



Title	Wie sollen Einwände erhoben werden? Vorbemerkungen zur Theorie der Verantwortung
Author(s)	Funaba, Yasuyuki
Citation	Philosophia OSAKA. 2021, 16, p. 39–46
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/78342">https://doi.org/10.18910/78342</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

Yasuyuki FUNABA (Osaka University)

## Wie sollen Einwände erhoben werden? Vorbemerkungen zur Theorie der Verantwortung<sup>1</sup>

Wie soll geantwortet werden, wenn es in der Gesellschaft Probleme gibt? Soll moralisch geantwortet werden? Rechtlich? Oder politisch? Natürlich hat die Art und Weise, wie auf Probleme geantwortet wird, damit zu tun, wie dafür Verantwortung getragen wird. Gibt es da eine moralische, rechtliche oder politische Verantwortung? Das Thema des Kolloquiums ist zwar die Betrachtung der Verantwortung im Zeitalter der Globalisierung, es geht jedoch im Folgenden nicht um die Beantwortung dieser Frage, sondern es wird zunächst thematisiert, wie Einwände überhaupt erhoben werden können, wenn es Probleme gibt. Zweifelsohne hat die Diskussion, wie Einwände erhoben werden können, natürlich mit der Diskussion zu tun, wie auf die betreffenden Probleme geantwortet werden kann, und daher auch mit der Frage, wie dafür Verantwortung getragen wird. Hier soll es aber nicht um die Art und Weise der Antwort und der Verantwortung gehen, sondern nur darum, zu erklären, wie Einwände erhoben werden können - als Vorbemerkung zur Theorie der Verantwortung.

Dabei wird auf die Einwandsmethode hingewiesen, die Hannah Arendt entwickelt hat. Beim Vortrag zur Verleihung des Lessing-Preises scheint Arendt den Grund der sogenannten Identitätspolitik zu vertreten; es erweist sich aber aus einem Brief, dass sie tatsächlich gegen die identitätspolitische Behauptung ist. Was Arendt ausübt, das ist nichts anderes, als sich als das zu wehren, „als was man angegriffen ist.“ Diese Methode ist dem zivilen Ungehorsam ähnlich, über den Arendt positiv diskutiert. So wird er der „inneren Emigration“ und dem „Gewissen“ gegenübergestellt, die Arendt beide kritisch behandelt, und dadurch ausführlich erklärt. Sein Kernpunkt wird schließlich im Konsens und dem Recht auf Dissens gefunden. Weil eigentlich der Konsens und das Recht auf Dissens als Bedingungen der Rechtsgeltung vorausgesetzt werden, könnte hier ein Hinweis gefunden werden, wie Verantwortung getragen werden soll, indem die Art und Weise der Einwände untersucht wird.

### 1. Arendts Vortrag anlässlich des Lessing-Preises

Als was für eine Person soll auf die in der Gesellschaft bestehenden Probleme geantwortet werden? Anders gesagt: Als was für eine Person soll für die Probleme Verantwortung getragen werden? Um diese Frage zu beantworten, wird hier auf den Vortrag hingewiesen,

<sup>1</sup> Unter diesem Thema habe ich beim 14. Deutsch-japanischen Ethik-Kolloquium (am 10. 9. 2020, Webkonferenz) einen Vortrag gehalten.

