde des Menschen ist durch und durch ein Wert und nicht die Ablehnung eines Nicht-Wertes; das Manifest vorgeblich größtmöglicher internationaler moralischer Übereinkunft bezüglich der Stellung des Menschen in der Welt und unter anderen Menschen, Zeugnis einer säkularen Moralauffassung, ist also ebenfalls positiv formuliert – wengleich angemerkt sein muss, dass die Präambel Bezug nimmt auf die Verletzung dieser unveräußerlichen Rechte des Menschen³⁵⁶ und ganz allgemein festzuhalten ist, dass „Menschenrechte prinzipiell auf Unrechtserfahrungen reagieren“³⁵⁷.

Die großen Theorien, deontologische wie teleologische, richten sich eher auf das Gute (das moralische Gesetz, das Glück, Gott, etc.) und entwickeln sich nicht vom Schlechten weg. Der andere wesentliche Maßstab der Ethik ist aber in den Prämissen dieser Arbeit das Übel selbst. Dieser soll hilfreich sein, um sich nicht im fatalen Traum von der Verwirklichung des absolut Guten auf Erden zu verlieren, der maßgeblich war und ist für die vernichtenden Ideologien der Menschheitsgeschichte. Das Träumen ist zu gefährlich, augenblicklich sollte der Fokus auf dem

³⁵⁵ In der Philosophie ist im Unterschied zur Religion der Gedanke des Unendlichen nicht notwendig oder konstitutiv für den Gedanken des Endlichen. Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 83.

³⁵⁶ Vgl. Vereinte Nationen: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, S. 1.

³⁵⁷ Fritzsche: Menschenrechte, S. 58.

Aufwachen aus dem Albtraum liegen und darauf, Mittel und Wege zu finden, sich soweit wach zu halten – den Schrecken des eben Geträumten noch tiefsitzend –, dass der unergründliche Schlaf ohne Vernunft keine Chance mehr hat, sich des Menschen zu bemächtigen. Dafür lohnt es sich, den Widerstand gegen das Übel stark zu machen, bevor die Position des Guten zum Tragen kommen kann.

Dies bedeutet allerdings keinesfalls eine Art Totalisierung des Schlechten, aus dem es ohnedies keinen Ausweg gäbe. Für Heidegger etwa sei das Böse laut Glucksmann absolut und umfassend, wodurch jede Tat nur neues Böse mit sich brächte. Dann bliebe uns „nur noch, unseren Stein in der allgemeinen Steinigung aller gegen alle zu werfen.“³⁵⁸ Dies kann gewiss nicht die Position sein, die hier eingenommen wird. Vielmehr geht es um die einigermaßen banale Feststellung, dass es das Schlechte gibt – nicht in der wie immer gearteten Form einer bewussten Kraft, sondern als der menschlichen Geschichte und Realität gegebenes Faktum – und dass eine Ethik, die von diesem Schlechten ausgehend, unter seiner allgemeinen Ablehnung wirkt, fruchtbarer und für den Menschen wertvoller sein kann, als eine Ethik, die die Moral auf eine bestimmte Vorstellung des Guten überprüft.

Diese Untersuchung hat es sich also zur Aufgabe gemacht, eine Ethik als das Widerständige zu entwerfen, die sich, ohne dabei sich selbst und alles andere einem um sich greifenden Nihilismus³⁵⁹ anheimzustellen, aus der Position der Entwicklung einer Ethik vom Schlechten her an die Möglichkeiten eines moralischen Minimalismus heranwagt und dabei aufzeigen möchte, dass eine Ethik, die ihre Widerständigkeit gegen die Positivität³⁶⁰ der Moral stellt, mehr zum (Über)Leben des Menschen beitragen kann, als die Orientierung an einer wie immer gearteten Form des (höchsten) Guten. Dass eine solche Ethik, verstanden als das Widerständige, wie auch der Vorschlag zum moralischen Minimalismus, der hier behandelt wird, als Methode eine Analyse *ex negativo* verfolgen muss, ergibt sich aus der Ablehnung der Überzeugung von der Bestimmbarkeit des Guten bei gleichzeitiger Annahme einer größeren Einfachheit, Zugänglichkeit und Wirksamkeit der Bestimmung des Schlechten, die eine höhere Verbindlichkeit für die Mitglieder unterschiedlicher partikulärer Moralsysteme gewinnen kann.

³⁵⁸ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 174.

³⁵⁹ Im Sinne Glucksmanns könnte man diesen Nihilismus vielleicht auf die folgende Formel bringen: „Weltweit breitet sich das große Gefühl der Unverantwortlichkeit aus[, deshalb] ist es dasselbe nichts zu tun oder irgendetwas zu tun.“ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 164-165.

³⁶⁰ Wiederum freilich nicht im epistemologischen Sinne, sondern im Sinne ihrer Ausrichtung auf das Gute hin.

