

Philosophie aktuell

Veröffentlichungen aus der Arbeit
des Forschungsinstitutes für Philosophie
Hannover

herausgegeben von

Gerhard Kruip

Band 4

LIT

Gerhard Kruip, Wolfgang Vögele (Hg.)

Schatten der Differenz

Das Paradigma der Anerkennung
und die Realität gesellschaftlicher Konflikte

LIT

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-8258-8197-0

© LIT VERLAG Hamburg 2006

Auslieferung/Verlagskontakt:

Fresnostr. 2 48159 Münster

Tel. +49 (0)251-6203 20 Fax +49 (0)251-23 19 72

e-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

Inhalt

Vorwort	VII
<i>TEIL I: PHILOSOPHISCHE VERGEWISSERUNG</i>	
Zivilgesellschaft und Religion – Gleichheit, Differenz, Anerkennung aus den Tiefen der Subjektivität <i>Jörn Rüsen</i>	3
Differenz und Dissens <i>Burkhard Liebsch</i>	15
Radikaler Pluralismus und Nicht-Indifferenz. Möglichkeiten und Risiken einer Dissenskultur. <i>Philipp Stoellger</i>	45
<i>TEIL II: VERFASSUNGSRECHT UND KULTURELLE DIFFERENZEN</i>	
Muslimische Minderheiten im säkularen Rechtsstaat <i>Heiner Bielefeldt</i>	69
Die weltanschauliche Neutralität des Staates und die gesellschaftlichen Weltanschauungskonflikte <i>Stefan Huster</i>	91
Anerkennungspolitik. Kulturtopologische Lektüren von Urteilen des Bundesverfassungsgerichts zur Religionsfreiheit <i>Petra Bahr</i>	111
<i>TEIL III: POLITIK UND GESELLSCHAFT</i>	
Die Illusion der Bildungsexpansion. Bildungsöffnungen und soziale Segregation in der Bundesrepublik Deutschland <i>Michael Vester</i>	125
„... weil die anderen sagen, dass man ein guter Historiker ist.“ Leistung, Anerkennung und Geschlecht im wissenschaftlichen Feld <i>Sandra Beaufays</i>	171
Anerkennung und Geschlecht – jenseits der Geschlechterhierarchie? <i>Susanne Völker</i>	181

TEIL IV: RELIGIONEN UND DIFFERENZ

„Jeder findet das für sich selbst heraus.“ Bemerkungen zu Toleranz und Anerkennung zwischen Religionen in gesellschaftlichen Milieus, in Theologie und Kirche sowie in der Sozialphilosophie <i>Wolfgang Vögele</i>	191
Toleranz, Anerkennung, Dialog – Begriffliche Klärung <i>Ian Kaplow</i>	223
Höflichkeit und religiöse Differenz – Grenzen der Verständigung <i>Wolf D. Ahmed Aries</i>	227
Amerikanischer Pragmatismus und Zivilreligion <i>Friedrich Jaeger</i>	261
Weltanschauliche Differenz oder das Ende der Zivilgesellschaft? Der „Culture War“ in den USA <i>Manfred Brocker</i>	275

TEIL V: ETHIK KULTURELLER KOMPETENZ

Impliziert die Anerkennung des Anderen die Billigung unmoralischer Handlungen? <i>Gerhard Kruip</i>	303
Heimsuchung der Urteilskraft. Grundprobleme einer Ethik kultureller Kompetenz <i>Joachim von Soosten</i>	323
Hermeneutische Sozialethik als Ethik der interkulturellen Kompetenz <i>Walter Lesch</i>	335
Herausgeber, Autorinnen und Autoren	353

Vorwort

Wer den *Kampf der Kulturen* verhindern will, muß den *Dialog der Kulturen* intensivieren und fördern. Diese Forderung ist inzwischen zum Gemeinplatz politischer Stellungnahmen geworden. Dabei wird es in zahlreichen Beiträgen zum Dialog der Kulturen als wichtigste Aufgabe gesehen, eine *Kultur der Anerkennung* hervorzubringen. Der Anerkennungsbegriff selbst hat im Verlauf der Debatten um Differenz und Gleichheit, Partikularität und Universalität, Identität und Verschiedenheit, das Eigene und das Fremde, Pluralismus und die Grenzen der Toleranz eine Reihe von Erweiterungen und Zuspitzungen erfahren.

Wenn Anerkennungsverhältnisse zur Diskussion stehen, dann wird sehr schnell deutlich, dass der Topos *Anerkennung von Differenz* das zentrale Relevanzfeld der Beratung bildet. Aber kann diese Rede von einer Kultur der Anerkennung – gerade unter dem normativen Gesichtspunkt der *wechselseitigen Anerkennung von Differenz* – mehr sein als eine suggestive Formel?

Anerkennung von Differenz erscheint unter kommunikations-, sozial- und ethiktheoretischen Gesichtspunkten als eine Verknüpfung von Unvereinbarem. Liegt der Akzent auf *wechselseitiger* Anerkennung, dann kommen Symmetrieleistungen, Verknüpfungsformen und Verständigungsmöglichkeiten in den Blick. Beides will zusammengehalten werden.

Nicht eine harmonische Auflösung, sondern die unterschiedlichen Entfaltungsformen und konflikthaltigen Ausdrucksformen dieser Paradoxie standen im Mittelpunkt einer Tagung in Hannover, deren Vorträge und Kommentare in diesem Band dokumentiert werden.

Die Tagung ist das Resultat der Forschungsgruppe „Kulturen der Anerkennung“, die 2001 auf Initiative von Jörn Rüsen und Wolfgang Vögele gegründet wurde. In ihr schlossen sich fünf Institutionen zusammen: die Evangelische Akademie Loccum, das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg, das Institut für Politische Wissenschaften der Universität Hannover und das Kulturwissenschaftliche Institut Essen.

Der Gruppe gehörten folgende Mitglieder an:

- Wolf Ahmed Aries, Hannover
- Dr. Petra Bahr, damals Referentin an der Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft Heidelberg
- PD Dr. Heiner Bielefeldt, damals Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld
- PD Dr. Friedrich Jäger, Kulturwissenschaftliches Institut Essen

zieren zu lassen. So wenig uns eine dissens-sensible Wahrnehmung von sich aus sagen kann, ob die wahrgenommene Differenz auch *anzuerkennen* ist, so wenig vermag eine Politik der Anerkennung zu überzeugen, die sich nicht als sensibel gegenüber der Frage erweist, ob *überhaupt wahrgenommen* wird, was ein Verlangen nach Anerkennung auf den Plan ruft.

In der gängigen Apologie „der Differenz“ hat sich eine merkwürdig indifferente Rede von Differenz breit gemacht, die auch die Probleme der Wahrnehmung von Dissens überschattet hat. Nicht nur im Schatten der Differenz, auch im Schatten des Loblieds auf deren Anerkennung gedeiht Gewaltsamkeit.

Radikaler Pluralismus und Nicht-Indifferenz. Möglichkeiten und Risiken einer Dissenskultur – Fragende Antworten an Burkhard Liebsch

Philipp Stoellger

*„Krieg dem Ganzen,
zeugen wir für das Nicht-Darstellbare,
aktivieren wir die Differenzen,
retten wir die Differenzen,
retten wir die Ehre des Namens“.*

Lyotard¹

*„Dem Widerstreit gerecht zu werden bedeutet:
neue Empfänger, neue Sender, neue Bedeutungen [significations], neue Referenten einsetzen,
damit das Unrecht Ausdruck finden kann und der Kläger kein Opfer mehr ist.
Dies erfordert neue Formations- und Verkettungsregeln für die Sätze ...
Eine neue Kompetenz (oder ‚Klugheit‘) muß gefunden werden“.*

Lyotard²

Einleitung

Manchmal fällt es schwer, anderer Meinung zu sein und die Differenz des Anderen zu ‚retten‘ – sofern das nötig oder möglich wäre –, mit der man auch sich selber retten würde, die Differenz der eigenen Perspektive. Zumindest dann fällt das schwer, wenn man phänomenologische Neigungen hat und mit Burkhard Liebsch zu tun bekommt. Denn er läßt anderen Phänomenologen meist wenig zu wünschen übrig. Selbst in solch einer prekären Mängellage, in der Situation eines Differenzmangels, bestätigt sich seine Argumentation aus und mit dem Dissens. Denn ein Mangel daran ist zweifellos kein wünschenswerter Zustand.

In der Theologie hat man zwar beizeiten gehofft, daß uns am Ende der Zeiten auch das Ende der Zeichen erwartet, die Aufhebung ins All der Geister, die alle einer Meinung seien und sich ohne Worte verstünden. Das hieße, daß am Ende der Zeiten auch die Differenzen vergehen, zwischen Mensch und Mensch ebenso wie in Gott. Daher hieß es bei Paulus: „Wenn aber alles ihm untertan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles unterwor-

¹ J.F. Lyotard, Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: Postmoderne für Kinder, Wien 1987, 31.

² J.F. Lyotard, Der Widerstreit, München 1987, 33.

fen hat, damit Gott sei alles in allem (1Kor 15,28; vgl. Eph 1,23). Das wäre ‚höher als alle Vernunft‘, denn die lebt von und mit Unterscheidungen. Daß der gleichen am Ende der Zeiten vergehen könnte, ist uns undenkbar. Aber bis auf weiteres steht diese Apokalypse noch aus – zum Glück.