den Arendt bei der Verleihung des Lessing-Preises gehalten hat. Im Jahr 1959 wurde ihr von der Stadt Hamburg der Lessing-Preis verliehen. Nach Lisa J. Disch, die als Feministin Arendt erneut gründlicher liest, bedeutet das, dass Arendt von den Deutschen als „Nachfolgerin der intellektuellen Tradition des deutschen Humanismus“<sup>2</sup> anerkannt wird, wenn ihr der nach Gotthold Ephraim Lessing benannte Preis verliehen wird, welcher als Vertreter des deutschen Humanismus gilt. Der Kritik von Disch zufolge heißt eine solche Anerkennung von Arendt nicht nur, die Zeit zu verdecken, in der „Arendt weder als Deutsche noch als Humanistin, sondern nur als Jüdin anerkannt war“, sondern auch, „die Fragestellung zu vermeiden, ob es nach den Verbrechen der Nazis immer noch eine Möglichkeit gibt“<sup>3</sup>, von Humanismus zu sprechen. In diesem Kontext betont Arendt im Vortrag ihre eigene „Zugehörigkeit zu der Gruppe der aus Deutschland in verhältnismäßig jungem Alter vertriebenen Juden“ (MfZ 29)<sup>4</sup> und spricht von der damaligen „politischen Gegenwart, die eine Zugehörigkeit diktiert hatte, in welcher gerade die Frage der personalen Identität [...] mitentschieden war“ (MfZ 29f.). Erhebt sie mit diesen Worten Anklage gegen die Verleiher des Preises in Bezug auf »Verdeckung der Zeit« und »Vermeidung der Fragestellung«, so sieht es anscheinend wie eine identitätspolitische Behauptung. Die Anklage scheint nämlich nur von jenen erhoben zu werden, die weder eine deutsche noch eine humanistische, sondern eine jüdische Identität haben, da weder Deutsche noch Humanisten, sondern nur Juden dabei die »Verdeckung der Zeit« und die »Vermeidung der Fragestellung« finden können. Nachdem Arendt *Eichmann in Jerusalem* veröffentlicht hatte -- dabei soll sie „fast alle jüdischen Freundinnen und Freunde verloren haben“<sup>5</sup> --, schrieb sie in ihrem Antwortbrief an Gershom Scholem, der Arendt kritisierte, was sie gemacht habe, sei „ein Hohn auf den Zionismus“<sup>6</sup>, wie folgt:

Judesein gehört für mich zu den unbestreitbaren Gegebenheiten meines Lebens und ich habe an solcher Faktizität niemals etwas ändern wollen. Eine solche Gesinnung grundsätzlicher Dankbarkeit für das, was ist wie es ist, gegeben und nicht gemacht, physei und nicht nomoi ist präpolitisches, [...].<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Lisa J. Disch, On Friendship in “Dark Times”, in: Bonnie Honig, (Hg.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, 1995, S. 291.

<sup>3</sup> Disch, *op. cit.*, S. 289.

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten* (= MfZ), Europäische Verlagsanstalt / Rotbuch Verlag, 1999.

<sup>5</sup> Yano Kumiko, Seijitekishikou no hajimari wo megutte, in: *Gendai Shiso*, vol. 25-8, Seidosya, 1997, S. 209.

<sup>6</sup> Hannah Arendt-Gershom Scholem, *Der Briefwechsel*, Marie Luise Knott (Hg.), Jüdischer Verlag, 2010, S. 433.

<sup>7</sup> Arendt, a. a. O., S. 439.

Ob das Attribut des Judeseins ist wie es ist, nicht gemacht, sondern gegeben, nicht nomoi, sondern physei, ist zwar eine sehr »bezweifelbare« »Gegebenheit«, aber wenigstens ist es das, was Arendt selbst denkt. So könnte Arendt auf Grund des Attributs des Judeseins keine Behauptung aufstellen. Denn es kann im Prinzip nicht über die erhobenen Geltungsansprüche diskutiert werden, da sie sich auf »den unbezweifelbaren Gegebenheiten« begründen. Arendt stellt nämlich keine auf dem Judesein beruhenden identitätspolitischen Behauptungen auf. Nun führt sie jedoch im Vortrag wie folgt aus:

[So] wäre es etwa unter den Verhältnissen des Dritten Reiches im Falle einer Freundschaft zwischen einem Deutschen und einem Juden nicht ein Zeichen von Menschlichkeit gewesen, wenn die Freunde gesagt hätten: Sind wir nicht beide Menschen? Damit wären sie der Wirklichkeit und der ihnen damals gemeinsamen Welt bloß ausgewichen; sie hätten sich nicht in der Verbogenheit und auf der Flucht vor ihr gegen sie gestellt. Im Sinne einer Menschlichkeit, welche die Wirklichkeit nicht wie den Boden unter den Füßen verloren hat, nämlich einer Menschlichkeit inmitten der Wirklichkeit der Verfolgung, hätten sie schon sagen müssen: ein Deutscher und ein Jude, und Freunde. (MfZ 35f.)