In einem ersten Schritt wurden einige Begriffsdefinitionen der für diese Arbeit wesentlichen Bezugfelder (Widerstand, Ethik und Moral, vgl. Kapitel 2) angestrebt. Widerstand wird dabei einigermaßen weit gefasst. Es handelt sich nicht allein um gewaltsames Aufbegehren gegen die Obrigkeit, auch gewaltfreie Weisen der Widerständigkeit bis hin zu bestimmten Formen der Denkbewegung und Haltung wurden berücksichtigt. Dass Widerstand in diesem Sinne allerdings nicht Revolution bedeuten kann, wurde durch das Aufzeigen der paradoxen Struktur eines Widerstandsrechts (vgl. Kapitel 2.2) erstmals deutlich: Dieses Recht kann sich nur vollziehen, wenn die Ordnung, die es gewährt, außer Kraft gesetzt ist oder wird. In dieser paradoxen Struktur findet Widerstand, wie er hier angedacht ist, statt, das heißt, er bewegt sich innerhalb einer Ordnung, deren Totalisierungstendenzen er zu unterbinden trachtet. In Analogie dazu ist die These zu verstehen, dass das moralische Minimum unhintergebar ist und somit nicht die Moral als solche verneint wird, sondern bestimmte Entwicklungen, die ihren (stets verdeckten, immer wirkenden) Grundkonsens überlagert und unkenntlich gemacht haben.

Ethik wird hier in Anlehnung an das Verständnis der Philosophie als Lebensform im antiken Griechenland als individuell wirkendes Prinzip verstanden, das auf das Ethos, den Charakter, die Haltung, den Lebensvollzug der Einzelnen Einfluss nimmt. Sie ist dabei ein formales, ergebnisoffenes Prinzip, welches sich der Inhalte der Moral bedient, um diese auf den Prüfstand zu stellen. Denn die Moral ist immer schon gesättigt mit Bestimmungen – ganz gleichgültig, woher diese bezogen werden –, die sich in einer Gesellschaft und damit kollektiv verwirklichen. Da sich diese Idee einer solchen mit Person und Lebensrealität in Einklang zu bringenden Ethik aus der antiken Philosophie speist, wurde mit Sokrates, „dem ersten Philosophen im Widerstand“³⁶¹ die einleitende Annäherung an eine Ethik als das Widerständige unternommen (vgl. Kapitel 3). Sokrates ist deshalb für die Konstitution einer solchen Ethik besonders interessant, weil er bei aller Lehrmeisterlichkeit, die man ihm unterstellen mag, letztlich nichts anderes predigt, als dass jede Einzelne in Widerstand gegen die eigenen Überzeugungen und das daraus resultierende Streben treten, das heißt, in der *Sorge um* sich selbst auf *Distanz* zu sich selbst gehen muss. In der Distanz liegt denn auch das Wesen der Widerständigkeit³⁶². Abgesehen von dieser unabschließbaren Infragestellung des Selbst und der dieses Selbst leitenden Überzeugungen ist Sokrates in seiner ganzen Person dem Phänomen des Widerstands verschrieben. Dies drückt sich in seinem Wesen als *Atopos*, das heißt des unbestimmbaren,

³⁶¹ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 179.

³⁶² Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 179.

unfassbaren, nicht einzuordnenden, nicht zu kategorisierenden, jeder klaren Definition widerstrebenden Seins aus.³⁶³

Im folgenden Schritt (vgl. Kapitel 4) wurde ein Bruch mit Sokrates vollzogen, ohne ihn dabei ganz zu verlassen, da dieser Bruch sich aus seiner Philosophie selbst heraus entwickelt: Die Ethik als das Widerständige versteht sich von nun an nicht etwa als die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem guten Leben, sondern mit der Frage nach der Vermeidung des Schlechten. Auch für Sokrates ist die Kenntnis der eigenen Abgründe wesentlicher Bestandteil der Selbsterkenntnis.³⁶⁴ Mit der Frage, wie tief allerdings diese Abgründe tatsächlich sind, scheiden sich die Wege nun doch, ist die Möglichkeit der totalen Auslöschung menschlichen Seins durch den Menschen selbst doch erst mit dem zwanzigsten Jahrhundert gegeben und konnte Sokrates noch nicht beschäftigen. Für eine aktuelle Ethik als das Widerständige ist sie allerdings von zentraler Bedeutung.

Diese Position konnte in der These der zentralen Relevanz der menschlichen Widerständigkeit gegen den Tod verdeutlicht werden (vgl. Kapitel 5). Hans Ebeling sieht das alle Menschen einende Element in eben dieser Verneinung des Todes. Dies ist die eine von ihm postulierte Grundlage der Moral, die Vernunft ist die andere. Es geht dabei allerdings eben nicht um den (banalen) Tod der Einzelnen, sondern um die Möglichkeit des *allgemeinen* Todes, des Holozids. Im Widerstand gegen den „Terror des Todes“³⁶⁵ individuiert sich das Subjekt und verallgemeinert sich gleichermaßen, was ihm überhaupt erst die ethische Dimension eröffnet. Die angesprochenen neuen Bedingungen und Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts (vgl. Kapitel 6) haben dabei immense Auswirkungen auf die Möglichkeiten ethischer Widerständigkeit. Zum einen sollen sie verdeutlichen, dass spätestens nach Auschwitz die Möglichkeiten, die Ethik vom Guten her zu begründen, verwirkt sind und es in erster Linie gelten muss, der Katastrophe entgegenzuarbeiten. Diese retrospektive Katastrophe wird von der prospektiven Katastrophe der nuklearen Vernichtung ergänzt, in deren Bewusstsein das Subjekt seinen Widerstand zu formieren genötigt ist. In Anbetracht dieser unveränderlichen Tatsachen ändern sich, wie gezeigt werden konnte, Möglichkeit und Legitimation des Widerstandes radikal.