Wie ein Vorschein derselben wirkt es dann, wenn einem die Worte fehlen, weil man mit dem Vorredner viel zu einig ist. Daß der allzu wenig zu wünschen übrig läßt, mag zwar ihm zur Ehre gereichen – ist für die Späteren allerdings ein Problem. Da *selber* zu verstehen indes heißt, *anders* zu verstehen, auch einen Autor anders zu verstehen, als er vielleicht beabsichtigt haben mag, wird im folgenden auf diese differenzierende Kraft des Verstehens gesetzt. In der Arbeit am ‚Dissens‘ wird sich derselbe hoffentlich bald einstellen – auf daß sich Grund genug finden werde, dem Folgenden zu widersprechen.

I. Schattenwurf der Differenz

Der ‚Schatten der Differenz‘ im Titel der Tagung scheint, ein *Genitivus subjectivus* zu sein. So gelesen ginge es um die Schatten, die ‚die Differenz‘ wirft, nicht um die Schatten, in denen sie traditionell verborgen wurde. Darin klingt ein entsprechend kritischer Ton an, der auf die ‚Risiken und Nebenwirkungen‘ der spätmodernen Differenzeuphorie aufmerksam macht. Versteht man das Thema auf diese Weise, geht es darum, Mittel und Wege zu erörtern, diese Risiken zu minimieren und einen differenzwahrenden Umgang mit den Differenzen zu (er)finden. So gesehen stünde die Tagung in bester Tradition der Aufklärung: ‚mehr Licht‘ wäre gewünscht, um die Schatten auszuleuchten, um den Preis der Differenzen gering zu halten, ohne sie zu verspielen.

Es gibt leider noch kein ‚Historisches Wörterbuch der Differenzen‘, in dem eine Begriffsgeschichte ihren Sitz im lebendigen Denken fände. Sind es doch Unterscheidungen, aus denen Begriffe erst hervorgehen im ‚drawing a distinction‘. ‚Differenz‘ galt jedenfalls seit Parmenides als abgeleitet von voraussetzender Einheit. Dann aber wäre Differenz stets so sekundär wie störend und im Grunde immer zu vermitteln im Rückgang auf die anfängliche Einheit, die als finale Einheit wiederherzustellen sei. Dieses Schema bestimmt die Theologie wie die Philosophie über weite Strecken. Im Christentum scheint es ebenso grundlegend zu sein wie in den Wissenschaften, wenn die Wahrheit basal und final nur eine sein kann (wie ‚der Eine‘).

Im Namen dieser Einheit werden Differenzen *in* einer Religion und *zwischen* Religionen als Zeichen des Unwahren angesehen (oder zumindest der Unwahrheit der ‚anderen‘ Religion). Dieses Schema beherrscht die Ökumene *im* Christentum wie *zwischen* den Religionen. Die (imaginäre) Einheit dominiert die symbolische Ordnung, nicht nur in der Religion, sondern auch im Politischen in

der Figur ‚des Souveräns‘. Nur, für das Verhältnis von Religion(en) und Gesellschaft ist eine ‚Differenzphobie‘ in kulturellen Grenzlagen gefährlich. ‚Im Zeichen der Einheit‘ lassen sich (nicht erst) in der Spätmoderne prominente Differenzenerfahrungen nicht befriedigend beschreiben, geschweige denn befrieden. Differente Lebensformen – wie sie in Religionen, Konfessionen und Milieus ausgeprägt werden – implizieren irreduzible Differenzen im Verhalten, Sprechen und Wahrnehmen. Diese Differenzen manifestieren sich im Streit um den Begriff des *Zeichens*. Versteht man es als ‚mit sich identisch‘, ist es (bzw. die Sprache) das Medium der Einheit und der Einigung. Wenn aber im Zeichengebrauch immer schon Verschiebungen und Abweichungen am Werk sind, ist die *Differenz* im Zeichen unauflösbar. Dieses semiotische Argument Derridas eignet sich zur Aufklärung der spätmodernen Differenzeskalation *zwischen* kulturellen Formen (wie zwischen Religion und Wirtschaft, Politik und Wissenschaft) und *in* denselben (wie zwischen Religionen, Wissenschaften etc.).

Der Differenzeskalation gegenüber kann die Hermeneutik nicht die *Einheit* des Verstehens *sichern*, auch nicht durch eine hermeneutische Vernunft des ‚Vernehmens‘. Denn Perspektivendifferenzen führen dazu, daß andere *anders sehen*, ohne daß eine souveräne Zentralperspektive zuhanden wäre, in der alle konvergieren. So bedingen Differenzen der Geschichten, in denen wir leben, sehr verschiedene Erwartungen und Hoffnungen. Das ist kein Verfehlen der Einheit der Vernunft, sondern eine Bedingung von demokratischer wie liberaler Kultur. Diese Differenzen sucht die Hermeneutik zu ‚vergemeinschaften‘ mit den Modellen des ‚Gesprächs‘ oder ‚Frage und Antwort‘. Nur – was bleibt, wenn die Grenzen des Gesprächs erreicht sind? Sind die Grenzen der Verständigung die Grenzen unserer demokratischen Kultur?

II. Dissens als Schatten der Differenz?

In dieser Grenzlage für *Dissens* zu plädieren, wie Burkhard Liebsch, läuft Gefahr, neue Schatten zu werfen. Denn Dissens stellt einen ‚hermeneutischen Ausnahmezustand‘ dar. Er läßt sich nicht einfach ‚verstehen‘, geschweige denn hermeneutisch ‚aufheben‘, ebensowenig wie das Erleiden von Gewalt.

Galt *Konsens* als Grund und Ziel des Verstehens wie der Verständigung, wäre Dissens nur ein vorübergehender Mangel, oder aber ein Scheitern der Hermeneutik. Für Dissense gilt daher meist das *Recht* als ultima ratio. Überall, wo Konsensstrukturen fehlen, scheint das Recht an deren Stelle zu treten. Die Beherrschung der Lebenswelt mit den Mitteln des Rechts wäre aber eine Problemlösungsformel, die selber Probleme birgt, etwa die Erosion der ‚Sittlichkeit‘. Wollte man alle Dissense rechtlich regulieren, würde das Recht pervasiv und als symbolische Form ebenso überfordert, wie die schwindende ‚Sittlichkeit‘ damit

nicht kompensiert werden kann. Gewalt ist ein ‚dunkler‘ Ausgang von Dissens, der durch das Recht zwar reguliert werden kann. Aber die ‚Gründe‘ der Gewalt sind nicht juristisch zu bearbeiten, sondern allenfalls hermeneutisch in der Verständigung darüber. Wenn die Hermeneutik auf Gewalt nicht mit gewaltsamer Selbstbehauptung der eigenen Tradition reagieren will, muß sie fragen, wie Verstehen und Verständigung möglich werden (z.B. in der ‚Wahrheitskommission‘ in Südafrika), ohne Konsens vorauszusetzen und ohne alternativlos darauf zu zielen. Schleiermacher meinte jedenfalls, Konsens und *Dissens* seien gleichermaßen gültige Ausgänge eines Diskurses. Im hermeneutischen Ausnahmezustand Verständigung zu moderieren und zu orientieren, ist eine zwar bescheidene Bestimmung, aber aussichtsreicher, als mit ‚kommunikativem Handeln‘ stets finalen Konsens zu intendieren.

Während die meisten ausziehen, um im Recht die global zustimmungsfähige Vermittlung kultureller Dissense zu finden, die Befriedung widerstreitender Kulturen – scheint Liebsch dem entgegenzuarbeiten: hinter das Recht zurückzugehen, ja sogar hinter den vermeintlichen Konsens, es müsse zur Differenzbewältigung stets um symmetrische Anerkennungsverhältnisse gehen. Auch wenn er nicht darauf rekurriert, läßt sich seine Option mit einer Erinnerung an Lyotard präzisieren. Denn der unterschied vom *Rechtsstreit* und den Befriedungsmöglichkeiten durch das Recht den *Widerstreit*:

Im Unterschied zu einem Rechtsstreit [*litige*] wäre ein Widerstreit [*différend*] ein Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt. Die Legitimität der einen Argumentation schliesse nicht auch ein, daß die andere nicht legitim ist. Wendet man dennoch dieselbe Urteilsregel auf beide zugleich an, um ihren Widerstreit gleichsam als Rechtsstreit zu schlichten, so fügt man einer von beiden Unrecht zu (einer von ihnen zumindest, und allen beiden, wenn keine diese Regel gelten läßt).³

Würde beispielsweise ein Raucher vor Gericht gestellt wegen olfaktorischer Belästigung seiner Kollegen und Kolleginnen am Arbeitsplatz, so könnte das in

³ Lyotard, ebd., 9. Vgl.: „*Widerstreit [différend]* möchte ich den Fall nennen, in dem der Kläger seiner Beweismittel beraubt ist und dadurch zum Opfer wird ... Zwischen zwei Parteien entspinnt sich ein Widerstreit, wenn sich die ‚Beilegung‘ des Konflikts, der sie miteinander konfrontiert, im Idiom der einen vollzieht, während das Unrecht, das die andere erleidet, in diesem Idiom nicht figuriert“ (ebd., 27).

einem Rechtsstreit geklärt werden. Würde derselbe allerdings daraufhin gegen seine Firma vor Gericht ziehen wegen ungerechter Verfolgung einer aussterbenden Minderheit, hätte er wenig Aussicht auf Erfolg. Solch ein Widerstreit ist nicht in einer (quasi)neutralen Perspektive im Horizont des Rechts zu schlichten. Zwar vermag das Recht eine Regel durchzusetzen, die zuvor politisch – möglichst korrekt – gesetzt wurde. Aber es vermag nicht den damit ‚bewältigten‘ Dissens zu schlichten.

