

Unversöhnte Anerkennung und die Politik der Toleranzkonflikte

Wenn wir Toleranz als eine soziale Praxis betrachten, d. h. als etwas, das geübt und ausgeübt werden muss, dann ist es hilfreich, zunächst zwischen einer horizontalen und einer vertikalen Toleranzpraxis zu unterscheiden. Die horizontale Perspektive betrifft die Toleranz, die einzelne Anderen erweisen, die vertikale jene, die eine zentrale Autorität gegenüber Untertanen, Bürgern oder Mitgliedern an den Tag legt. Im ersten Fall tolerieren wir einander, im zweiten toleriert die Autorität etwas (z. B. ein bestimmtes Verhalten). Das Verhältnis zwischen beiden Dimensionen ist begründungstheoretisch verwickelt und historisch komplex. Der Zusammenhang zwischen Toleranz und Anerkennung, um den es im Folgenden gehen soll, betrifft im Sinne dieser Unterscheidung die horizontale Toleranz und zwar insbesondere zwischen kulturellen Gruppen und politischen Kollektiven.

Von Anerkennung ist seit zwei Jahrzehnten allerorten so häufig die Rede, dass eine Verständigung über den Begriff Not tut. Wer und was alles anerkannt werden soll und zu welchen pädagogischen, politischen, ökonomischen und sonstigen Zwecken die Anerkennung von Werten, Besonderheiten, Leistungen und Identitäten gefordert wird, ist kaum noch zu übersehen. Jenseits der Frage, ob das

Anerkennungs-Vokabular immer das passende ist oder ob es sich hierbei nicht auch um eine diskursive Mode handelt, die mit der nächsten Herbst-Kollektion wieder vom Tisch ist, leidet darunter die Präzision des Begriffs, d. h. dessen, was man mit „Anerkennung“ begreifen können soll. Philosophen ärgern sich über solche Zustände und empfinden dieses Ärgernis als Arbeitsauftrag.

Diesem Auftrag kann ich hier nicht erschöpfend nachkommen, auch wenn ich zur Klärung beizu-

Thomas Bedorf, 1969 in Köln, Prof. Dr. phil., Studium der Philosophie, Geschichte, Romanistik und Politikwissenschaft in Münster, Paris und Bochum. 1999 Fellow an der State University of New York in Stony Brook. 2002 Promotion, 2008 Habilitation. 2009/10 Gastprofessuren in Neapel und Wien, Professor für Praktische Philosophie an der Fernuniversität in Hagen. Vize-Präsident der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Neuere Veröffentlichungen: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2010; *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld 2011; (hrsg. m. K. Röttgers) *Die Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt 2009; (hrsg. m. K. Röttgers) *Das Politische und die Politik*, Berlin 2010; (hrsg. m. E. Alloa, Chr. Grüny, T. Klass) *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012.

tragen versuchen will. Dazu werde ich zu Beginn kurz den Stand des Toleranzbegriffs zusammenfassen, anschließend den gängigen Anerkennungs-begriff in Zweifel ziehen, um schließlich mit den daraus zu ziehenden Schlüssen wieder auf einen politischen Toleranzbegriff zurückzukommen. Ich hoffe, damit zeigen zu können, dass zwar Toleranz und Anerkennung zusammengehören, wir aber die Hoffnung, Toleranz sei ein flächendeckendes Mittel zur Zivilisierung von Konflikten, aufgeben müssen. Vielmehr wird sich zeigen, dass insoweit Anerkennungsbeziehungen stets selektiv, d. h. ausschließend sind, eine soziale Praxis sich ebenfalls nur von kontingenten Identitätspositionen aus als tolerant erweisen kann.

⇒ 1 Toleranzbegründung und Anerkennung

In der umfassenden historisch-systematischen Rekonstruktion des Begriffs der Toleranz, die er in seiner großen, verdienstvollen Studie vornimmt, nennt Rainer Forst sechs Momente, die für eine Begriffsbestimmung von Toleranz expliziert werden müssen (Forst 2003). Für unseren Zusammenhang greife ich daraus drei wichtige Momente heraus, die zu dessen Kern führen: Die Ablehnungs-Komponente, die Akzeptanz-Komponente und die Zurückweisungs-Komponente.

Die Ablehnungs-Komponente besagt erstens, dass nur toleriert werden kann, was man ablehnt. Überzeugungen, die wir schätzen oder gar teilen, brauchen wir nicht zu tolerieren.