³⁶³ Vgl. Böhme: Der Typ Sokrates, S. 17.

³⁶⁴ Vgl. Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 86.

³⁶⁵ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 203.

Nachdem diese neuen Bedingungen der Widerständigkeit aufgezeigt waren, kam die Frage nach der Freiheit im Widerstand zur Geltung (vgl. Kapitel 7). Sie stellt sich nicht allein aufgrund der fragwürdig gewordenen Erfolgsbedingungen widerständiger Praxis unter den Vorzeichen der atomaren Katastrophe, sondern wird bei der Auseinandersetzung mit der Frage nach der „ethischen Erfahrung“³⁶⁶ aufgeworfen. Diese ethische Erfahrung ergibt sich nämlich in der Auseinandersetzung mit dem anderen, mit dessen Forderungen und Ansprüchen an das Subjekt der Ethik als das Widerständige. Simon Critchley stellt hier mit Emmanuel Lévinas das Primat der Autonomie und Freiheit in Frage, das insbesondere in der westlichen Philosophie den freien Blick für die ethische Forderung des anderen ablenkt.³⁶⁷ Einen Ausweg aus dieser Dichotomie zwischen Heteronomie und Autonomie versucht Gernot Böhme mit dem Vorschlag der Souveränität. Hier nimmt es sich das Subjekt, das sich in den allermeisten Fällen den Gesetzen der Üblichkeit unterstellt, heraus, bei Gelegenheit die Erwartungen zu durchkreuzen.³⁶⁸ Es handelt sich dabei allerdings eher um eine Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Konvention als um jene Begegnung mit dem Lévinas'schen Antlitz, die Critchley ins Auge fasst.

Als nächstes stellte sich die Frage nach dem Wahrheitsbegriff einer Ethik als das Widerständige (vgl. Kapitel 8). Wie angedeutet geht eine solche Ethik davon aus, dass das Gute unbestimmbar bleibt und somit der Zugang zur Moral nur *ex negativo* erfolgen kann. Wenn es auch nicht möglich ist, das Gute zu definieren, so ist es dennoch plausibel, das Falsche zu bestimmen. Wahrheit ist in ethischen Belangen etwa für Critchley ohnedies keine sinnvolle Kategorie. Es geht um *Wahrhaftigkeit*, darum, wie sich das Subjekt zu seinen Einstellungen positioniert.³⁶⁹ In diesem Zusammenhang wird die Frage nach dem Vorrang des Dissens vor dem Konsens eingebracht, die sich in erster Linie an der Diskursethik Habermas' abarbeitet (vgl. Kapitel 8.1). Insbesondere mit Michael Walzer aber speist sich die Kritik an Habermas aus der vorgeblichen Universalität des Ansatzes, während er doch einer schlichten Propagierung westlich liberaler Werte verhaftet bleibt.³⁷⁰ Mit Ebeling muss angemerkt werden, dass es sehr wohl um diskursive, verallgemeinernde Praxis gehen soll, dass aber die Widerständigkeit gegen den Tod in der Habermas'schen Diskursethik nicht gewahrt bleibt.³⁷¹ Am besten bringt es wohl die

³⁶⁶ Critchley: Unendlich fordernd, S. 21.

³⁶⁷ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 110.

³⁶⁸ Vgl. Böhme: Gut Mensch sein, S. 300-301.

³⁶⁹ Vgl. Critchley: Unendlich fordernd, S. 50 und 60-61, sowie Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 92.

³⁷⁰ Vgl. Walzer: Moralischer Minimalismus, S. 27-30.

³⁷¹ Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 181.

Formulierung auf den Punkt, die Ethik (und Politik) im „Konsens der Dissidenten“³⁷² begreift, sie also aus diesem Wechselspiel nicht entlassen kann und will. Die Forderung der Konsensualität, die einer Ethik als das Widerständige auf den ersten Blick zu widersprechen scheint, wird in der Forderung der Universalisierbarkeit eingeholt.

Die Ethik als das Widerständige kulminiert in einer Ablehnung des Nihilismus bzw. des „Dogmas der Skepsis“³⁷³ (vgl. Kapitel 9). Philosophie ist laut André Glucksmann untrennbar an den „ewigen“ Kampf gegen den Nihilismus³⁷⁴ geknüpft, der mit Sokrates' Versuch, die Unterscheidung zwischen wahr und falsch zu bewahren, einsetzt. Ethischer Widerstand artikuliert sich demnach als Abwehr des vollkommenen Untergangs, was gerade eben deshalb möglich wird, weil er ihn stets im Auge behält: „Die sokratische Einsicht bedenkt den Abgrund und beherrscht das Schwindelgefühl angesichts des Nihilismus, diesem gemeinsamen Namen für unsere abenteuerlichen Ausrottungsaktionen.“³⁷⁵

Da die Ethik als Widerständigkeit nicht folgenlos bleiben kann, stellte sich in Kapitel 10 die Frage nach dem Übergang von der philosophischen Widerständigkeit zur politischen Praxis. Die *Tyrannis* bildet dabei eine negativ ideale Grundlage zur Formierung des ethischen Widerstandes, die sich mit Platon durch einen selbstsüchtig das Gemeinwesen ausnützenden Herrscher definiert.³⁷⁶ Die Tyrannis ist also das, was die Widerständigkeit am radikalsten verneint und dabei (vielleicht gerade deshalb) den besten Nährboden für sie bietet, vor allem auch im Sinne dessen, dass sie das Paradebeispiel ist dafür, wogegen zu widerstehen gerechtfertigt ist, unabhängig von der moralischen Disposition der dies erkennenden Subjekte, was bei Walzer evident wird.