Die Folge der Differenz von Rechtsstreit und Widerstreit ist (zumindest nach Lyotard) antinomisch: die Unvermeidlichkeit von Ungerechtigkeit. Denn wie auch immer entschieden wird über die Verfolgung dieser Minderheit, einer der beiden Perspektiven werde Unrecht widerfahren. Der basale ‚präjuridische‘ Widerstreit kann als solcher nicht rechtlich geregelt werden. Was diesseits oder jenseits des Rechts ist und bleibt, kann von ihm nicht ‚begriffen‘ werden. Die ‚Ohnmacht des Rechts‘ zeigt die Macht der durch es unentscheidbaren Dissense. Daher auf ein ‚Unrecht im Recht‘ zu schließen, auf die Spur des rechtlich nicht zu Bewältigenden, klingt überschießend, trifft aber ein Problem. Daraus ergibt sich eine Aufgabenbeschreibung, nicht schon die Lösung: die Suche nach Vermittlungsformen, die beiden Perspektiven, die im Widerstreit liegen, ‚gerecht‘ zu werden vermag. Die übliche political correctness ist wohl kaum dazu geeignet.

Für Dissens als basaler Form der Differenz zu argumentieren, wird aber unvermeidlich aporetisch. „Die Gerechtigkeit ist eine Erfahrung der Unmöglichkeit“⁴ zitiert Liebsch Derrida (37). Er erinnert allerdings nicht an Derridas Konfession zu seiner ‚folie de l'impossible‘, sein ‚desire to experience the impossible‘ und daher seine ‚apology for the impossible‘⁵. Um ein politisch wie theologisch brisantes Beispiel zu geben: „Die reine und bedingungslose Vergebung, um den eigentlichen Sinn zu benennen, darf keinen ‚Sinn‘ haben, keine Finalität, sogar keine Intelligibilität. Das ist eine Torheit des Unmöglichen.“⁶

Stattdessen argumentiert Liebsch im Sinne von Derridas Paradoxierung der Gerechtigkeit: „Wenn Gerechtigkeit möglich sein soll, muss die Möglichkeit des Bösen oder des Meineids dem Guten und der Gerechtigkeit inhärent sein. Das

⁴ J. Derrida, Gesetzeskraft, Frankfurt a.M. 1991, 14.

⁵ J.D. Caputo, Introduction: Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism, in: ders./M.J. Scanlon (Hg.), God, the Gift, and Postmodernism, Bloomington/Indianapolis 1999, 1-19, 3.

⁶ J. Derrida, Le siècle et le pardon, Le Monde des Débats, 1999, 10-17, 11: „le pardon pur et inconditionnel, pour avoir son sens propre, doit n'avoir aucun ‚sens‘, aucune finalité, aucune intelligibilité même. C'est une folie de l'impossible“.

Unmögliche muss im Herzen des Möglichen wohnen⁷. Das bliebe solange nur widersinnig, als nicht der ungewöhnliche Sinn dieser ‚Unmöglichkeit‘ exponiert würde: Derrida versucht, ‚Möglichkeit‘ neu denken, nicht als Möglichkeit für ein mächtiges Handlungsobjekt, auch nicht als Kapazität einer Struktur, sondern als Ermöglichung von Ereignissen, beispielsweise von Geständnis, Gabe, Vergebung, Erfindung, Gastlichkeit, Versprechen, Gerechtigkeit oder gar des Messias⁸. All das seien keine *Handlungsmöglichkeiten*, sondern Ereignisse. Daher sind sie in der Perspektive von Handlung oder Struktur unmöglich. Der vordergründige Sinn des Unmöglichen wird hier hintergründig umbesetzt. Es geht um un-mögliche Ereignisse. Unmöglichkeit ist hier nicht das Gegenteil des Möglichen, sondern die Bedingung des Möglichen⁹ und dessen Eröffnung.

Liebsch wie Derrida geraten angesichts dieser Grenzerfahrung des ‚Unmöglichen‘ in die Nähe zur religiösen Rede. Die starke, anstößige Paradoxierung artikuliert (‚kalkuliert absurd‘) eine Erfahrung, die der Sündenerfahrung vor dem Gesetz verwandt zu sein scheint. Wie schon Kant, wenn er diese Erfahrung moraltheoretisch formulierte: wer auf Freiheit setze, riskiere das Böse. Statt das Riskierte aber auszuschließen, sucht Liebsch sogar eine (erstaunlich wohlmeinende) Hermeneutik des Bösen: selbst die skandalöse, demonstrative Gewalt sei noch als „verzweifelt-pervertierter Ausdruck“ des (gerechten) Verlangens auf Anerkennung zu verstehen (41).

Hier droht der Schatten der Differenz so lang wie dunkel zu werden. Denn wie läßt sich dann noch der Kampf und seine Eskalation ausschließen? Zumal wenn man ‚Ausschließungen im Namen der Gerechtigkeit‘ als die ungerechte Rückseite derselben versteht. Sollte nicht die ‚Kehrseite‘ der Gerechtigkeit unterschieden werden in gerechte und ungerechte Ausschließungen? Und nur denjenigen ist mit Öffnung zu begegnen, die durch diese Unterscheidung selektiert werden. – Nur ist damit die Perspektivität der Selektion und ihre prekäre ‚Mächtigkeit‘ nicht zu vermeiden.

Zeigt sich hier eine Folgelast von Liebschs Einsatz beim Dissens? Wenn der Dissens als Basisphänomen von Differenz verstanden wird und der Dissens mit Lyotard als Widerstreit jenseits des Rechtsstreits verortet werden könnte – dann scheint in demselben Zuge die *gewaltsame* Form des Dissenses inkludiert zu

⁷ J. Derrida, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, übers. v. S. Lüdemann, Berlin 2003, 58. Vgl. Une certaine possibilité impossible de dire l'événement, in: A. Nouss (Hg.), Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire autour de J. Derrida (avec J. Derrida et G. Soussana), Paris 2001, 79-112.

⁸ Derrida, ebd., 25f, 27f, 29f, 31f, 33f, 52f, 57f, 59f.

⁹ Ebd., 41.

werden. Und damit würde mehr Differenz ‚gerettet‘, als wünschenswert sein kann. Bedarf nicht die Strukturthese (Dissens/Differenz) einer pragmatischen Ausdifferenzierung: je nachdem welcher Gebrauch von dieser Struktur gemacht wird? Trotz des erheblichen Risikos von Liebschs Öffnung der Ordnung der Gerechtigkeit ist sein Ansatz bei der Differenztheorie hilfreich: eine Horizonterweiterung, die hinter eingespielte Urteile über ‚gut und böse‘ zurückgeht – um eine Epoché der immer schon zuhandenen Ausschließungen und damit eine ‚Rettung der Differenzphänomene‘ für die Wahrnehmung zu ermöglichen. Das wäre eine Phänomenologie für die Praxis: für die Wahrnehmungspraxis.

Liebschs Horizonteröffnung und seine Plädoyer für die Differenz macht seinem Namen als Phänomenologen alle Ehre. Aber *wie wir welchem* Widerstreit gerecht zu werden vermöchten, bleibt noch offen, vielleicht zu offen. Lyotard meinte angesichts dieses Problems in erstaunlicher Emphase: „Dem Widerstreit gerecht zu werden bedeutet: neue Empfänger, neue Sender, neue Bedeutungen [significations], neue Referenten einsetzen, damit das Unrecht Ausdruck finden ... Dies erfordert neue Formations- und Verkettungsregeln für die Sätze ... Eine neue Kompetenz (oder ‚Klugheit‘) muß gefunden werden“¹⁰. Damit forderte er eine, neue Artikulations- und Darstellungskompetenz, die man in klassischer Tradition *topische und rhetorische Kompetenz* nennen könnte, nicht ohne Sinn für's Mögliche, wenn nicht gar Un-mögliche, wie er in *inventio* und *imaginatio* Gestalt finden könnte. Ein Beispiel dafür, ‚neue Formationsregeln‘ und ‚neue Bedeutungen‘ zu (er)finden, wäre eine *Metaphernkompetenz* – die auch die vielzitierte Argumentationskompetenz von Habermas in einem neuen, anderen Licht erscheinen ließe.¹¹

Da wir es in der Politik (wie in der Religion und ihren Medien) nicht vor allem mit Begriff, Urteil und beweisendem Schluß, sondern mit Metaphern, Wahrnehmung und rhetorischer Plausibilität zu tun haben, geht es um dementsprechende Umgangsformen. Nun allerdings nicht in der Rhetorik des Kampfes, die Liebsch noch zu akzeptieren scheint, wenn er das ‚polemologische Modell‘ auf die Lebensformpluralität überträgt. Nicht in der Rhetorik von Selbstbehauptung und Fremdvernichtung – die so auch von Liebsch nicht affirmiert, sondern problematisiert wird –, sondern eher in der von *Selbstzurücknahme und Fremderhaltung*. Das wäre eine ‚Rettung der Differenz‘, die dem Kampf vorausgeht, und sofern er schon begonnen hat, ihn vermutlich nachhaltig zu irritieren vermöchte.