Die Akzeptanz-Komponente bedeutet zweitens, dass die abgelehnte Überzeugung oder Praktik mit der unsrigen aber doch so weit verwandt oder zumindest kompatibel sein muss, dass wir Gründe finden, sie nicht vollständig abzulehnen, sondern einzusehen, dass auch etwas für sie spricht. Im Abwägen der ersteren Gründe wider und der letzteren Gründe für die andere Überzeugung besteht die praktische Reflexion, der sich die Tolerierenden unterziehen müssen.

Schließlich ist mit der Zurückweisungs-Komponente drittens darauf verwiesen, dass es Grenzen der Toleranz gibt. Toleranz, die keine Grenzen kennt, ist keine. Wer toleriert, tut dies aufgrund von gemeinsam geteilten (Teil-)Überzeugungen. Wo diese nicht mehr geteilt werden, ist auch keine Toleranz möglich. Sie darf zugleich dann auch nicht mehr möglich sein, weil der Begriff andernfalls dadurch seine Kontur verlöre, dass er ins Uferlose ausgeweitet wird (letztlich bis zur Beliebigkeit, die die Gleichgültigkeit von der Toleranz unterscheidet). Toleranz muss demnach stets vom Nicht-Tolerier-

baren begrenzt sein. Und man muss die Gründe angeben können, die diese Grenze ziehen.

Aus diesem begrifflichen Vorverständnis resultiert nun die Aufgabe, Sorten von Gründen zu unterscheiden. Was die Tolerierenden akzeptieren können (am Verhalten und an den Überzeugungen der Anderen), muss anders begründet werden als das, was ihnen als Untolerierbares gilt. Die erste Sorte von Gründen muss Argumente versammeln, die die Tolerierten und die Tolerierenden bei allen grundsätzlichen Unterschieden teilen können. Die Ebene der Zurückweisung dessen, was nicht (mehr) tolerierbar ist, und die sich mit der Parole „Keine Toleranz der Intoleranz!“ illustrieren lässt, hingegen scheint letztlich nicht mehr auf einem gemeinsamen Boden begründbar, sondern eine Frage der Macht zu sein. Die Grenze der Toleranz scheint willkürlich, d. h. ohne rechtfertigende Gründe, gezogen zu werden, und damit einer moralischen Reflexion unzugänglich zu werden. Rainer Forst nennt diese Gefahr, dass die Toleranz selbst intolerant wird, das „Paradox der Grenzziehung“ (Forst 2003, 39).

Sucht man nach solchen höherstufigen Gründen zur Rechtfertigung der Unterscheidung zwischen Tolerierbarem und Intolerablem, so scheiden Konzeptionen aus, die die Überzeugungen und/oder Praktiken anderer aus pragmatischen oder instrumentellen Gründen bloß „dulden“. Will man Toleranz tatsächlich als einen sozialetischen Begriff stark machen und nicht Gefahr laufen, die Grenzen dessen, was geduldet wird, bei verändertem Kalkül des eigenen Nutzens zu widerrufen, so wird man auf eine normative Bindung zurückgreifen müssen, die unseren sozialen Beziehung zugrunde liegt. Das läuft auf die These hinaus, dass wir deswegen tolerieren können, was Andere tun und (öffentlich) behaupten, weil wir sie als Andere „anerkennen“ (Forst 2003, 42). Die Anerkennung des Anderen liegt somit der Toleranz seiner Handlungen und Überzeugungen zugrunde. Wir mögen zwar unterschiedlicher Auffassung darüber sein, was ein gutes Leben ausmacht, was die wichtigsten Werte und Leistungen individueller Lebensführung sind oder welche Bedeutung die praktische Kultur des Alltags und die ihr innewohnenden Überzeugungen für den sozialen Zusammenhang der Individuen haben kann und soll. Aber diese Differenzen zwischen uns und den Anderen werden nie so tiefgreifend sein, dass unsere Anerkennung der Anderen als Andere Schaden nimmt.

Mit dieser Unterscheidung haben wir nun erste Hinweise erhalten, wie eine Suche nach Begründungen für den Begriff der Toleranz aussehen müsste. Wir hätten so eine Unterscheidung gewonnen einerseits zwischen Gründen, die für die Ablehnung der Überzeugungen Ande-

rer sprechen und andererseits jenen Gründen, welche für die Akzeptanz Anderer (ausgenommen ihrer Überzeugungen) sprechen. Trifft man auf Haltungen, die die Anerkennung des Anderen nicht wiederum „anerkennen“ würden, wären dies Kandidaten für eine Haltung, die wir nicht tolerieren können.