Aber auch in demokratisch verfassten Staaten ist Widerstand legitim. Zum einen aufgrund der angesprochenen globalen Bedrohung durch die nukleare Katastrophe (oder Phänomene wie den Klimawandel etc.), die das Widerstandsrecht im demokratisch legitimierten Einzelstaat in Kraft treten lässt³⁷⁷ (vgl. Kapitel 10.1.1), zum anderen aufgrund der aus der demagogischen Gefahr erwachsenden, die Demokratie bedrohenden Tendenzen, denen sich das widerständige Subjekt entgegenstellen muss, weil sie den „Menschen als Menschen“ verneinen³⁷⁸ (vgl. Kapitel 10.1.2). Was auf der formalen Ebene bereits herausgestellt worden war, war dabei auch für den

³⁷² Critchley: Unendlich fordernd, S. 134.

³⁷³ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 237.

³⁷⁴ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 172.

³⁷⁵ Glucksmann: Philosophie des Widerstands, S. 185.

³⁷⁶ Vgl. Klautke: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit (Band II), S. 11.

³⁷⁷ Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 247-250.

³⁷⁸ Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 254.

politischen Widerstand anzumerken: Eine Ethik als das Widerständige ist keine „Revolutionsethik“. Gewaltanwendung wird hier nicht kategorisch ausgeschlossen – vielmehr steht dies an diesem Punkt überhaupt nicht zur Debatte –, aber es geht nicht darum, die existierende Ordnung radikal zu stürzen (vgl. Kapitel 10.2 und 10.3).

Es stellte sich nun die Frage, wer zum einen die Subjekte der Moral (vgl. Kapitel 11.1), zum anderen die Subjekte einer Ethik der Widerständigkeit (vgl. Kapitel 11.2) sind und wodurch sie sich auszeichnen. In der Zuerkennung des moralischen Status sehe ich das Hauptproblem der Moralität. Sie ist, wie es scheint, auch eines der Hauptargumente gegen den moralischen Minimalismus – eine willkommene Tatsache, denn es ließ sich meines Erachtens in diesem Zusammenhang entkräften (vgl. Kapitel 14.6).

Zunächst musste allerdings festgehalten werden, dass es hier freilich nicht darum geht, aus einer so oder anders gelagerten *Natur des Menschen* diese und jene Schlüsse hinsichtlich der Behandlung *als* Mensch zu ziehen. Ebeling setzt die Sterblichkeit des Menschen³⁷⁹, Böhme seine Geburt³⁸⁰ als das gemeinsame Merkmal. Die zentrale Rolle spielt aber nicht das *Was*, sondern das *Wie*, der Vollzug des Menschseins: „Wie bindet sich ein Ich an das, was es als sein Gutes bestimmt? Das ist [...] die grundlegende Frage der Ethik.“³⁸¹ Dieses Gute ist dabei zunächst völlig unbestimmt und inhaltlich offen. Die ethische Erfahrung wurde als zentrales Element herausgestellt und dabei auf die enge Verbindung zwischen dem fordernden und geforderten Subjekt einer Ethik der Widerständigkeit verwiesen.

Zur Frage danach, was schließlich das letzte Ziel der Widerständigkeit sein soll, worin sie münden, wie sie sich erfüllen könnte, musste gesagt werden, dass sie es überhaupt nicht kann (vgl. Kapitel 12). Zumindest aus der Perspektive einer keine Metaphysik der Vollendung der Geschichte bemühenden Analyse kann die Widerständigkeit nicht abschließbar sein. Sie wird verstanden als prozesshafte Entgegnung an den allgemeinen Tod und als fortwährende Infragestellung der Moral.

Die Ethik widersteht der Moral. Das ist eine zentrale These der Auseinandersetzung (vgl. Kapitel 13) und wird an dieser Stelle wiederholt. Die Ethik ist das paradoxe Widerstandsrecht innerhalb der Moral, das es doch eigentlich nicht geben kann, denn sie wird von der Moral

³⁷⁹ Vgl. Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 166-167.

³⁸⁰ Vgl. Böhme: Gut Mensch sein, S. 8.

³⁸¹ Critchley: Unendlich fordernd, S. 15.

gewährleistet und setzt sie außer Kraft, um sie wiedereinzusetzen. Die „alte Ordnung“ muss dabei nicht eine bereits gewesene Moral bezeichnen, sondern meint vielmehr ein zugrundeliegendes Basisabkommen, das implizit wirkt, aber in Unordnung geraten ist. Wenn wir sagten, die Ethik widerstehe der Moral, so konnte dies, wie angenommen wurde, dreierlei Folgen nach sich ziehen: i) Die Moral zerschlägt die Bestrebungen des Widerstandes, ii) sie löst sich im Chaos des Widerstandes auf oder iii) sie wird an ihre grundlegendsten Konstituenten erinnert, die durch Überlagerungsprozesse in den Hintergrund gerückt sind. Sollte, wie ich es hier vorgeschlagen habe, die Ethik als das Widerständige gegen die Moral den dritten Weg einschlagen können, so bedeutet dies, dass der ethische Prozess seinerseits frei von inhaltlichen Bestimmungen (die Sache der Moral sind) auf den Grundlagen der Moral wirkt, deren Ausformulierung, Erweiterung und Umsetzung er in Frage stellt. Als Vorschlag einer solchen Basismoral wurde hier Walzers moralischer Minimalismus genannt, der in dieser Auseinandersetzung zwar zentraler Bestandteil war, grundsätzlich allerdings nicht notwendiger Bestandteil der Analyse einer Ethik als das Widerständige sein muss.