¹⁰ J.F. Lyotard, Der Widerstreit, München 1987, 33.

¹¹ Vgl. Ph. Stoellger, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000.

III. Liebschs Anspruch: Erhellung der Differenz

Diesseits von gut und böse – also vor den eingespielten Urteilen, im Horizont der Wahrnehmung, so verstehe ich die Richtung von Liebschs Perspektive – ist der Schatten der Differenz zunächst einmal ein *Gen. obi.*, der Schatten, in dem die Differenz verschattet und übersehen wurde. So gesehen zeigt Liebsch eine Inversion des Blicks, einen deutlichen Dissens gegenüber dem Tagungstitel, sofern der insinuieren sollte, die Differenz werfe Schatten. Demgegenüber arbeitet er daran, die Differenz zu erhellen und aus dem Schatten treten zu lassen. Nach einer ersten fragenden Antwort sei dem folgend ‚verspätet‘ versucht, seine Problemstellung näher zu verstehen und vielleicht übersehene Probleme und Möglichkeiten sichtbar zu machen.

1. Es ist längst nicht Vergangenheit, daß die Differenz noch ganz im Schatten der Einheit stand, wie dialektisch auch immer die verstanden werden mochte. Das ‚Spiel des Parmenides‘ fasziniert bis heute allerorten. Als wäre Differenz stets von Gnaden einer vorgängigen Einheit und müßte in sie zurückkehren. Oder als wären kommunikative Handlungen aus Konsens und auf Konsens angelegt. Das fasziniert die Theologie in neuplatonischer Tradition ebenso wie jene platonisierende Kommunikationstheorie. Und erst aufgrund dieser Voraussetzung gilt die Differenz als zwielfichtiges Schattenphänomen. Als solche Abschattung versteht Liebsch die großen Entwürfe aus Frankfurt, die versucht sind, in einer Logik reziproker Anerkennung jede Differenz möglichst restlos zu vermitteln im Zeichen eines finalen Konsenses. Die übliche Kritik an der Hermeneutik wendet Liebsch nicht unplausibel gegen die kritische Theorie. Es gibt nicht nur eine Differenzunlust der Hermeneutik, sondern auch eine der Kommunikations-theoretiker, nicht nur einen *morbus hermeneuticus* also, sondern auch einen *morbus criticus*. So gesehen sind die reziproke Anerkennung von Differenz und die Perspektivenübernahme zur Befriedung (und Hermeneutik) zum einen unterbestimmte Modelle, die starke Differenz nicht wahrnehmen oder unterschätzen; zum anderen leisten sie zuwenig, weil sie das Problem des radikalen Pluralismus unterschreiten; und schließlich operieren sie ‚jovial‘: gewähren selektiv, was sie selber voraussetzen.

2. Im nicht integrierbaren, nicht vermittelbaren Dissens tritt der Andere aus dem Schatten, den die Tradition des Parmenides wirft. Es sind die langen Schatten der ‚Identitätsphilosophie‘, über die hinaus ‚nichts Größeres gedacht werden kann‘, oder einer Vergleichstheorie, die die Differenzsymbolik der Metaphern

verkennt, oder auch die Schatten des ‚absoluten‘ Begriffs, des identifizierenden Urteils und seiner scharfen Ein- und Ausschlüsse.

Mit dieser ‚Differenz im Schatten der Identität‘ gegenüber der Differenz, die aus diesem Schatten heraustritt, *verdoppelt* sich die Differenz. Im Spiel der Dialektik seit Parmenides galt: ‚Aus eins wird zwei‘, und die zwei werden final wieder eins. Die Einheit von Ursprung und Ziel war die universale Vermittlungsfigur, mit der der unvermittelbaren Differenz nicht beizukommen ist. Die blieb ‚draußen‘, bei den Barbaren, im Orkus des Vergessens oder in den chaotischen Tiefen der Meere. Sie war das Symbol des Übels, dessen, was bestenfalls ausgebrannt auf der Strecke der Einswerdung zu bleiben hatte.

Wie schon die Metapher aus dem Schatten der Vergleichstheorie heraustrat und ihre radikale Andersheit gegenüber dem Begriff zeigte, so tritt der Andere aus dem Rahmen des Vergleichs heraus, aus der Ordnung der Integration oder Ausschließung (sei sie politisch, epistemisch, ethisch, ästhetisch oder semiotisch). Er begnügt sich nicht mehr mit der kleinen Differenz von ego und alter, sondern begehrt auf als der ‚ganz Andere‘, der nie im Vergleich aufgeht, nicht rationalisierbar, reduzierbar, substituierbar ist etc.

Es wäre allerdings bedenkenswert, ob die ‚absoluten‘ Voraussetzungen einer Theorie des Absoluten oder einer Beobachter- oder Zentralperspektive erst in der Spätmoderne fraglich wurden. Es wäre beispielsweise eigens zu erörtern, inwiefern der ‚religiöse Pluralismus‘ im spätantiken Judentum wie im Hellenismus verschärft durch das Christentum und dessen Geschichte zum Gewährwerden starker, nicht ‚aufzuhebender‘ oder zu ‚vermittelnder‘ Differenzen beigetragen hat. Eine vergleichbare Konstellation findet sich an der initialen Grenze der Neuzeit. O. Marquard jedenfalls leitete aus den ‚konfessionellen Bürgerkriegen‘ im 30jährigen Krieg die Entstehung der Hermeneutik her, als Antwort auf die Herausforderung dieses verschärften Pluralismus.

Hier ergibt sich für die christliche Theologie die Frage, ob und wie die ‚Heilsgeschichte‘ an diese Tradition großer Teleologie gebunden ist – und wie sie neu und anders zu denken wäre: etwa im Sinne eines Protestantismus *ohne Zentralperspektive*, ohne dritten Standort im Jenseits, ohne Horizont von Horizonten und ohne finale universale Horizontverschmelzung?¹²

3. Starke Differenzen können ‚per definitionem‘ nicht mit einer prästabilierten Harmonie oder einer Versöhnung vermittelt werden. Hier versagt eine Logik

¹² Vgl. Ph. Stoellger, *Wirksame Wahrheit Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis*, in: I.U. Dalfert/Ph. Stoellger (Hg.), *Wahrheit und Perspektive. Probleme einer offenen Konstellation*, Tübingen 2004, 333-382; dies., *Perspektive und Wahrheit Einleitende Hinweise auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte*, in: ebd., 1-28.

reziproker Anerkennung im Gefolge Hegels. Aber deswegen ist solche Differenz längst nicht a limine ein Übel (wie Leibniz insinuierte), noch ‚hoffentlich‘ im Rückblick nur ausgebrannte Kontingenz, die am Wegesrand der Geschichte zurückbleibt (wie Hegel nahelegte). Der spätmodernen Differenztheorie liegt eine Umbesetzung im Rücken – von einer eindeutig negativen zur emphatisch positiven Besetzung: dem störenden, fremden, gefährlichen Anderen tritt derjenige Andere gegenüber, von dem her wir Selbst werden, der eine bestehende Ordnung herausfordert und öffnet etc.¹³

Das gelegentlich invasiv wirkende ‚Lob der Andersheit‘ kann sinnvollerweise nicht jedwede bloße Verschiedenheit meinen, sondern in prägnantem Sinne die nicht verrechenbare, nicht integrierbare, nicht aufzuhebende oder zu harmonisierende Andersheit – maßgeblich die des Fremden wie der fremden Kultur, des inner- oder interkulturell Fremden oder auch des Fremden, der wir uns selber sind. An Mehrdeutbarkeit läßt auch das wenig zu wünschen übrig; aber es sind jedenfalls Fremdheitserfahrungen, die sich nicht als Funktion eines vorgängigen stabilen ‚ego‘ fassen lassen. Insofern sind sie die Herausforderung derjenigen Perspektiven der Moderne, die strikt und allein vom autonomen Subjekt aus denken, handeln und wahrnehmen.

Woher aber rührt diese Orientierung am Fremden und die Umwertung des radikal Anderen vom Störenden zum irritierend Maßgebenden? Üblicherweise wird hier auf den ungeheuren Preis der großen, allumfassenden Teleologien verwiesen. Selbstbehauptung bis zur Selbststeigerung führt in Eskalationen, bei denen jeder Andere ‚auf der Strecke‘ bleibt, bei denen zuviel ‚ausgeschlossen‘ wird, als daß im Lichte dessen noch ein menschliches Zusammenleben in Zeiten radikalen Pluralismus möglich wäre. Nicht zuletzt die Opfer der Geschichte, die Übersehenen und Vergessenen werden so zu appäsenten ‚Basisphänomenen‘.