So weit, so gut. Allerdings ist bislang noch weitgehend unklar geblieben, was denn „Anerkennung“ überhaupt heißen soll, die hier den Grund der Toleranz soll abgeben können. Ohne dass ich hier auf die Bandbreite der unterschiedlichen Theorien der Anerkennung eingehen will, lässt sich als minimale Bestimmung festhalten, dass als Grundlage stets eine reziproke Wertschätzung der anderen Person oder Gruppe in dem, was sie „ist“, d. h. ihrer persönlichen oder kulturellen Identität, gilt. Aus Gründen, denen ich hier nicht nachgehen kann, teile ich diese Auffassung davon, was Anerkennung ist und was sie leisten kann, nicht. Meiner Ansicht nach lässt sich zeigen, dass es eine solche versöhnte Form reziproker Anerkennungsbeziehungen nicht geben kann (Bedorf 2010, Kap. 1). Ich werde daher meine abweichende Auffassung in aller Kürze skizzieren und mich dabei auf die Anerkennung zwischen politischen oder kulturellen Kollektiven beschränken.

⇒ 2 Unversöhnte Anerkennung im Modus des Verkennens

Der Vorschlag, reziproke Anerkennungsverhältnisse als „verkennende Anerkennung“ zu begreifen, geht – schlagwortartig gesagt – davon aus, dass Anerkennung eine notwendige Konstitutionsform des Sozialen ist, aber dass sie ebenso notwendig stets misslingt. Notwendig, aber unmöglich, so lautet in Kurzform der zugrundeliegende Gedanke. Dem Erklärungsbedarf dieses Vorschlags komme ich mit der Erläuterung von vier Thesen nach (eine ausführlichere Begründung findet sich in Bedorf 2010, Kap. 2).

1. Die Anerkennungsbeziehung ist eine dreistellige Relation. — Es ist unzutreffend, dass Anerkennung als wechselseitige Bestätigung eine zweistellige Relation ist. Vielmehr erkennt x y als z an. Das heißt, dass derjenige oder diejenige, die die Anerkennung gibt, jemanden als jemand bestimmten identifiziert. So lässt sich zwischen demjenigen, der oder die anerkannt wird und dem, als was er oder sie anerkannt wird, unterscheiden. Das schließt ein, dass man selbst in der Anerkennungsbeziehung niemals ganz derjenige oder diejenige ist, der oder die man zu sein beansprucht. Oder anders gesagt, die Identität, die ich im Kampf um Anerkennung anvisiere, ist nicht der Garant für die vollständige Erfüllung meiner Autonomie. Die Fremdbestim-

mung („normalisierende Anerkennung“) wohnt der Bestätigung durch Anerkennungsprozesse inne und ist auch nicht aus ihr herauszurechnen. Der Theorie der subjektivierenden Anerkennung, wie sie bei Judith Butler angelegt ist, ist darin Recht zu geben, dass jede Ermächtigung des Subjekts zugleich mit einer Einschränkung seiner Potentiale verbunden ist, denn anders als es die intersubjektivistische Theorie der Anerkennung von Axel Honneth behauptet, werde ich nicht als ich selbst, sondern eben als z (d. h. im Horizont eines Anerkennungsmediums) affirmiert.

2. Die anerkannte Identität besteht in einer Differenz, die nicht zu schließen ist. — Diese zweite These folgt unmittelbar aus der ersten. In den Auseinandersetzungen darum, was am Subjekt bzw. an einem Kollektiv als achtenswert, förderungswürdig oder sonst wie wertvoll zu bewerten ist, ist Identität gewissermaßen der Begriff für die Summe all dieser Aspekte. Der Theoretiker eines dritten Typs, der interkulturellen Anerkennung, Charles Taylor, plädiert dafür, in der Begegnung zwischen (Teil-)Kulturen deren Integrität authentisch zu bewahren. Diese Auffassung mündet aber in ein Dilemma, denn entweder führt dies zu einer Abschottung der jeweiligen kulturellen Identität, die so zu einer leblosen Statik wird (und damit Exklusionen aller erzeugt, die die essentiellen Kriterien nicht erfüllen), oder zu einer Auflösung des identitären Kerns, da ja (aufgrund der Prämisse der Anerkennungswürdigkeit prinzipiell aller Kulturen) den Identitäten Anderer offen entgegen getreten werden soll. Wenn man also überhaupt noch von Identität sprechen will, so nur im Sinne ihrer „Inkohärenz“ (Butler 2001, 140). Das heißt nun nicht, dass Identität gar nicht mehr vorkäme oder man die Identitätspolitik ganz beiseite schieben könnte. Man muss nur darauf verzichten, die Identität als Resultat zu hypostasieren. Besser wäre es, mit Jean-Luc Nancy davon zu sprechen, dass wir stets identifizieren müssen, eine geschlossene Identität aber nie akzeptieren sollten (2004, 106). Parallel zu dieser Vorsicht würde ich auch vorschlagen, verbal vom „Anerkennen“ zu sprechen und den Terminus der „Anerkennung“ für die Stillstellung dieses unabschließbaren Prozesses zu reservieren.