Sofern diese Sätze nur oberflächlich gelesen werden, scheint Arendt den Widerstand gegen die aktuelle Situation auf Grund des von ihr kritisierten Judeseins positiv zu schätzen. Diese Lesart ist aber selbstverständlich nicht korrekt.

Im Vortrag hält Arendt das Verhalten Nathans des Weisen von Lessing für „ein groteskes und gefährliches Ausweichen vor der Wirklichkeit“ (MfZ 29), weil er auf die Aufforderung »Tritt näher, Jude!« mit »Ich bin ein Mensch« antwortet. Zwar könnte Lessing in einem gewissen Sinne stark begründet als Humanist gehalten werden, wenn er den Weisen beschreibt, der sich selbst jenseits des Judeseins als Menschen betrachtet, indem er dagegen ist, Jude genannt zu werden. Deswegen bedeutet die Verleihung des nach Lessing genannten Preises, Arendt als »Nachfolgerin der intellektuellen Tradition des deutschen Humanismus« anzuerkennen. Stark jedoch verneint Arendt die Antwort des Weisen. Wieso? Es muss nicht gesagt werden, dass es im Dritten Reich die Wirklichkeit gab, in der Juden bloß wegen des Judeseins von Deutschen isoliert, transportiert und ermordet wurden. Arendt zufolge kann man sich in einer solchen Wirklichkeit „immer nur als das wehren“, „als was man angegriffen ist“ (MfZ 30), und deshalb können sich Juden nur so gegen die angreifenden Deutschen wehren, dass sie sich das Judesein aneignen, weil das der Grund ist, warum sie angegriffen werden. Sich selbst kein Judesein aneignen und gleichzeitig Gegenüberstehende nicht als Deutsche betrachten, sogar sich selbst und Gegenüberstehende beide als

Feindseligkeit überwindende, gleiche Menschen betrachten, dies bedeutet nichts anderes als ein Ausweichen vor den aktuellen Problemen. Vielleicht mag man sich mit diesem Verhalten „der Welt wunderbar überlegen fühlen“ (ebd.), dabei entsteht jedoch gleichzeitig „die innere Emigration“ (ebd.).