Die Logik der Differenz und ihrer Anerkennung wie die Einschätzung ihrer ‚Schatten‘ bemißt sich an den leitenden Phänomenen. Die Schärfung des Sinnes für Differenz kann allerdings von *verschiedenen* Basisphänomenen oder ‚Urimpressionen‘ ausgehen. Lyotard nennt die ‚Gaskammern‘, Levinas den ‚Holo-caust‘ oder den ‚metaethischen‘ Anspruch (angesichts) des Anderen, Derrida den Fluß der Semiose, in dem die Zeichen ohne Identität immer differieren oder später die Differenz der Gabe zum Tausch (mit der politischen Frage nach der Möglichkeit von Vergebung), Waldenfels nennt das Außerordentliche diesseits und in der Ordnung angesichts der Erfahrung des Fremden – oder Liebsch den

¹³ Vgl. Ph. Stoellger, Selbstwerdung. Paul Ricoeurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: I.U. Dalferth/Ph. Stoellger (Hg.), Krisen der Subjektivität und die Antworten darauf, Tübingen 2005, 273-316.

radikalen *Dissens* als Basisphänomen, wie er sich im sozialen bzw. politischen *Widerstreit* zeigt: in der Gerechtigkeit, in der Politik, in Lebensformen und politischen Ordnungen, und zwar nicht erst im Urteil, sondern schon in der *Wahrnehmung*.

4. Liebsch setzt ein bei der Lebensformpluralität und den in ihr entstehenden Dissensen. Ist das Basisphänomen ‚Dissens‘ eine Manifestation bzw. Sozialgestalt der starken Differenz, die dem Ereignis gleichsam als Struktur voraus läge? Und wieso wählt er ausgerechnet den *Dissens*? Man könnte ja auch den *Kampf* wählen, oder aber die amorphe *Indifferenz* des ungeheuren Lebensformpluralismus. Es scheint, als würde er mit dem Einsatz bei (welchem?) Dissens bereits eine normative These mitsetzen: die (von Levinas her emphatisch zu hörende) *Nichtindifferenz*, die sich im Dissens zeigt. Denn die scheinbar voraussetzungsarme Nichtindifferenz ermöglicht es, den Dissens zu bestimmen, ohne ihn zu reduzieren und ohne ihn eskalieren zu lassen. Das allerdings geht nur mit einer ganz bestimmten Fassung der Nichtindifferenz:

„Die Differenz, die zwischen Ich und Sich klappt, die Nichtübereinstimmung des Identischen, ist eine fundamentale Nicht-Indifferenz gegenüber dem [anderen] Menschen“¹⁴, meinte Levinas. Die Differenz zwischen Ich und Sich ist auch die Nichtidentität des Subjekts, das bei aller präreflexiven Selbstvertrautheit nie differenzlos mit sich identisch ist. Die ungewöhnlich klingende ‚Nicht-Indifferenz‘ bedeutet indirekt und ex post eine *Nicht-Gleichgültigkeit* gegenüber dem Anderen. Wird er angetastet, läßt mich das nicht gleichgültig, sondern es beunruhigt das ‚autonome Subjekt‘. Es wird nolens volens angegangen durch den Anderen und ist ihm (und für ihn?) verantwortlich, ohne das gewählt zu haben.

Damit zeichnet sich ab, daß das Problem der ‚Vermittlung‘ wiederkehrt, die Frage nach der *Dialektik* der Differenz, allerdings in (meta)ethischer Brechung. Offen läßt Liebsch, wie er sich eine nicht-integrative, differenzwahrende, nicht-steigerungslogische, nicht-teleologische, asymmetrische Dialektik denkt. Folgt er da Levinas oder Waldenfels? Schärfere gefragt: Wenn die Frage der Dialektik wiederkehrt, wie kann man dann auf Parmenides und Hegel verzichten?

¹⁴ E. Levinas, Humanismus des anderen Menschen, übers. und eingel. v. L. Wenzler, Hamburg 1989, 99 (Klammer im Text). Vgl. „die Nicht-Indifferenz, la nonindifférence ... Gerade in der Nicht-Indifferenz sind die zwei Verneinungen, die Differenz bedeuten; dieser Ausdruck ist mir sehr wichtig. Das ist etwas ganz anderes als eine ‚Beziehung‘, die immer ein Zusammen voraussetzt, ein allgemeines Genus“. Vgl. ders., Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, München/Wien 1988, 75f.

5. Liebsch bestimmt den Sinn von ‚Differenz‘ von der Erfahrung aus, daß *Andere etwas (oder alles?) anders sehen*. Daher gibt es zwischen verschiedenen *Perspektiven* auf dasselbe einen dauernden *Widerstreit*, der nicht nur zeitweiliger Widerspruch ist. Die radikale Andersheit wird dann aber *ambivalent*: diesseits von eindeutig negativer oder positiver Besetzung ist deren *Beurteilung* später als ihre *Wahrnehmung*. ‚Als was‘ sie sich herausstellt und was aus ihr wird, ist nicht durch ein vorgefaßtes Urteil zu entscheiden. Mit seinem Neueinsatz handelt sich Liebsch so die bekannten Probleme eines *Perspektivismus* ein. Wie er selber notiert, ist die Präntention der ‚*Perspektivenübernahme*‘ (41) ebenso vergeblich wie die von Rationalisierung, Substitution und Integration.

a) Es bleibt dabei ungeklärt, ob Liebsch das optisch-geometrische Perspektivenmodell voraussetzt, oder aber ein anderes: etwa den lebensweltlichen Sinn der jemeinigen Perspektive, den sprachlichen der Rhetorik oder den des unvertretbar verantwortlich Handelnden.

b) Auf die Inkommensurabilität der Perspektiven in ihrer widerstreitenden Pluralität ist unvermeidlich zu *antworten*. Wenn sie *anerkannt* wird, ist noch offen, wie die Perspektiven pragmatisch verflochten *sind* und wie sie differenzwährend vermittelt werden *sollen*. Ein Vorschlag in dieser Richtung wäre: Sie *sind* vermittelt über (mehr oder minder) gemeinsame Geschichten, an die man anknüpfen kann (auch über gemeinsame Wahrnehmungen und Erfahrungen); anders gesagt über Erfahrungs- und Erwartungshorizonte, in denen sie versammelt sind und die (je nachdem) für andere offen sind. Sie *können* über deren Fortschreibung weiter vermittelt werden, ohne ineinander oder in einen Totalhorizont integriert zu werden. *Wünschenswert* ist eine Pluralisierung und Intensivierung resp. Individuierung der Perspektiven – *ohne* Harmoniethese, aber auch ohne Indifferenz.

Wie also soll deren wechselseitige Wahrnehmung und Nicht-Indifferenz kultiviert werden? Wäre das die Aufgabe einer inventiven bzw. topischen Kompetenz (vgl. Lyotard), die gemeinsame Orte der Perspektivenbegegnung (er)findet? Oder einer imaginativen Kompetenz, die die vergessenen oder übersehenen Perspektiven anderer ‚simuliert‘, sofern sie sich nicht selber zeigen (können)?

6. Die Folgen von Liebschs phänomenaler Umbesetzung sind bemerkenswert und *außerordentlich*: Wie die Ordnung des *Logos*, des wohlterminierten Begriffs, ins Wanken geriet mit dem Auftreten des Außerordentlichen im Gewande der Metapher, so ihm zufolge die Ordnung der *Polis*, wenn der Andere seine unerhörten Ansprüche artikuliert. Deren Anspruch sei vor allem derjenige auf *Wahrnehmung* (Gehör, Aufmerksamkeit). Wird dieser Anspruch von den Übersehenen und Übergangenen vorgebracht, öffnet er die eingespielten Anerken-

nungsverhältnisse und fordert deren Ausweitung oder Umsturz. Der Ausgang des Widerstreits und dementsprechend auch der einer ‚passenden‘ Differenztheorie ist *offen*, ohne Passung. Nur ließe sich dann keine Antwort auf den Anspruch des Tagungstitels formulieren. Und so zurückhaltend bleibt Liebsch nicht.

Erst angesichts seines Hintergrundes, Waldenfels‘ ‚Phänomenologie des Außerordentlichen *in* der Ordnung‘, wird die Brisanz seines Neueinsatzes merklich: Liebschs Basisphänomen ist das Außerordentliche *außer und gegen* die Ordnung. Dann läßt sich nicht mehr das Credo von Waldenfels als ordnende Klammer wiederholen: ‚Es ist aber Ordnung, und das Außerordentliche erscheint *in* ihr‘. Vielmehr wird die abgründige Gefahr des Außerordentlichen deutlich: es gefährdet die eingespielten Ordnungen.

Diejenige Öffnung der eigenen Perspektive, die nicht nur deren Erweiterung und ‚Globalisierung‘ ist, kann nicht von Gnaden der eigenen Weltläufigkeit stammen – sondern geht von einem Riß aus. Nicht von einer Horizonterweiterung, sondern von einem Riß im Horizont des Vertrauten. Das ist *unheimlich* und kann mit Furcht und Zittern einhergehen. Dann allerdings werden die Schatten länger, die die Tagungsleitung im Blick haben dürfte: *die Schatten der Differenz*, die sie selber wirft.