3. Das Geben und Nehmen der Anerkennung ist ein riskantes agonales Spiel. — Zuletzt habe ich die Inkohärenz jeder Identität betont. Sieht man genauer auf den Prozess des Anerkennens wird klar, dass sich die soeben hervorgehobene Inkohärenz jeder Identität initial einer riskanten Gabe verdankt. Wollen wir die Genese der Anerkennung verstehen, ist es hilfreich, sie mit den Mitteln der Theorie der Gabe zu beleuchten (Hénaff 2009, 2014). Denn in der Begegnung mit dem Anderen (sei sie intersubjektiv oder interkulturell) steht nicht nur

die Bestätigung der Identität des Anderen auf dem Spiel, sondern auch die meine. Das Auftreten des Anderen nötigt mich zu einem ersten Zug im Spiel des Anerkennens, indem ich eine Geste, ein Wort, eine Handlung vollziehe, die eine bestimmte Identität des Anderen unterstellt. Der Andere wird angesprochen, als ob er „einer von uns“ sei. Das Subjekt wendet sich an den Anderen, indem es ihn als vernünftiges Wesen, als einen, der meine Werte teilt, als einen höflichen Mitbürger oder als einen aufgeklärten Egalitaristen anspricht. Indem es ihn auf die Weise anspricht, wird der Andere von seinem Anderssein auf ein So-Sein reduziert. Hier wird nun die Als-Struktur des Anerkennens produktiv. Denn diese Ansprache enthält eine Wette, deren Einlösung nicht garantiert ist, weil man durch die Gabe der Geste der Anerkennung zugleich sich selbst gibt. Man setzt sich aus und macht sich verwundbar. Ein soziales Band wird aus dieser initialen Geste nur dann geknüpft, wenn die Antwort entsprechend ausfällt, was keineswegs sicher ist. Denn der Andere kann sich (den oben genannten Beispielen entsprechend) ebenso als Tier, als Rassist, als Rüpel oder als Sozialdarwinist entpuppen, so dass die initiale Geste fehlgeht und das Band zerschnitten wird, bevor es geknüpft ist. In dieser doppelten Kontingenz, wie man es mit Luhmann nennen könnte, steckt also ein Risiko, das auf der anderen Seite nicht geringer ist, da der Andere sich zugleich zu einer Antwort herausgefordert fühlt. Es entsteht so eine Verpflichtung zu geben und ebenso eine zu erwidern. Aus dieser Verpflichtung, die noch ohne Normen auskommt, sondern erst die Voraussetzung für die Entstehung sozial verankerter Normativität ist, entsteht das Band der Anerkennung. Sie besteht im agonalen Spiel, das im Wie des Antwortens zugleich das Wer des Anderen setzt. Erkennen des Anderen und Anerkennen gehen Hand in Hand.

4. Identitäten sind kontingent, widerstreitend, politisierbar. — Bislang habe ich vor allem die Prozessualität des Anerkennens betont und die Inkohärenz aller Identitäten hervorgehoben. Allerdings ist es nicht so – falls das als theoretische Beschreibung richtig sein sollte –, dass damit alles gesagt wäre. Im Gegenteil begegnen wir aller Orten einem Beharren auf einer gewussten und eindeutigen Identität: Sei es in der immer mal wieder aufflammenden Diskussion um die „deutsche Leitkultur“, sei es in der vor allem im angelsächsischen Raum verbreiteten *identity politics* kultureller, ethnischer und sexueller Minderheiten oder sei es in den Identitätskämpfen zwischen Israel und Palästina, im Nahen Osten, der Ukraine oder anderswo. Es gibt also sehr wohl Identitäten, die sich behaupten wollen, auch wenn wir das als pathologisch ansehen möchten. Aus den bisher vorgestellten Thesen ergibt