»Die innere Emigration« heißt, „dass man sich in ein Inneres“, „in die Unsichtbarkeit des Denkens und Fühlens“ (ebd.) zurückzieht, indem man in Wirklichkeit nicht aus Deutschland auswandern kann. Wenn eine unerträgliche äußere Welt wie das Dritte Reich entsteht, wehrt man sich nicht gegen die äußere Welt, sondern zieht sich in die innere zurück. Damit kann man sich selbst von der Wirklichkeit abschneiden, diese auslöschen und innerlich emigrieren. Zum Schluss kommt man in die Lage, sich der Wirklichkeit überlegen zu fühlen, weil man mit dieser unerträglichen äußeren Welt nichts zu tun hat. Wenn Juden und Deutsche daher im Dritten Reich sagen: „Sind wir nicht beide Mensch?“, bedeutet das, dass man vor der das Verhältnis der Verfolgten und der Verfolgenden unverkennbar verwirklichenden Welt, wie es ist, ins diese absolute Differenz nicht begleitende, innere Leben flieht und bei der Erhaltung der Wirklichkeit mithilft, indem man sich nicht dagegen wehrt. In diesem Kontext hat die Ansicht von Arendt nichts Besonderes, wenn auf die Aufforderung »Tritt näher, Jude!« Nathan der Weise mit »Ich bin Mensch« geantwortet hat, dass dessen Verhalten »ein groteskes und gefährliches Ausweichen vor der Wirklichkeit« ist. Außerdem gilt ihre Kritik an der inneren Emigration auch für die Situation des Vortrags selbst. Nach Arendt gab es nach der Kriegszeit in Deutschland eine Tendenz, sich so zu verhalten, als ob die Jahre von 1933 bis 1945 gar nicht existiert hätten. Sie sagt weiter, dass die „Unfähigkeit, nachträglich dem zu begegnen, was Wirklichkeit war“, „noch ein direktes Erbe aus der inneren Emigration sein“ könnte (MfZ 31). Diese Kritik trifft wohl genau den Versuch, Arendt den Titel als »Nachfolgerin der intellektuellen Tradition des deutschen Humanismus« zu verleihen, da Arendt »zu der Gruppe der aus Deutschland in verhältnismäßig jungem Alter vertriebenen Juden« zugehörte. Wer sich früher mit der inneren Emigration nicht gegen die Wirklichkeit von der Verfolgung der Juden gewehrt hat, der versucht nämlich wieder, Arendt als Humanistin anzuerkennen, die den großen Unterschied zwischen Juden und Deutschen auslöschen kann. Weder als humanistische noch als jüdische Identitätspolitische Behauptung übt Arendt diese Kritik aus. Im Vortrag lässt sie jedoch ans Licht kommen, dass versucht wird, die Vergangenheit der einmal von Deutschen geführten Verfolgung der Juden dadurch zu »überwinden«, eine Jüdin als Nachfolgerin des deutschen Humanismus anzuerkennen, und dass man Arendt als die für diese »Überwindung« passendste Person betrachtet, da sie unbezweifelbar niemand als Jüdin ist, aber daher gerade wegen des Judeseins angegriffen ist. Sie wehrt sich genau, wie sie sagt, »als das, als was man angegriffen ist.«

## 2. Ziviler Ungehorsam

Die Art und Weise des beim Vortrag des Lessing-Preises gefundenen Widerstandes, »sich als das wehren, als was man angegriffen ist«, ist weder eine identitätspolitische Behauptung noch die Transzendenz der Welt mit der »inneren Emigration«. Wie gezeigt erweist sich, dass die Problematik der identitätspolitischen Behauptung darin liegt, deren Geltungsansprüche prinzipiell nie in der Diskussion thematisieren zu können, weil die Behauptung auf den »unbezwifelbaren Gegebenheiten« beruht. Woran liegt aber die prinzipielle Problematik der »inneren Emigration«? Um das zu erklären, möchte ich hier die arendtische Diskussion vom »zivilen Ungehorsam«<sup>8</sup> in Betracht ziehen.

Arendt denkt, dass „ziviler Ungehorsam sich mit dem Geist der amerikanischen Gesetze verträgt“ (ZZ 157) und führt Sokrates und Thoreau als Beispiele an, die der „einsamen Entscheidung in foro conscientiae“ (ZZ 123) Wert beimesse, um die Teilnehmenden am zivilen Ungehorsam zu charakterisieren. Nachdem sie Episoden vorgestellt hat, in denen jemand sowohl „seinem eigenen Wort“ (ZZ 124) als auch dem „individuelle(n) Gewissen“ und der „daraus resultierende(n) moralische(n) Verpflichtung“ (ZZ 125) Bedeutung beimisst, verurteilt sie kategorisch, dass „das Gewissen unpolitisch“ ist (ZZ 126). Warum lässt sich jedoch das Gewissen als unpolitisch verurteilen?