Damit wurde zum letzten Punkt der Analyse, gewissermaßen als Bewährungsprobe oder zumindest Bezugs- und Anwendungsfeld einer Ethik, die sich als das Widerständige versteht, übergegangen. Michel Walzer leitet seine Überlegungen zum moralischen Minimalismus (vgl. Kapitel 14.1) mit der Beobachtung ein, dass er sich den Demonstrantinnen der Samtenen Revolution in Prag im Jahr 1989, die ihre Schilder mit den knappen Forderungen nach „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ in die Höhe halten, verbunden fühlt. Er stellt die These auf, dass dies daran liegt, dass das Moralverständnis aller Menschen auf gewissen moralischen Grundbedingungen fußt, die allen gemein sind. Er bezeichnet dies als die minimale oder dünne Moral im Gegensatz zu den vielfältigen maximalen oder dichten Moralien. Die Menschen sind immer schon in verschiedene dichte moralische Verhältnisse eingebettet, die in vielen Fragen stark voneinander abweichen. Das moralische Minimum ist dabei nicht eine freischwebende metaphysische Konstante, auf die man sich direkt berufen könnte, sondern ereignet sich vielmehr im widerständigen Aufbegehren, das sich einstellt, wenn seine Prinzipien verletzt werden. Walzer geht davon aus, dass gewisse (negative) Handlungen oder Verhältnisse universell zugänglich und verstehbar, damit auch ablehnbar sind. Er nennt die Tyrannis als ein Paradebeispiel der universellen Verneinbarkeit und der damit einhergehenden notwendigen Widerständigkeit.

Es wurden an diesem Punkt Antworten auf vorgebrachte Kritikpunkte an Walzers Position formuliert und einige weitere Klärungen angestrebt. So spricht zum Beispiel Wulf Kellerwessel Walzers moralischem Minimum den Geltungsanspruch ab und reduziert es auf eine These der Moralgenese³⁸² (vgl. Kapitel 14.3). Beides konnte als unzutreffend herausgestellt werden: Zum einen ist das moralische Minimum in funktionierenden Moralgemeinschaften immer wirksam, auch wenn es dabei nicht explizit herausgestellt wird, und es wird ebenso wirksam in Zeiten der Krise als seine Bedrohung. Somit kann es tatsächlich keine Geltung als festgeschriebenes Gesetz haben, aber das ist auch nicht die Idee. Zum anderen ist es nicht etwa so, dass dieses Minimum als Fundament genommen werden könnte, um einfach eine bestimmte Partikularmoral direkt darauf aufzubauen. Es ist ein unauflösbares Wechselverhältnis, in dem keine Ursprünglichkeit oder Ähnliches behauptet werden kann, womit sich auch das genetische Argument erübrigt.

Ein wesentlicher Beweggrund für Walzers Theorie ist sicher sein Argwohn hinsichtlich moralischer Okkupation (vgl. Kapitel 14.5). Alan Apperley weist auf diese Befürchtung Walzers hin, dass als universalistisch angenommene, dabei aber eigentlich partikularistische Werte dazu führen, dass diese Werte anderen Kulturen (unter Umständen auch gewaltsam) aufgedrängt werden.³⁸³ Dies ist auch der Grund, weshalb Walzer Habermas so stark ins Visier nimmt, dessen Vorschlag unter dem Deckmantel des Minimalismus einen Maximalismus verbreiten möchte.

Angesprochen wurde auch das Problem der Zuerkennung des moralischen Status (vgl. Kapitel 14.6). Walzer selbst ist der Überzeugung, hierin lägen die einzig wesentlichen (möglichen und tatsächlichen) Verbesserungen der moralischen Situation des Menschen, indem er nämlich schlicht zu einem bestimmten Zeitpunkt mehr (oder: auch andere) Menschen in sein Moralsystem inkludiert als zu einem anderen. Dahingehend war auch das Argument Ian Chowcats zu entkräften, der meint, am Beispiel der Unterdrückung der Frau werde offensichtlich, dass es alle Gesellschaften durchziehende Phänomene gebe, die dabei aber nicht Bestandteil der universellen Moral sein könnten.³⁸⁴ Dieses Beispiel lenkt, wie herausgestellt wurde, insofern bloß ab, als dass es nur *eine Form* der allgemeinen Unterdrückung von Menschen aufgrund der fehlenden Zuerkennung des *vollwertigen Menschseins* beschreibt, gegen die sich *immer* Widerstand regt. Außerdem ist es freilich nicht der Anspruch Walzers, einfach ein Destillat der allen Moralen gemeinsamen Prinzipien zur Minimalmoral zu erklären.