sich zunächst, dass jede Identität kontingent ist, d. h. dass sie auch einen anderen Inhalt und Umfang haben könnte. Zwar kann man eine Geschichte erzählen, warum dies oder jenes als deutsch, als black oder als serbisch gelten soll, doch steht etwas anderes als Geschichte zur Legitimierung nicht zur Verfügung. Da aber jede Geschichte auch anders hätte verlaufen können oder zumindest anders hätte erzählt werden können, lassen sich daraus keine substantiellen Rückschlüsse auf die Eigenschaften des durch diese Geschichte zu legitimierenden Kollektivs ziehen. Noch die vielberufene „christlich-jüdische Tradition Europas“ ist eine spätgeborene Konstruktion. Es folgt aus dem Gesagten zudem, dass Identitäten – da es ihrer mehrere gibt und das auch noch ohne hinreichende Begründung – sich stets widerstreiten. Damit ist nicht gemeint, dass die identitären Ansprüche kultureller Kollektive auf die Selbstbilder Anderer übergreifen, also etwa – wie es des Öfteren in der feministischen Theorie diskutiert wurde –, dass die Identität „der Frauen“ als von der Herrschaft des Patriarchats befreit in Konflikt mit den antikolonialen Kämpfen der Frauen in den abhängigen Ländern gerät. Dass Anerkennungskämpfe Widerstreite erzeugen, bedeutet vor allem, dass es sich nicht um Anerkennungskonflikte handelt, die im Blick auf ein normatives telos oder im Zuge einer „Horizontverschmelzung“ (Taylor 2009, 54) lösbar sind. Schließlich sind die inkohärenten Identitäten politisierbar. So wie der Prozess des Anerkennens im Resultat einer Anerkennung stillgestellt wird, so wird das stete, riskante Identifizieren durch die Positionierung einer fixierten Identität abgebrochen. Politisiert kann man solche Identitäten nennen, weil sich Gruppen im Wissen um die Kontingenz ihrer Kultur, ihrer Ethnie, ihrer Nation oder ihrer subkulturellen Lebensform so verhalten können, als ob sie eine Identität hätten. Die Gruppe kann diese fingierte Identität als strategische Ressource im Kampf um Rechte, öffentliche Sichtbarkeit und Stärkung der eigenen Selbstverwirklichungsziele nutzen. Die „Praktik des Als-ob“ (Rancière 2002, 101) inszeniert Identitäten zur Verfolgung strategischer Ziele im Wissen, dass sich das Identisch-sein (mit sich selbst oder dem Kollektiv) nie wird herstellen lassen.

⇒ 3 Kontingente Formen politischer Identitäten

Alle Varianten der Unterscheidung zwischen dem Politischen und der Politik, die gegenwärtig diskutiert werden, betonen, dass das Politische, gleichgültig, ob es als Raum, Ereignis oder leerer Ort konzipiert wird, wesentlich Kontingenz ist (Bedorf 2010a). Das Politische hat weder einen Ursprung (archê), noch einen Boden, auf

dem eine unbezweifelbare Begründung aufsetzen könnte (Bedorf 2007). Die Kontingenz entspannt sich in zwei Zeitdimensionen politischen Handelns, die je nach Ausrichtung der Theorie unterschiedlich stark akzentuiert werden. In der rückwärtigen Perspektive wird Wert darauf gelegt, dass das Politische nicht Bestandteil eines Geschichtsnarrativs ist, d. h. sich der Sinnordnung einer historischen Kontinuität entzieht. Alain Badiou, der die Differenz zwischen Politischem und Politik als eine zwischen Politik und Staat bezeichnet, hat dies damit ausgedrückt, dass das Politische sich nur als singuläre Diskontinuität ereignen kann (Badiou 2003, 111). Aus Ereignissen des Politischen lässt sich keine Geschichtserzählung stricken, weil sie im Gegenteil als Unterbrechung solcher Kontinuitäts- und Kohärenzfiktionen wirken. Das Politische ist „die Präskription einer Möglichkeit, die mit dem, was ist, bricht.“ (Badiou 2003, 39) In der entgegengesetzten temporalen Dimension bleibt das Politische aber mit einem ungewissen Erfüllungshorizont verbunden. Wo es sich ereignet bzw. wo sich der politische Raum als Verwirklichungsbedingung der Pluralität eröffnet, enthält dieses Ereignis bzw. dieser Raum nicht selbst schon jene Kriterien, welche die Ergebnisse des politischen Handelns voraussagen oder bewerten lassen oder auch nur seine Wirksamkeit sichern. Das Politische ist eine Möglichkeit, die weder archê noch telos hat, während die Politik sich als die Wirklichkeit einer konkreten Ordnung mit ihren normativen und systemischen Anforderungen darstellt.

Vorläufig ließe sich resümieren, dass das Politische das Ereignis kollektiver Sinnstiftung ist, während die Politik eine (bürokratische, inszenierende oder serviceorientierte) Verwirklichung, Stabilisierung und Fortschreibung von institutionalisiertem Sinn darstellt. Das Politische hat den Charakter einer Erfindung. Es tritt daher selten auf, und wenn, dann als Bruch mit geläufigen Zuschnitten und Konfliktlinien. Die Politik hingegen bewahrt die Kontinuität und arbeitet kleinschrittig im Rahmen bereits vorgegebener Ordnungen.