Eigentlich beruht das Gewissen auf dem „Verhältnis von Ich und Selbst“ (ZZ 144). Das Gewissen interessiert sich für meine Übereinstimmungen mit mir selbst, und diese Übereinstimmungen sind nichts anderes als „Gewissensvorschriften“ (ZZ 128). Ich stimme nur dann mit mir selbst überein, wenn ich mich danach verhalte, was ich im inneren Gericht als rechtens beurteile. Hier kommt es auf die Treue der eigenen inneren Worte und die Beachtung der Gewissensvorschriften an. Es zeigt sich, dass Sokrates nichts anderes als seine eigenen Worte befolgte und damit mit sich selbst übereinstimmte, als er sagte, Unrecht tun sei unschöner als Unrecht leiden, und seine Strafe annahm, ohne zu fliehen (vgl. ZZ 127).<sup>9</sup> Arendt findet darin die Problematik, dass „die Stimme des Gewissens“, das zur Übereinstimmung mit sich selbst auffordert, „immer [...] äußerst subjektiv“ (ebd.) ist, da im inneren Gericht beurteilt wird, was die richtige Handlung ist. Dieselbe Handlung, die im inneren Gericht von jemandem nicht richtig beurteilt wird, könnte im inneren Gericht von anderen anders beurteilt werden, während die von jemandem für richtig gehaltene Handlung jedoch von anderen nicht als richtig betrachtet werden könnte. In diesen Fällen „steht Gewissen gegen Gewissen“ (ZZ 129) als Endeffekt. Bedeutet es aber immer, dass »das

<sup>8</sup> Arendt, Ziviler Ungehorsam, in: *Zur Zeit Politische Essays* (= ZZ), (Hg.), Marie Luise Knott, Rotbuch Verlag, 1986.

<sup>9</sup> „Als Sokrates sagte, »Unrecht tun sei unschöner als Unrecht leiden«, meinte er zweifellos, dies sei »unschöner« für ihn“ (ZZ 127), so betont Arendt besonders. Ihre hämische Bemerkung über Sokrates ist hier nicht so schwer zu erkennen.

Gewissen unpolitisch ist«, wenn sich Gewissen gegenüberstehen? Es kann wohl möglich sein, dass die im inneren Gericht von jemandem als richtig beurteilte Handlung zufällig auch politisch richtig ist, auch wenn sie im inneren Gericht von anderen anders beurteilt wird.

Die Frage ist hier, was nicht verlangt wird, wenn zur Übereinstimmung mit sich selbst aufgefordert wird. Das Gewissen interessiert sich nicht primär für die Welt, „in der Unrecht begangen wird“, oder die „Folgen, welche dieses Unrecht für den künftigen Lauf der Welt“ (ZZ 126) hat. Das Unpolitischsein des Gewissens liegt genau darin, dass die von sich selbst richtig gehaltene Handlung der Tatsache bevorzugt wird, dass in der Welt Unrecht begangen wird und was aus diesem Unrecht in der künftigen Welt wird. Ist es denn unmöglich, dass im inneren Gericht richtige Handlungen ausgewählt und ausgeübt werden, während die Situation der Welt beobachtet und deren Lauf in Betracht gezogen wird? Ist das Gewissen in diesem Fall nicht im Zusammenhang mit der Welt, auch wenn nach den Gewissenvorschriften zur Übereinstimmung mit sich selbst aufgefordert wird? Trotz dieser scheinbaren Möglichkeit ist Arendt gegen das Gewissen. Das heißt paradoxerweise, dass Arendt in diesem Punkt keine Möglichkeit des Gewissens erkennt. Die Problematik, dass »die Stimme des Gewissens immer äußerst subjektiv ist«, liegt also nicht darin, dass Gewissen auf Gewissen prallt, sondern dass das Gewissen unfähig ist, im Zusammenhang mit der Welt richtige Handlungen zu beurteilen. Genau in diesem Sinne ist das Gewissen »immer äußerst subjektiv«. Mit Hilfe der Diskussion eines gewissen Philosophen könnte so gesagt werden, dass es kein Problem gibt, wenn man, den Einfluss der Neigung vermeidend, nach der von sich selbst universalisierbar beurteilten und selbst gemachten Maxime handelt, auch wenn die Handlungen gar keine Beziehung zur Situation der Welt haben. Dieses Verhalten ist aber nichts anderes als »die innere Emigration«.<sup>10</sup> Es handelt sich nur darum, nach der von sich selbst universalisierbar beurteilten Maxime zu handeln, ohne es nur im Mindesten in Betracht zu ziehen, dass die äußere Welt mit zu viel Unrecht erfüllt ist.