³⁸² Vgl. Kellerwessel: Walzers Moralphilosophie, etwa S. 63.

³⁸³ Vgl. Apperley: Philosophy, Democracy and Tyranny, S. 19-20.

³⁸⁴ Vgl. Chowcat: Thick and Thin, S. 475.

Ohne also die tatsächlichen Bedingungen einer solchen Minimalmoral explizit ausformulieren zu müssen, können die widerständigen Subjekte davon ausgehen, dass sie sich auf eine gemeinsame Grundlage berufen, gleichwohl ihre weitergehenden Vorstellungen, jene der Partikularmoralen nämlich, stark voneinander abweichen können. Im Augenblick des Widerstandes spielt das allerdings keine Rolle, da aus der Ablehnung des Falschen nicht folgt, dass ein gemeinsames Gutes vertreten werden muss. Hier also zeigt sich der Zugang einer Ethik als das Widerständige, deren Aufgabe es (auch) ist, ein moralisches Minimum, wann immer es unter die Räder der jeweiligen Maximalmoralen kommt, zu verteidigen. Sie agiert dabei innerhalb einer Ordnung, deren Ränder sich so weit verschoben haben, dass die Ordnung selbst (als deren Kern das moralische Minimum fungiert) bedroht ist. Wenn sich Walzer auf die Werte von „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ bezieht, so werden diese Werte nicht positiv als Konstituenten der Minimalmoral verstanden, sondern lediglich ihre Verletzung ist dem moralischen Subjekt intersubjektiv zugänglich, wogegen es sich erheben muss, bis es, sobald die Minimalposition restituiert wurde, zu seinen eigenen maximalen Ausdeutungen von „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ zurückkehren kann.

In einem Abschnitt des hier besprochenen Texts Walzers macht er darauf aufmerksam, dass eine Art „Ultra-Minimalismus“³⁸⁵ im Wert des Lebens selbst zu finden sei. Dies ist mit der Position einer Ethik als das Widerständige (gegen den Tod) vorzüglich vereinbar. Eine Ethik als das Widerständige weist auf aus mangelnder Universalisierbarkeit entstehende Defizite der Moral hin und bekämpft diese, bis sie in die Ordnung der diskursiven Universalisierbarkeit der dem Tod widerstehenden Subjekte (zurück)überführt werden kann.

Das moralische Minimum und die Ethik als das Widerständige ergänzen sich ausgezeichnet. Beide sind Weisen der Begegnung mit dem Unrecht, das sich im Tod des anderen artikuliert. Beide entziehen sich der Möglichkeit einer Festschreibung durch bestimmte Normen. Die Ethik als das Widerständige ist das formale Prinzip, durch das die materialen Forderungen der Moral von einem unbestimmten und dadurch nicht korrumpierbaren moralischen Minimum aus entdeckt werden können.

Somit möchte ich Hans Ebeling, der für diese Arbeit so wesentliche Gedanken geäußert hat, sich dabei allerdings – etwa im Vergleich zu André Glucksmann – mit markigen Zitaten einigermaßen zurückhält, das Schlusswort überlassen:

³⁸⁵ Walzer: *Moralischer Minimalismus*, S. 32.

Mag die Herstellung des Glücks eine zu große Aufgabe sein, so nicht die Aufhebung des Unglücks durch Vernunft und Widerstand. Das aber ist Philosophie von ihrem ersten und allem Anfang an.³⁸⁶

³⁸⁶ Ebeling: Vernunft und Widerstand, S. 256.

Literaturverzeichnis

Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. 2. Auflage. München: Beck 2002 (Beck'sche Reihe, Band 319).

Apperley, Alan: Philosophy, Democracy and Tyranny. Michael Walzer and Political Philosophy. In: The European Legacy. Toward New Paradigms, 2001, Vol. 6 (1), S. 7–23.

Austin, John L.: Performative Äußerungen. In: Austin, John L.: Gesammelte philosophische Aufsätze. Übersetzt und herausgegeben von Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam 1986, 305-327.

Austin, John L.: Gesammelte philosophische Aufsätze. Übersetzt und herausgegeben von Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam 1986.

Bautz, Benjamin: What is the Common Morality, Really? In: Kennedy Institute of Ethics Journal, March 2016, Vol. 26 (1), S. 29-45.

Beauchamp, Tom L. u. James F. Childress: Principles of Biomedical Ethics. Seventh Edition. Oxford u. New York: Oxford University Press 2013.

Bleisch, Barbara u. Peter Schaber (Hrsg.): Weltarmut und Ethik. Paderborn: Mentis 2007.

The Bible. BibleGateway. New International Version. Onlinezugriff unter <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Isaiah+3%3A14%2CIsaiah+3%3A15&version=NIV>.

Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates. 3., erweiterte Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

Böhme, Gernot: Gut Mensch sein. Anthropologie als Proto-Ethik. Zug: Die Graue Edition 2016.

Chowcat, Ian: [Rezension] Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad. By Michael Walzer. University of Notre Dame Press, U.S.A., 1994. In: Philosophy, 1995, Vol. 70 (273), S. 472-475.

Critchley, Simon: Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands. Aus dem Englischen von Andrea Stumpf und Gabriele Werbeck. Zürich und Berlin: Diaphnes 2008.