Was das bedeutet, lässt sich anhand der Parole angelsächsischer Aktivist:innen der queer-Community verdeutlichen: „we’re queer, we’re here, so get fuckin’ used to it“. Diese Parole – so könnte sie zunächst gedeutet werden – vollzieht eine Setzung durch Selbstbezeichnung und erwartet Toleranz. „Queer“ wird als das behauptet, was das Sprechende „wir“ ist. Alle Differenzen, die zwischen den politischen Motivationen, Zielen und Interessen derjenigen herrschen mögen, die sich hinter dieser Parole versammeln, verschwinden und schließen sie aufgrund einer Gemeinsamkeit zusammen. Sich als „queer“ zu verstehen und dies der Mehrheitsgesellschaft zu verstehen zu geben,

bedeutet eine Entdifferenzierung zwischen den einzelnen Teilen der Bewegung einer in sich differenzierten sexuellen Minderheit, die sich aus verschiedenen Antrieben, Interessen und Identitätsvorstellungen speist. Es wird damit eine Einigkeit fingiert, die nicht eine wirkliche Einigkeit in der Sache sein muss, sich jedoch durch diese Fiktion eine politische Machtbasis und damit Handlungsfähigkeit verschafft, über die die einzelnen Komponenten der Bewegung isoliert nicht verfügen können. Dies kann man mit Alain Badiou eine Subjektivierung nennen, die ein politisches Subjekt entstehen lässt, das nicht vorweg schon versteckt, in Teilen oder unterdrückt vorhanden wäre. Aus der Verbindung zwischen einem Ereignis und einer Treueprozedur, so Badiou, resultiert ein Subjekt, wobei unter Ereignis im oben erläuterten Sinne des Politischen ein Bruch mit einer bestehenden Ordnung und unter Treue die dauerhafte Abhängigkeit der Handlungen in und Perspektivierung der Welt von diesem Ereignis her verstanden wird (Badiou 2005, 263; 2010, 86). So macht Badiou etwa an der Theologie des Paulus deutlich, wie der Bezug auf das Auferstehungsereignis Jesu die Universalität des Christentums begründet (Badiou 2009; dazu Ensslin 2010).

Zurückgeblendet auf die zeitgenössische Parole des *queer*, wird durch diesen Begriff der Subjektivierung durch politisch treuen Bezug auf ein Stiftungsereignis deutlich, dass damit die komplexe kulturelle Lage im Kampf um Rechte und öffentliche Sichtbarkeit auf eine Alternative zugespitzt und die heterogene Bewegung durch diese Setzung homogenisiert wird. Dass es sich dabei nicht um eine Vereinheitlichung bereits vorhandener Teilgruppen handelt, sondern um die Stiftung eines kontextuellen Subjekts, und sich die Parole somit als ein politischer Ruf nach Anerkennung verstehen lässt, wird deutlich, wenn man die mit dem Sprechakt verbundenen Implikationen in Betracht zieht.

Denn er dient nicht nur der Komplexitätsreduktion der politischen Lage und der Kohärenzverstärkung der politischen Bewegung, sondern auch dazu, eine diesem Ruf entsprechende politische Antwort einzufordern. Aber sie funktioniert anders denn als eine Toleranzerwartung auf dem Boden einer symmetrischen Anerkennung. Sie ist vielmehr als eine riskante agonale symbolische Geste zu verstehen, welche die Mehrheitsgesellschaft zur Erfindung einer Antwort herausfordert, die nicht bereits in den üblichen politischen Parametern bereitsteht. Denn was der Adressat tolerieren („get used to“) soll, kann nicht mit der Adressierung der Parole bereits festliegen. Die Parole ist eine Parole, und keine einfache Feststellung, weil sie einen Adressaten hat, von dem die Anerkennung als „queer“ verlangt wird. Ob dieser

Adressat die Anerkennung in der gewünschten Weise erwidern wird, steht im Moment, in dem der Ruf adressiert wird, ebenso in Frage wie das, was qua Adressierung überhaupt gewünscht wird.

Erst wenn ihr euch daran gewöhnt, daß wir hier sind und daß wir sind, was wir sind, erst wenn ihr uns dadurch anerkennt, uns, die ihr gar nicht anzuerkennen braucht, da wir schon hier sind, in eurer Mitte, werden wir sagen können, daß wir hier sind und daß wir sind, was wir sind, daß wir einen Namen und eine Stimme haben. Die Forderung nach Anerkennung ist eine Forderung nach Bestätigung und Stiftung, die Parole verklammert und trennt Behauptung und Forderung durch den blinden Fleck eines paradoxen so. (Düttmann 1997, 110-111). Ob die Antwort ihrerseits sich politischer, kultureller oder rechtlicher Mittel bedient, kann der einseitig adressierende Ruf nicht vorwegnehmen, auch wenn er mit (ihrerseits diffusen und inkohärenten) politischen Hoffnungen verbunden ist (Düttmann 1997, 108-109).