Rekurriert Liebsch denen gegenüber doch wieder auf die vorgängigen Ordnungen? Oder setzt er darauf, daß die erhellte Differenz von sich aus genug Ordnung freisetzt, um die Schatten zu bannen? Anders gefragt: wer sagt, daß die Schatten an die Differenz gebunden bleiben – und nicht anfangen, sich selber zu bewegen, ein Eigenleben zu führen und uns das Fürchten zu lehren?

IV. Rückfrage: das Regulativ der Nicht-Indifferenz

Mit Liebschs ‚Tieferlegung‘ der Differenztheorie und ihrer lebensweltlichen Rückbindung an die Dissenserfahrung geht ein *metaethischer Imperativ* einher: *Wahrzunehmen, was und wer sich zeigt*. Die phänomenologische Tugend der Aufmerksamkeit bzw. Sensibilität wird zur Pflicht den Anderen, vor allem den Übersehenen gegenüber.¹⁵

Der Einsatz beim elementaren Dissens (als phänomenaler Gestalt von Lyotards Widerstreit) entlastet vom Regulativ eines basalen bzw. finalen Konsenses. Die Beziehung der Widerstreitenden wird von Liebsch nicht über eine Metatheorie (Diskurs, System o.ä.) gedacht. Gerade diejenigen, die des Logos nicht mächtig sind, zeigen sich im Widerstreit. Aber *wie ist die Eskalation des Wider-*

¹⁵ Wird hier die (Meta)Ethik im Licht der Asthetik verortet? Wie ist der Übergang von Wahrnehmung zur Anerkennung zu verstehen?

streits in die Fremdvernichtung oder in die gegenseitige Indifferenz zu vermeiden? Der Wahrnehmungsgewinn und die deskriptive wie diagnostische Stärke von Liebschs Dissens-These provoziert die Frage nach seiner metaethischen Perspektive.

Seine deskriptive These der starken Differenz im Widerstreit operiert (latent) mit der normativen These der *nicht-indifferenten Differenz*. Daher klingt auch bei ihm eine positive Besetzung der Differenz mit: *Indifferenz* kann entweder als ein beliebiges Nebeneinander (Gleichgültigkeit, Nichtwahrnehmung) oder als ein gefährliches Gegeneinander (Selbstbehauptung und Fremdvernichtung) verstanden werden. *Nicht-Indifferenz* scheint bei Liebsch hingegen im Sinne eines *nicht-beliebigen Miteinanders*¹⁶ als ethisch vorzüglich verstanden zu sein. Daher spricht er auch vom ‚nicht-gleichgültigen Dissens‘. Das wäre trivial, wenn es lediglich um die Nicht-Gleichgültigkeit ginge, die in jedem manifesten Dissens präsent ist, in dem zwei oder mehrere widereinander streiten. Daher sagt Liebsch These vom „Dissens als Quelle der nicht-gleichgültigen Erfahrung von Differenz“ (20) noch zu wenig. Es kann sicher auch nicht nur darum gehen, den Widerstreit einfach ‚hinzunehmen‘. Wenn die Nicht-Indifferenz über die Ambiguität des Widerstreits hinausführen soll, muß sie *mehr sagen*, vielleicht mehr, als sie von sich aus vermag. Die metaethische Imprägnierung und der präskriptive ‚impact‘ dieser These rührt daher, daß sie eine Leihgabe von Levinas ist, wie oben zitiert.

Rekurriert Liebsch also bei noch so großem Widerstreit auf eine immer noch größere *Nicht-Indifferenz*? Ist diese (im besten Sinne) ‚fromme‘ Voraussetzung die un-mögliche Bedingung seiner forcierten Dissensanerkennung? Und ginge es dann um ein engagiertes *Miteinander* oder sogar um ein *Füreinander*? Liebsch ist mit dieser Einstellung jedenfalls ein gutes Beispiel für die von Hans Blumenberg geforderte *Ambiguitätstoleranz*: „Ein Kriterium für intellektuelle Gesundheit ist die Spannweite von Unvereinbarkeiten im Hinblick auf ein und dieselbe Sache, die ausgehalten wird und dazu noch Anreiz bietet, Gewinn aus der Beirung zu ziehen“¹⁷. Im Horizont der zeitgenössischen Ästhetik-Diskussion handelt sich Liebsch demnach die Rückfrage ein, wie aus der Aisthesis das Ethos hervorgehen soll? Angesichts der Dissenserfahrung und Differenzwahrnehmung sollte ein ‚Gewinn aus der Beirung‘ folgen. Wie mag das gehen?

¹⁶ Oder *Füreinander*? Die Differenz zu Levinas bleibt unklar.

¹⁷ H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt a.M. 1998, 9.

V. Zu den Umgangsformen einer Dissenskultur

Als Widerstreit von Perspektiven evoziert der Dissens die Konstellation des Kampfes. Er ist polemogen. Wird diese gefährliche Konstellation auf Dauer gestellt, wenn man vom Dissens ausgeht, ohne ihn auf einen finalen Konsens hin überschreiten zu wollen? Wenn nicht, bedarf es einer *Differenz im Dissens*: Dissens kann gefährlich eskalieren – oder kultiviert werden. Wie man auf ihn antwortet, macht einen gravierenden Unterschied.

Der ‚übliche‘ Umgang prätendiert Neutralität, zumindest seitens des Rechts wie seitens der Ökonomie und der Politik – praktiziert allerdings bestenfalls *Indifferenz*, bis hin zur *Differenz-Ignoranz*, was sich in Sachen Religion, Wissenschaft und Kunst nicht selten zeigt. Die Indifferenz führt so zur völligen Absehung von den rechtlich oder politisch regulierten Perspektiven. Die gesellschaftliche ‚Lösung‘ der Perspektivenpluralität ist in Städten beispielsweise das bloße Nebeneinander in räumlicher Anordnung, Segmentierung, Milieus und ‚Ghettos‘. Die systemtheoretische Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft wirkt angesichts dessen wie eine phänomenale ‚Hinausdifferenzierung‘ – die in Religion, Wissenschaft und Kunst oft zur gegenläufigen Lesart und der Privilegierung der indifferent Ausgeschlossenen oder Übergangenen führt.

Liebsch argumentiert gegen die Dissensvergessenheit, die im Zeichen des Konsenses befördert wird, wie gegen eine übertriebene Stilisierung der ‚guten Anderen‘. Wenn es ihm um *unüberwindlichen* Dissens geht, kann es nicht um Mittel und Wege gehen, den zum Verschwinden zu bringen (das ist aber *je nach Dissens* offen und zu prüfen). Wie aber ist mit dem Dissens umzugehen, wenn er nicht zum Kampf eskalieren soll? *Was wären ‚dissensensible‘ Umgangsformen?*¹⁸

Dazu bedürfte es einer – bisher unentfalteten – *Differenzkultur*, die mit *Kultur-differenzen* umzugehen wüßte, ohne alternativlos (und damit im Konfliktfall stets hilflos) auf finalen Konsens zu setzen oder sich auf die ökonomische oder juristische Technik der Differenzvermittlung zurückzuziehen. Auch wenn das unverächtlich ist, wo es angebracht scheint, und sicher eine unverzichtbare Form der Kommunikation darstellt, ist es zur Arbeit an den kulturellen Differenzen doch zu wenig. Der Verzicht auf Verstehen wäre letztlich eine schlechte Privatisierung von Kultur, die sich öffentlich nur noch ökonomisch, technisch oder juristisch zu kommunizieren wüßte.

Wollte man das Regulativ dieser Umgangsformen imaginativ vorgreifend benennen, geht es um einen weder indifferenten noch reduktiven Umgang, der

¹⁸ Die Frage nach ‚dissenssensiblen‘ Umgangsformen kann *nach innen* und *von außen* gestellt werden.

demnach weder differenzvergessen noch -negierend zu sein hätte. Hier könnte der Topos vom ‚besser verstehen‘ am Platz sein: was man nicht versteht – womit man aber gleichwohl umgehen muß – besser verstehen, als man es bisher vermochte. Zu diesem ‚besser‘ gehört, die Grenzen des Verstehens auszuloten und das Nichtverstehen zu ertragen – ohne in Indifferenz oder Ablehnung zu verfallen. Das wäre ein ethisch verfaßtes *engagiertes Nichtverstehen*, das bei aller Differenz dennoch die Kommunikation sucht, um nicht in eine verbindungslose, ‚unverbindliche‘ Pluralität abzugleiten.

Dazu wäre es nötig, nach ‚Übergängen‘ zwischen Differenzen und nach deren ‚Kinetik‘ oder ‚Dynamik‘ zu suchen. Für solch eine ‚*Bewegungslehre*‘ der Differenzen könnte folgende Unterscheidung helfen: *Zentrifugal* haben es moderne Gesellschaften mit einer ungeheuren Ausweitung der Globalisierung zu tun; *zentripetal* mit der gleichzeitigen Regionalisierung als Antagonismus. Globale Inklusionen provozieren regionale Exklusionen (auch vice versa?). – Die Dynamik von Differenzen (die stets Selektionen sind), ist offenbar *paradox*. Von selbst versteht sich die Eskalation der Differenzen. Immer mehr Differenzen auf immer weniger Raum. Von selbst versteht sich allerdings auch das Gegenteil, die Dialektik von immer weiterer Integration bei verschärfter Exklusion.