Im Gegensatz zu diesem Gewissen wird das Wesen des zivilen Ungehorsams bezeichnet. „(D)er zivile Ungehorsam“ tritt „niemals als Handlung eines einzelnen Individuums in Erscheinung“ und „(d)er Protagonist des zivilen Ungehorsams kann nur als Mitglied einer Gruppe auftreten und auch nur so sich behaupten“ (ZZ 122). Anders als beim Gewissen kommt es bei den Protagonistinnen und Protagonisten des zivilen Ungehorsams darauf an, dass überhaupt die Bedingung der Existenz darin liegt, nicht ein einzelnes Individuum zu sein. Zivil Ungehorsame können niemals existieren, wenn sie sich von der Welt trennen.

---

<sup>10</sup> „Argumente, die zur Verteidigung der Gewissensgründe eines einzelnen oder einer individuellen Handlung vorgetragen werden, das heißt moralische Imperative und Appelle an ein innerweltliches oder transzendentales »höheres Gesetz«, sind im Zusammenhang mit zivilem Ungehorsam unangemessen.“ (ZZ 123)

Natürlich wird kein Wert auf Kollektivismus gelegt, in dem sich das Individuum in der Gruppe verliert, auch wenn die Gruppe statt des Individuums hoch geschätzt wird. Was garantiert aber nun, dass sich das Individuum in der Gruppe nicht verliert, während es nur als Mitglied einer Gruppe auftreten und auch nur so sich behaupten kann? Die Antwort liegt im Konsens.

Arendt zufolge ist deswegen anzunehmen, dass jeder spontan zum Mitglied einer Gruppe wird, weil vorausgesetzt werden kann, dass jeder der Zugehörigkeit zur Gruppe zugestimmt hat. Zwar wird dem Konsens nicht nur beim Eintritt zu einer Gruppe Bedeutung gegeben, aber wenn jeder weiterhin in der Gruppe bleibt, ist anzunehmen, dass jeder weiterhin mit der Zugehörigkeit einverstanden ist. Diese Annahme muss allerding voraussetzen, dass jeder in der Gruppe immer freiwillig Einwände erheben kann, wenn es Unzufriedenheiten mit der Gruppe gibt. Denn jeder muss mit dem Geltungsanspruch der normativen Richtigkeit einen Einwand erheben und sich äußern können, der Zugehörigkeit zur Gruppe nicht zuzustimmen, wenn das Wesen der Gruppe nicht für richtig gehalten werden kann. Ohne diese Voraussetzung bedeutet Konsens nur einen unrechten Konsens und die Zugehörigkeit zur Gruppe wird lediglich erzwungen. Diese Situation, in der sich der Konsens auf der Möglichkeit zu Einwänden begründet, bringt Arendt zu dem eindrucksvollen Ausdruck: „Dissens schließt Konsens ein.“ (ZZ 147) Unter der Bedingung der Gelegenheit, in der Einwände erhoben werden dürfen, könnte der Konsens natürlich ungültig sein, wenn irgendein Einwand erhoben würde, und wäre wenigstens vorläufig gültig, wenn nichts eingewendet würde. Für die Gültigkeit des Konsenses kommt es schließlich darauf an, ob Einwände erhoben werden oder nicht. „(J)emand, der weiß, dass er widersprechen kann, weiß auch, dass er gewissermaßen zustimmt, wenn er nicht widerspricht.“ (Ebd.) Solange die Zugehörigkeit zur Gruppe also abhängig von der Zustimmung jedes Einzelnen ist, verliert sich niemand in der Gruppe, obwohl jeder nur als Mitglied einer Gruppe auftreten und auch nur so sich behaupten kann.<sup>11</sup> Jeder gehört somit nur als jemand einer Gruppe zu, der das Recht auf Dissens besitzt.