Überall dort, wo in solchen Toleranzpolitiken neue politische Subjekte erfunden und neu formiert werden, ohne dass sie sich auf bereits eingespielte Anerkennungsmuster verlassen können, findet Politisches statt. Es erprobt als Praktik des Als-ob die Grenzen der Politik. Das Sich-ereignen des Politischen ist jedoch kein Selbstzweck, sondern fungiert als Wirkung auf die Politik, die so nicht nur „bloße“ Politik ist, sondern das notwendige Artikulationsfeld des Politischen. Um einen Satz Kants abzuwandeln, könnte man formulieren: Politisches ohne Politik ist leer, weil es reines Ereignis ohne Bedeutung wäre, Politik ohne Politisches ist blind, weil sie sich in ihrer prozeduralen Selbstermächtigung totläuft. Das Politische wird zur Politik, oder ist vielfach Politik, weil die Identitäten nicht ständig umstritten sind, sondern vielfach feststehen und ihren Handlungsspielraum in festgeschriebenen Rahmen, fungierenden Normenordnungen und laufenden Prozessen erlassen. Das Politische kann hingegen diese Ordnungen immer wieder durchbrechen und die Politik der etablierten Anerkennungsordnungen in Bewegung bringen.

⇒ 4 Toleranzkonflikte

Lässt sich die queere Parole als eine Toleranzforderung verstehen, wie ich es nahegelegt habe? Und wenn ja: in welchem Sinne? Die Praktik des Als-ob, die ich oben als charakteristisch für eine Politik

gekennzeichnet habe, die sich auf dem Boden unversöhnter Anerkennung entfaltet, ist toleranztheoretisch partikular. Das klingt sehr gestelzt, heißt aber schlicht Folgendes: Was jeweils toleriert wird und in den Rahmen der Überzeugungen der Tolerierenden bündig einzupassen ist, ist von Gruppe zu Gruppe unterschiedlich. Eine Gruppe, die sich hinter der queer-Parole versammelt, kann die denkbare Auffassung der Mehrheitsgesellschaft, es handele sich dabei nur um eine Handvoll sexuell kreativer Devianzen, weder akzeptieren noch tolerieren, weil sie deren Selbstverständnis untergräbt. Umgekehrt kann die heterosexuelle Mehrheitsgesellschaft sich nicht ohne Weiteres affirmativ zur queeren „Identität“ verhalten, weil diese Vielfalt ihren eigenen normativen Dualismus qua Pluralisierung unterläuft. – Diese wechselseitige notwendige Verkennung ließe sich ebenso an weiteren Fällen kultureller oder politischer Konflikte zeigen, die sich als Identitätskonflikte beschreiben lassen und in denen die Autoren und Adressaten politischer Forderungen diese zumindest strategisch mit Identitäten verknüpfen: also Konflikte um politische, kulturelle und soziale Anerkennung, in die kulturelle, religiöse oder sexuelle Minderheiten verwickelt sind.

Wohlgemerkt, ich behandle in all diesen Beispielfällen die Toleranz als einen politischen (im Gegensatz zu einem moralischen) Begriff. Ich unterstelle dabei, dass die politischen Kollektive jeweils eine subjektivierende Einheit bilden (die faktisch nicht kohärent ist). Unter der Bedingung, dass man Anerkennung – wie ich behauptet habe – als eine dreistellige Relation unvermeidlicher Verkennung beschreiben muss, stellen sich Ansprüche auf Identitäten dann als „Widerstreite“ dar. Als Widerstreite wiederum will ich mit Jean-Francois Lyotard solche Streitfälle bezeichnen, bei denen es unmöglich ist, sie mit Rekurs auf eine übergeordnete Regel zu lösen, die beiden Parteien gemeinsam ist (Lyotard 1989).