Wenn man nicht auf einseitige Auflösungen dieser paradoxen Bewegungen setzt, wird man in verschiedenen Perspektiven auf die Art und Weise der Spannungsbearbeitung und die Gestaltbarkeit der gespannten Verhältnisse zu achten haben. Was in der Politik den Vermittlern und Diplomaten vorbehalten ist, oder in Rechtsfragen den internationalen Verhandlungen und dem entsprechenden Gerichtshof, das praktizieren beispielsweise Wirtschaft und Medien offenbar weitgehend problemlos: Übergänge zwischen einander exkludierenden Kommunikationen zu vollziehen.

Mit den Fragen nach bestimmten Übergängen zwischen bestimmten Differenzen ergibt sich auch ein *Ordnungsbedarf*. Alle Differenz auf eine zugrundeliegende, vorausgesetzte Einheit zurückzuführen, funktioniert nicht, wo das ganze Gewicht auf der Differenz liegt. Eine dialektische Hierarchisierung taugt daher bekanntlich nicht. Wie etwa sollte und könnte eine Ordnung des Zusammenlebens und der Kommunikation gestaltet werden, die das Fremde nicht marginalisiert – ohne es naiv zu ‚feiern‘? Und zwar das Fremdgewordene in der eigenen Kultur wie die anderen Fremden in und an den Grenzen der eigenen Kultur? Die geläufigen Verfahren orientieren sich an basalem Konsens, Integration, Koexistenz und rechtlich geregelterm Konflikt. Da diese Verfahren bei *starken* Differenzen bzw. irreduziblen Dissensen nur begrenzt greifen, ist nach Formen der *Perspektivkombination* zu suchen wie Verflechtung von Diskursen, Wahrnehmungskulturen, in denen Außerordentlichem mit Aufmerksamkeit begegnet

wird, asymmetrische Anerkennungsverhältnisse und kultivierte Umgangsformen diesseits oder jenseits des Verstehens des Anderen.

Für eine Ordnung oder für ein Subjekt gehört zu diesen Umgangsformen die *Selbstzurücknahme* – als Antagonist zur üblichen (selbstverständlichen) Selbstbehauptung und -steigerung. Wie unselbstverständlich solch eine metaethische phänomenologische Tugend ist, zeigt bereits Liebschs Darstellung: das Aufbegehren des Anderen gegen seine Nichtwahrnehmung, indem er sich zeigt, unüberhörbar und unübersehbar, ist ein kommunikativer *Gewaltakt*.

Blumenberg hat das verdeutlicht anhand der *Gewalt der Einprägung ins Gedächtnis des Anderen* bzw. in dessen Wahrnehmung. Es sei „charakteristisch für Akte der Selbsterhaltung“: „Sie können nicht rücksichtsvoll sein“. „Ich möchte das nicht eine ethische Verbindlichkeit nennen“, aber die anderen „übernehmen ja nicht die Erinnerung, sondern erleiden sie; es ist ein Moment der gewaltsamen Einprägung in den Bewußtseinsfundus des Anderen, der über seine Bereitschaft oder Unwilligkeit dazu nicht verfügt“¹⁹.

Auch das ist eine ‚Passivität vor jeder Wahl‘, die ich erleide, bevor ich überhaupt antworten kann. Die eigene Sichtbarkeit bedeutet ein Exponiertsein, das sich solchen ‚Gewaltakten‘ unvermeidlich ausgesetzt sieht. Dem sich zu entziehen ginge nur durch den Rückzug in die Höhle. Erinnerung ist nicht nur eine Geschichte des Erleidens, sondern kurz darauf kehrt sich Blumenbergs Perspektive um – in die der ersten Person: „Ich präge mich der Erinnerung des Anderen ein ... Ich hänge mich geradezu an die Indifferenz seiner Lebenszeit gegenüber der meinigen, breche in die Gleichgültigkeit der Weltzeit gegenüber der Lebenszeit eine winzige Bresche“²⁰.

Daß sich wahrnehmbar zu machen, nolens volens mit Gewalt kontaminiert wird, zeigt, daß das nicht nur ein ‚verzweifelt-pervertierter Ausdruck‘ ist (wie Liebsch meint, 41), sondern vermutlich unvermeidlich mit jeder Wahrnehmbarkeit einhergeht. Der neuzeitliche Drang zur *Visibilisierung* („Was nicht sichtbar wird, ist nicht“) und die Eskalation der dementsprechenden Techniken sind stets auch Ermächtigungsgesten.²¹ Somit werden wie bei Liebsch die ‚Differenz‘

¹⁹ H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 3 1986, 307.

²⁰ Ebd., 307f.

²¹ Daher ist die Frage nach ‚dissenssensiblen Umgangsformen‘ auch nach *Außen* zu richten. Wie kann und sollte ein Dissens manifest werden eingedenk der Regeln des Rechts, der Diplomatie, der Medien etc.? Diesseits dieser Regeln geht es um eine Darstellung der eigenen Perspektive *mit ihrem anderen Horizont*. Wenn ein Dissens gezeigt werden soll, muß er sich so zeigen, daß er nicht übersehen wird und nicht verdrängt – also nicht die Abwendung des Blicks provoziert. Eine blasse Regel wäre: nicht selbstwidersprüchlich zu agieren, also nicht im Akt zu widerrufen, was mit ihm gefordert wird (gegen die *pax americana*). Aber darin liegt ein normativer Anspruch gegenüber den Fremden: nicht in der Logik von Selbstbehauptung

auch Wahrnehmbarkeit und Wahrnehmung ambivalent. Eine Wahrnehmung ist prinzipiell nicht weniger interpretativ als ein Urteil. Daher entrinnt Liebschs ‚Tieferlegung‘ der Differenztheorie nicht den Problemen einer ‚Wut des Verstehens‘ oder dem ‚Willen zur Macht‘ in der Interpretation.

Wenn die ‚Kultur der Dissens-Anerkennung‘ nicht dem gewaltsamen Kampf entspringt (aus dem paradoxerweise das friedliche Miteinander hervorgehen sollte), gerät man hier vor die Alternative von Kampf oder Spiel.²² Lyotard meinte, daß „Sprechen Kämpfen ist im Sinne des Spielens und daß Sprechakte einer allgemeinen Agonistik angehören“²³. Auch wenn das noch ‚polemologisch‘ klingt, kriegerisch und kämpferisch, scheint mit der Erinnerung an Nietzsches und Wittgensteins Spielmetapher ein anderer Horizont eröffnet: das Spiel der Sprache, in dem es um etwas geht – etwa um Anerkennung. Das wäre kein Kampf, sondern ein *Agon* (als rhetorisches Modell).²⁴

Aber, wenn sich der Andere nolens volens gewaltsam wahrnehmbar macht, dann ist ein Gewaltverzicht für die vermeinten *Adressaten* alles andere als selbstverständlich.²⁵ Gesetzt es wäre der nachcartesische Grundsatz plausibel ‚Ich bin im Fernsehen, also bin ich‘, dann wäre die mediale Präsenz der selbstvergewissernde Seinsgrundsatz. Auf die Medienpräsenz als Gewißheitsgrund und Ermächtigungsform zu verzichten – etwa zugunsten Anderer – wäre in einer Mediengesellschaft Selbstmord (oder eine neue Form der *ars moriendi*?).

Offenbar ist der Einsatz beim *Innen* (der Ordnung oder des Subjekts) mit dem anspruchsvollen Regulativ der ‚Selbstzurücknahme‘ eine Überforderung – und fordert zugleich zu wenig. Denn eine stabile Ordnung wird höchst selten ihre eigene Destabilisierung etablieren, sich also nicht soweit öffnen, daß sie ernsthaft gefährdet werden könnte. Aber an eine Ordnung kann immerhin die Forderung gestellt werden, ‚Unbestimmtheiten‘ zu wahren und ‚Öffnungen‘ zu etablieren,

und Fremdvernichtung zu operieren. ‚Sich zu zeigen‘, wahrnehmbar zu machen, Gehör zu verschaffen – kann nicht auf Anerkennung hoffen, wenn sie nicht das Gehoffte selber praktiziert. Soll das Ereignis des Fremden nicht bloßes Rauschen sein oder eine erschreckende Explosion im sozialen Feld, muß es nolens volens Regeln folgen und Grenzen wahren. Sonst würde die ambivalente Differenz nur negativ besetzt und ihre produktive Ambivalenz verspielen.

²² Vgl. Ph. Stoellger, Das Spiel der Hermeneutik und der Kampf (Ingolf U. Dalferth zum 50. Geburtstag), in: Hermeneutische Blätter 1/99, 3-12.

²³ J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz/Wien 1986, 40.

²⁴ Kehrt damit die Verpflichtung auf den Logos, auf die wohlgeformte Artikulation wieder? Nicht, wenn an diesem Agon ‚multimedial‘ partizipiert wird: nicht nur mit Worten, sondern mit Zeichen verschiedener Art, nicht zuletzt mit Bildern.