Deutsche Bibelgesellschaft: Lutherbibel 2017. Onlinezugriff unter https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/bibel/text/lesen/?tx_bibelmodul_bible_text%5Bscripture%5D=amos+2%2C7.

Die Bibel. Katholische Einheitsübersetzung 1980 online. Onlinezugriff unter <http://www.bibelwerk.de/home/einheitsuebersetzung>.

Dreyfus, Hubert L. u. Paul Rabinow: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum 1987.

Ebeling, Hans: Vernunft und Widerstand. Die beiden Grundlagen der Moral. Freiburg und München: Alber 1986.

Foucault, Michel: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. 2. Auflage. Herausgegeben von Helmut Becker u. a. Frankfurt: Materialis 1993.

Foucault, Michel: Nachwort von Michel Foucault. Das Subjekt und die Macht. In: Dreyfus, Hubert L. und Paul Rabinow: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum 1987, S. 241-261.

Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

Fritzsche, K. Peter: Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten. 3., erweiterte und aktualisierte Auflage. Paderborn: Schöningh 2016.

Gelhard, Andreas: Levinas. Leipzig: Reclam 2005.

Glucksmann, André: Philosophie des Widerstands. Sokrates oder Heidegger. Aus dem Französischen von Helmut Kohlenberger und Dorothea Resch. Herausgegeben von Peter Engelmann. Wien: Passagen 2012.

Hagen, Christine: Widerstand und ziviler Ungehorsam. Politische Philosophie und rechtliche Wertung. Pfaffenweiler: Centaurus 1990 (Reihe Philosophie, Band 10).

Heidegger, Martin: Einblicke in das was ist. Bremer Vorträge 1949. In: Heidegger, Martin: Gesamtausgabe. III. Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge. Vorträge 1949 und 1957. Herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann 1994.

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe. III. Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge. Vorträge 1949 und 1957. Herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann 1994.

Herzberg, Guntolf: Moral extremer Lagen: Menschliches Handeln unter Entscheidungsdruck zwischen Leben und Tod. Würzburg: Königshausen & Neumann 2012.

Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Suhrkamp: 1984.

Juristisches Informationssystem für die BRD: Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Art. 20 Abs 4. Onlinezugriff unter <https://www.gesetze-im-internet.de/gg/BJNR000010949.html>.

Kallscheuer, Otto: Ein amerikanischer Gesellschaftskritiker. Michael Walzers kommunitärer Liberalismus. In: Walzer, Michael: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Aus dem Amerikanischen und mit einem neuen Nachwort von Otto Kallscheuer. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 127-167.

Kallscheuer, Otto: Pluralismus, Universalismus, Hermeneutik. Nachwort von Otto Kallscheuer. In: Walzer, Michael: Lokale Kritik – globale Standards, S. 213-236.

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. In: Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. I. Kant, AA V: Kritik der praktischen Vernunft. Onlinezugriff unter <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa05/138.html>.

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. I. Kant, AA IV: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Onlinezugriff unter <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa04/411.html>.

Kellerwessel, Wulf: Walzers kommunitaristische Moralphilosophie. Kritische Analysen zu *Drei Wege in die* [sic] *Moralphilosophie, Moralischer Minimalismus* und *Zwei Arten des Universalismus*. Münster: Lit 2005 (Philosophie Forschung und Wissenschaft, Band 22).

Klautke, Burkhard-Jürgen: Feminismus und Frauenordination: Zentralangriff auf die von Gott gegebene Ordnung. Haben Evangelium und Feminismus nicht das gleiche Ziel im Auge, nämlich die Befreiung des Menschen? In: Bibel und Gemeinde, 1999, Vol. 99 (4). Onlinezugriff

unter <https://bibelbund.de/2015/10/feminismus-und-frauenordination-zentralangriff-auf-die-von-gott-gegebene-ordnung/>.

Klautke, Burkhard-Jürgen: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit? Eine systematisch-theologische Untersuchung zu den Bestreitungs- und Rechtfertigungsbemühungen von Gewaltanwendung gegen die weltliche Macht (bis zum 18. Jahrhundert). Kampen: Uitgeverij Kok 1994 (Band I).

Klautke, Burkhard-Jürgen: Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit? Eine systematisch-theologische Untersuchung zu den Bestreitungs- und Rechtfertigungsbemühungen von Gewaltanwendung gegen die weltliche Macht (bis zum 18. Jahrhundert). Kampen: Uitgeverij Kok 1994 (Band II).

Klautke, Burkhard-Jürgen: Zur Homo-Ehe. Anmerkungen zu einem Vortrag von Siegfried Zimmer: Die schwule Frage. In: Bekennende Kirche, Juli 2015, Vol. 61. Onlinezugriff unter http://bekennende-kirche.de/hefte/Bekennende_Kirche_61-Zur_Homo-Ehe.pdf.

Kolb, Ernst: Ein Kampf aus Gewissen. In: Kolb, Ernst: Glaube, Wissenschaft, Politik als Aufgabe und Verpflichtung. Ausgewählte Reden und Aufsätze. Hrsg. von Herbert Schambeck und Eugen Thurnher. Bregenz: Russ 1982, S. 164-169.

Kolb, Ernst: Glaube, Wissenschaft, Politik als Aufgabe und Verpflichtung. Ausgewählte Reden und Aufsätze. Hrsg. von Herbert Schambeck und Eugen Thurnher. Bregenz: Russ 1982.