Für Toleranzkonflikte bedeutet dies folgendes: Sofern in politischen Toleranzkonflikten tatsächlich oder vermeintlich kulturelle oder politische kollektive Identitäten auf dem Spiel stehen, kann es keine übergeordnete Gemeinsamkeit geben, aufgrund derer eine wechselseitige Toleranz begründbar wäre und die beispielsweise in reziproker Anerkennung wurzeln. Die Toleranz kann nur soweit reichen, wie es die Grenzen der eigenen strategischen Identität erlauben. Das ist deswegen so, weil andernfalls die Kontingenz der eigenen (ja fiktiven und zu politischen Zwecken strategisch eingesetzten) Identität allzu schnell sichtbar würde. Toleranz im politischen Sinne lässt sich daher nur als Begriff mit beschränkter Reichweite verwenden. In der politischen Arena ist es daher ebenso wichtig, sagen zu können, was toleriert

wird wie, was intolerabel ist. Dies dient nämlich nicht nur als Signal an den politischen Gegner, sondern auch als Homogenitätssicherung nach innen.

Ich habe mich bewusst darauf beschränkt, Toleranz im Blick auf das Verhältnis von kulturellen und politischen Kollektiven zu betrachten. Bereits dies ist eine Einschränkung, die heuristisch motiviert ist und sich nicht immer wird halten lassen, wenn man die innere Dynamik solcher Kollektive betrachtet. Vor allem aber blendet dies ganz aus, dass natürlich auch Mitglieder dieser Kollektive die Mitglieder anderer Kollektive individuell tolerieren können und sollten. Helmuth Plessner hat die Form des in der modernen Gesellschaft angemessenen Umgangs, die Nähe und Distanz in ein für alle lebbares Verhältnis bringt, mit dem alten Wort des „Takts“ bezeichnet (Plessner 1924, 107-112). Der bürgerliche Takt wäre die intersubjektive Ergänzung zur politischen Toleranz, die ich hier nur in Umrissen habe andeuten können. Über den Takt nachzudenken, wäre nicht weniger dringlich, doch diese Überlegungen verließen das Feld der politischen Theorie.

⇒ Literaturverzeichnis

Badiou, Alain (2003): Über Metapolitik, übers. v. Heinz Jatho, Zürich, Berlin: diaphanes.

Badiou, Alain (2005): Das Sein und das Ereignis, übers. v. Gernot Kamecke, Berlin: diaphanes.

Badiou, Alain (2005): Zweites Manifest für die Philosophie, übers. v. Thomas Wäckerle, Wien: Turia + Kant.

Badiou, Alain (2009): Paulus. Die Begründung des Universalismus, übers. v. Heinz Jatho, Berlin: diaphanes.

Bedorf, Thomas (2007): „Bodenlos. Der Kampf um den Sinn im Politischen“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 55, 689-715.

Bedorf, Thomas (2010): Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlin: Suhrkamp.

Bedorf, Thomas (2010a): „Das Politische und die Politik – Konturen einer Differenz“, in: ders./Röttgers, Kurt (Hg.), Das Politische und die Politik, Berlin: Suhrkamp, 13-37.

Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, übers. v. Rainer Ansén, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Düttmann, Alexander García (1997): Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Ensslin, Felix (2010): „Messianischer Rest, Gedächtnis und Urverdrängung. Eine Untersuchung zur Rezeption des Apostels Paulus in der zeitgenössischen Philosophie“, in: Reinmuth, Eckart (Hg.): Politische Horizonte des neuen Testaments, Darmstadt: WBG, 92-118.

Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hénaff, Marcel (2009): Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hénaff, Marcel (2014): Die Gabe der Philosophen, übers. v. Eva Moldenhauer, Bielefeld: transcript.

Lyotard, Jean-François (1989): Der Widerstreit, übers. v. Joseph Vogl, 2. Aufl., München: Fink.

Nancy, Jean-Luc (2004): singular plural sein, übers. v. Nikolaus Müller-Schöll, Berlin: diaphanes.

Plessner, Helmuth (1924): Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in: ders. (2003): Macht und Menschliche Natur. Gesammelte Schriften, hrsg. v. Günter Dux u. a., Bd. V, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Zitationsvorschlag:

Thomas Bedorf (2014): Unversöhnte Anerkennung und die Politik der Toleranzkonflikte. (Ethik und Gesellschaft 1/2014: Politik der Anerkennung). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2014_Bedorf.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2014: Politik der Anerkennung

Thomas Bedorf

Unversöhnte Anerkennung und die Politik der Toleranzkonflikte

Markus Killius

Grenzen der Anerkennung. Eine Diskussion zwischen Charles Taylor und Judith Butler

Heiko Mata, Peter Sitzer

Anerkennung durch Gewalt

Christian Spieß

Anerkennungsbegriff und Inklusionsdiskurs.

Behinderung als Herausforderung für die Sozialetik

Stephan Voswinkel

Formwandel von Institutionen der Anerkennung in der Sphäre der Erwerbsarbeit

Christine Wiezorek

Bildung, Anerkennung und gesellschaftliche Integration