Diese innere Verfassung der Einwände erhebenden Gruppe stammt aus dem Prinzip, mit dem sich die Einwände erhebende Gruppe konstituiert. Denn nichts anderes als Konsens und Recht auf Konsens einschließender Dissens sind „die das Verhalten prägenden und organisierenden Prinzipien“ (ZZ 153) und damit konstituiert sich die Einwände erhebende Gruppe, die Arendt die „freiwillige(n) Vereinigungen“ (ebd.) nennt. Es verhält sich wie

<sup>11</sup> Als Aussage von Tocqueville zitiert Arendt wie folgt: Sie „suchen [...] einander auf, und wenn sie sich gefunden haben, schließen sie sich zusammen. Fortan sind sie nicht mehr vereinzelte Menschen, sondern eine weithin sichtbare Macht, deren Taten als Beispiel dienen und auf deren Wort man hört.“ (ZZ 154)

folgt: Wenn die Menschen nicht mit der Gültigkeit des geltenden Rechts übereinstimmen, da der Konsens im Recht auf Dissens eingeschlossen ist (vgl. ZZ 147), wird ein Einwand von ihnen erhoben, wie sie zum Konsens kommen, eine freiwillige Vereinigung zum Einwand zu organisieren. So zeigt sich jetzt, dass der Konsens und das Recht auf das Erheben von Einwänden eigentlich nichts anderes als die Voraussetzung für die Entstehung des Rechts sind. Weil sich das Recht auf den im Recht auf Dissens eingeschlossenem Konsens gründet, gilt das Recht solange, wie kein Einwand zur Gültigkeit des betreffenden Rechts von denen erhoben wird, die dazu zum Konsens kommen und eine freiwillige Vereinigung errichten.

\*

\*

\*

Die freiwillige Vereinigung bezeichnet Arendt als „Ad-hoc-Organisationen, die kurzfristige Ziele verfolgen und dann wieder verschwinden“ (ZZ 153). Das bedeutet, dass Einwände der freiwilligen Vereinigung keine identitätspolitischen Behauptungen auf Grund irgendeiner Identität sind, sondern sie beruhen darauf, »sich als das (zu) wehren, als was man angegriffen ist«. Das Ziel von »sich als das wehren, als was man angegriffen ist«, ist das Ende des betreffenden Angriffs und deshalb endet »sich als das (zu) wehren, als was man angegriffen ist«, wenn der Angriff endet. Mehr noch sind Ad-hoc-Organisationen zu schwach, als dass man damit seine eigene unbezweifelbare Identität herausbilden kann.<sup>12</sup> Wenn sich nun die Errichtung der freiwilligen Vereinigung auf den Konsens und das Recht auf Dissens begründet, wobei sie eigentlich die Entstehung des Rechts voraussetzt, müssen die unter dem Recht lebenden Bürgerinnen und Bürger dann Einwände erheben, wenn sie gegen die Gültigkeit des geltenden Rechts sind, sofern die Möglichkeit der Einwände genug gesichert ist: Sie müssen nämlich mit den Einwänden Verantwortung für das geltende Recht tragen. Auch wenn andere unter dem Recht Lebende Einwände zum geltenden Recht erheben, müssen unter dem gleichen Recht Lebende auf ihre Einwände – es sei pro oder kontra – antworten. In beiden Fällen haben die oben zitierten Worte von Arendt eine entscheidende Bedeutung: „(J)emand, der weiß, dass er widersprechen kann, weiß auch, dass er gewissermaßen zustimmt, wenn er nicht widerspricht.“

©2021 by Yasuyuki FUNABA. All rights reserved.

---

<sup>12</sup> Auch Judith Butler diskutiert in diesem Zusammenhang das Schlüsselwort »precarity«, mit dem sich eine Gruppe ohne bestimmte Identität konstituieren kann, die Einwände gegen die aktuelle Situation erhebt. „Precarity is the rubric that brings together women, queers, transgender people, the poor, the differently abled, and the stateless, but also religious and racial minorities.“ Judith Butler, *Notes toward a performative theory of assembly*, 2015, Harvard University Press, S. 58.