²⁵ Das gilt nicht nur für Gewalt, sondern diesseits dessen für alle Kommunikationsformen, die mit Macht imprägniert (oder kontaminiert) sind.

die eine Fensterlosigkeit der Selbstbehauptung zu vermeiden helfen. Mit Blumenberg zu sagen: *Ambiguitätstoleranz* ist nicht nur eine Forderung an Agenten in einer Ordnung, sondern vor allem an die Struktur der Ordnungen, in denen wir leben.

Ambiguitätstoleranz einer Ordnung wäre schon einiges, aber doch noch prekär und ambig. Denn *zugelassene* Öffnungen *gewähren* nur, was sich der Andere herausnehmen ‚darf‘, und bleiben somit hierarchisch ihm gegenüber. Eine Öffnung der Wahrnehmung und eine Kultivierung der Dissenssensibilität können auch als ‚liberale Integration gerade des Fremden‘ erscheinen. Dieser Ambiguität – im Namen des Außerordentlichen wider Willen nur an einer Stärkung der Ordnung zu arbeiten – kann man anscheinend nicht enttrinnen.

Mit Levinas wäre allerdings ‚mehr als Selbstzurücknahme‘ zu beanspruchen: etwa eine *Passibilität* der Ordnungen, in denen wir leben.²⁶ Eine Verletzlichkeit, die verhindern könnte, in einem stahlharten Gehäuse zu enden. Aber kann man angesichts der Gefahren des Dissenses soweit gehen? Kann man beispielsweise potentielle Verfassungsfeindlichkeit zulassen, statt sie auszuschließen? Klar ist, daß die Ausschließung nichts daran ändert, daß potentielle ‚Feinde‘ sich Gehör verschaffen. Klar ist auch, daß nur auf Ausschließung zu setzen, kontraproduktiv ist (den gefährlichen Anderen provoziert und die eigene Ordnung eng werden läßt). Wenn man auf die gefährliche Seite des Dissenses alternativlos mit Schließung reagieren würde (wie die USA), würde man damit ‚seinen Gegnern immer ähnlicher‘.

Die Dialektik von Gewalt und Wahrnehmung scheint Liebsch bereits wahrgenommen und verarbeitet zu haben, wenn er auf der ‚Nicht-Indifferenz‘ der Wahrnehmung insistiert: Wahrnehmung wie der Anspruch auf Wahrnehmbarkeit sollen offenbar gegeneinander *nicht-rücksichtslos* sein. Es bedarf also zur Grundierung einer Dissenskultur einer Kultivierung der Wahrnehmung – und der entsprechenden Medientechniken, die weit von solch einer Selbstzurücknahme und Dissenssensibilität entfernt zu sein scheinen (oder ist hier der Perspektivenpluralismus ein Antidot?).

Einerseits ist die Visibilisierung so zu gebrauchen, daß die, die ihrer nicht mächtig sind, mit ihrer Hilfe wahrnehmbar werden (Dokumentationen, Investigation, Medien als verantwortungsvolle Wahrnehmungsorgane). *Andererseits* ist mit Levinas daran zu erinnern, daß der Andere nicht präsent bzw. sichtbar sein muß, um mich ‚vor aller Wahl in die Verantwortung zu rufen‘. Die Kultur der Wahrnehmung hat als Erfahrungs- und Erwartungshorizont zwei bei Liebsch

²⁶ Vgl. Ph. Stoellger, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata, Zürich (Habil.) 2005, erscheint 2006 bei Mohr Siebeck, Tübingen.

nicht erwähnte Seitengänger: die memoria und die imaginatio. Über den Imperativ der Wahrnehmung der Anderen und die entsprechende Differenzsensibilität hinaus ist daher auf deren Appräsenz hinzuweisen: *Sei dessen eingedenk, daß mit jeder Visibilisierung Andere unsichtbar gemacht werden.* Das gilt auch für die emanzipativen Akte der Übersehenen, die sich wahrnehmbar machen – und darin (wider Willen) Andere verdrängen. Auf Wahrnehmung zu setzen, würde präsenzfixiert werden, wenn nicht die Gegenwart der Wahrnehmung gedehnt und erweitert würde durch die Erinnerung und Imagination.²⁷

VI. Hoffnung auf eine ‚andere Gerechtigkeit‘?

Ein Beleg für diese Erweiterung des Wahrnehmungsmodells ist bereits bei Liebsch selber zu finden: seine Hoffnung auf eine andere und bessere Gerechtigkeit. Tritt der Andere aus dem Schatten der herrschenden Ordnung, wirft er selber Schatten: der außerordentliche Anspruch auf Gerechtigkeit ist nicht Licht aus Licht, sondern wirft auch Schatten. Denn der Schatten der radikalen Differenz (im Gen. subi.) ist ihre Nähe zum Bösen oder zum Übel.

Liebsch antwortet auf dieses Problem nicht mit Ausschließung, sondern mit der Unmöglichkeit einer Hermeneutik der Gewalt: sie sei in ihrer *Adressierung* pervertierter Ausdruck eines Anspruchs auf Wahrnehmung. Diesem Anspruch gelte es ‚gerecht‘ zu werden (ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen). Denn in ihm erscheint das Ausgeschlossene der (ordentlichen) Gerechtigkeit: der ‚radikale Überschuß der Ungerechtigkeit‘ (mit Rancière). Den Schatten der Gerechtigkeit, also den mitlaufenden Überschuß an Ungerechtigkeit, versteht Liebsch als „Quelle der Inspiration für eine bessere oder andere Gerechtigkeit und Gleichheit“ (38). Und das könne „nur auf der Basis eines lebendigen Sinns für eben die Ungerechtigkeit geschehen, welche der existierenden Gerechtigkeit selber innewohnt“ (38f). Nur, wie verhält sich diese ‚real-existierende‘ Gerechtigkeit zu der Erfahrung der Unmöglichkeit von Gerechtigkeit? Muß Liebsch zur Therapeutik unterstellen, was er zuvor diagnostisch und paradoxal mit Derrida negiert hatte?

Soweit zu sehen, hält er sich hier diskret zurück mit der näheren Ausführung seiner tragenden Hoffnung. Mit Rückgriff auf Lyotard wäre zu erwarten, es ginge darum, neue Regeln zu suchen – was nicht weniger hieße, als eine neue Ord-

²⁷ Perspektiventheoretisch formuliert: Lyotard kennt keine Perspektiventübernahme, daher auch keine -simulation des abwesenden Anderen. Wie aber soll man dann die Appräsentierten wahrnehmen (das hieße imaginieren)? Vgl. Ph. Stoellger, *Imagination Ltd., Considerations on the Quest for Limits of Imagination*, *Ars Disputandi* 2, 2002, *ESPR Proceedings*, Cambridge/UK, 2002, 87-113 (<http://www.arsdisputandi.org>).

nung zu (er)finden. Die Alternative wäre, alte Regeln so zu variieren, daß sie den Ausgeschlossenen ‚gerecht zu werden‘ vermögen.

Beide Möglichkeiten wären jedenfalls selbst zu verantwortende Antworten auf die Appräsenzen einer Ordnung, um den ihr begegnenden außerordentlichen Ansprüchen nicht nur mit Verrechtlichung (d. h. eskalierender Bestimmtheitssteigerung) zu begegnen, sondern *innen* Unbestimmtheiten zu *lassen* oder zu *setzen*, damit das Außen nicht nur draußen bleibt oder ausgeschlossen wird. So zu antworten eröffnet Einfallstore für die unerhörten Ansprüche und ist riskant, wenn nicht gefährlich. Aber es ermöglichte einer solchen offenen Ordnung, die fremden Ansprüche wahrzunehmen (nicht nur auszuschließen) und auf sie zu antworten.

Mit dieser *besseren Gerechtigkeit* und der Hoffnung auf eine bessere Ordnung bleibt man allerdings in der Ambiguität jeder Ordnung verfangen: wenn sie sich dem Anderen öffnet – sich darin selbst gefährdet –, kann sie ‚in aller Offenheit‘ auch vereinnahmend bis zur vermeintlichen Einvernehmlichkeit werden. Aber das wäre das geringere Übel (der kürzere Schatten) als die Schärfung der Ausschließung.

Ist das Liebschs ‚Lösung‘, vorsichtiger gesagt seine hoffnungsvolle Erwartung? Dann wäre sie jedenfalls wieder teleologisch. Wenn dem so wäre, würde hier die Dominanz der Ordnung (und der entsprechenden Phänomenologie) wiederkehren. Darauf könnte eine theologische Antwort lauten: Das Andere des Rechts zeigt sich an dessen Grenze, schon im Gnadenrecht. Dann aber erhebt sich die Frage, ob es ‚nur‘ um eine ‚andere, bessere Gerechtigkeit‘ gehen kann – oder um das ‚Andere der Gerechtigkeit‘? Das wäre mehr als eine *bessere* Ordnung, es wäre eine andere.²⁸

²⁸ Nur würde auch die vor der Aufgabe stehen, an der alten Ordnung zu arbeiten. Das jedenfalls ergibt sich aus der protestantischen Dialektik von Gesetz und Evangelium.