Köhle, Nikolai: Möglichkeiten und Grenzen der Sorge um sich. Ästhetik der Existenz und Philosophie der Lebenskunst als Grundlagen einer Ethik. Universität Wien: Diplomarbeit 2016.

Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. 4. Auflage. Freiburg und München: Alber 2008.

Miller, David: Wer ist für globale Armut verantwortlich? In: Bleisch, Barbara u. Peter Schaber (Hrsg.): Weltarmut und Ethik. Paderborn: Mentis 2007, S. 153-170.

Nagel, Thomas: The Problem of Global Justice. In: Philosophy & Public Affairs, 2005, Vol. 33 (2), S.113-147.

Norton, Augustus Richard: [Rezension] Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad, Michael Walzer (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1994). In: Ethics and International Affairs, 1996, Vol. 10, S. 203-205.

Platon: 7. Brief. Platon wünscht Dions Verwandten und Freunden Wohlergehen. In: Platon: Briefe. Griechisch-deutsch. Herausgegeben von Willy Neumann. Bearbeitet von Julia Kerschensteiner. München: Ernst Heimeran 1967, S. 44-115.

Platon: Briefe. Griechisch-deutsch. Herausgegeben von Willy Neumann. Bearbeitet von Julia Kerschensteiner. München: Ernst Heimeran 1967.

Platon: Apologie des Sokrates. Übersetzt von Ernst Heitsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Platon: Apologie des Sokrates. Übersetzung, Anmerkung und Nachwort von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1987.

Platon: Kriton. Übersetzung, Anmerkung und Nachwort von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1987.

Platon: Theaitetos. Nach der Übersetzung von Friedrich E. D. Schleiermacher. In: Platons Werke. Zweiten Teiles erster Band. Dritte Auflage. Berlin 1856. Onlinezugriff unter <http://www.opera-platonis.de/Theaitetos.pdf>.

Sen, Amartya: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. München und Wien: Hanser 2000.

Singer, Peter: Hunger, Wohlstand und Moral. In: Bleisch u. Schaber: Weltarmut und Ethik, S. 37-51.

Sophokles: Antigone. Tragödie. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Kurt Steinmann. Stuttgart: Reclam 2013.

Vereinte Nationen: Resolution der Generalversammlung. 217 A (III). Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Onlinezugriff unter <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf>.

Walzer, Michael: Drei Wege in der Moralphilosophie. In: Walzer, Michael: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Aus dem Amerikanischen und mit einem neuen Nachwort von Otto Kallscheuer. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 9-42.

Walzer, Michael: Gibt es den gerechten Krieg? Stuttgart: Klett-Cotta 1982.

Walzer, Michael: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Aus dem Amerikanischen und mit einem neuen Nachwort von Otto Kallscheuer. Frankfurt am Main: Fischer 1993

Walzer, Michael: Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung. Aus dem Amerikanischen von Christiana Goldmann. Mit einem Nachwort von Otto Kallscheuer. Hamburg: Rotbuch 1996.

Walzer, Michael: Maximalismus für Gesellschaftskritiker. In: Walzer, Michael: Lokale Kritik – globale Standards, S. 61-110.

Walzer, Michael: Moral Minimalism. In: William R. Shea u. Antonio Spadafora (eds.): From the Twilight of Probability. Ethics and Politics. Canton, Mass.: Science History Publications 1992, S. 3-14.

Walzer, Michael: Moralischer Minimalismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Februar 1994, Vol. 42 (1), S. 3-14.

Walzer, Michael: Moralischer Minimalismus. In: Walzer, Michael: Lokale Kritik – globale Standards, S. 13-36.

Walzer, Michael: Stammespartikularismus als Gerechtigkeitsfrage. Moralische Mindeststandards in den internationalen Beziehungen. In: Walzer, Michael: Lokale Kritik – globale Standards, S. 86-110.

Walzer, Michael: Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press 1994.

Wickert, Ulrich: Das Buch der Tugenden. Überarbeitete und aktualisierte Neuauflage. München und Zürich: Piper 2009.

Abstract

Diese Arbeit untersucht die durch das Individuum auf die kollektive Moral wirkende Ethik aus einer Position der Widerständigkeit heraus. Diese Widerständigkeit artikuliert sich dabei in der Infragestellung der Moral selbst, als Widerstand gegen bestimmte in ihr enthaltene Überzeugungen und Praktiken. Dieses Modell einer Ethik als das Widerständige, die eine alle Menschen vereinende Widerständigkeit gegen den Tod als eine mögliche Grundlage anerkennt, muss dabei nicht auf eine bestimmte Ausformung der Moral hinwirken. Hier wird allerdings der Vorschlag gemacht, sie auf eine gemeinsame menschliche Basis- oder Kernmoral, einen moralischen Minimalismus auszurichten, der dabei jedoch unbestimmt bleibt und damit dem Prozess der Widerständigkeit verhaftet ist. Dieser Prozess der Widerständigkeit initiiert unter der Bedingung größtmöglicher Universalisierbarkeit eine Bewegung weg vom Schlechten, statt hin zum Guten. Moral und Ethik verstehen sich in diesem Ansatz daher als Absage an das (allgemeine) Übel und stellen sich nicht in den Dienst der Suche nach dem (absolut) Guten.