

Grundzüge einer demokratischen Ethik der freien (Wider-)Rede

Essentials of a democratic ethics of free (counter)speech

MARIE-LUISA FRICK, INNSBRUCK¹

Zusammenfassung: Die Frage moralischer und/oder rechtlicher Grenzen der Meinungsfreiheit, der Grenzen des Sagbaren und Tolerierbaren, stellt zunehmend eine gesellschaftliche und politische Metadebatte dar, in der Versuche, komplexe Phänomene des Aushandelns von Grenzen des Zulässigen bzw. Notwendigen semantisch zu fixieren, von erheblichem Lagerdenken zeugen. Wer von „Politischer Korrektheit“, „Cancel Culture“, „Meinungsdiktatur“ oder „Kontaktschuld“ spricht, steht klar auf der einen Seite, so scheint es; wer von „Diskriminierung“, „Rassismus“, „Hassrede“ oder „weißen Privilegien“ spricht, auf der anderen. Vor dem Hintergrund solch verfestigter Diskursbahnen stellt die Frage, ob wir alles tolerieren müssen, was andere sagen, eine Erwägungsaufgabe dar, die nur mit einem Schritt zurück überhaupt adressierbar ist, will man nicht mit dem Jargon der einen Seite die Anliegen der anderen ausschließen und damit den ungeprüften Eindruck befördern, es handle sich hier tatsächlich um eine unversöhnliche Polarisierung, der die Philosophie nichts hinzu-zufügen habe, außer vielleicht ein Lamento oder eine moralische Geste.

Der Umweg, über den ich im Folgenden die von dieser Schwerpunktausgabe gestellte Frage behandeln möchte, führt zunächst zu einer Analyse der Ansprüche, die plurale Demokratien an ihre Mitglieder stellen. Diese sind nicht nur grundsätzlich hoch, sondern mitunter auch in sich konfliktrichtig. Konkret betrifft dies die Anforderung an Mitglieder demokratischer Gemeinwesen, sowohl bürgerliche Toleranz zu üben als auch diskursives Engagement als Vorbedingung qualitativvoller demokratischer Meinungsbildung und Entscheidungsfindung an den Tag zu legen. Die jeweils ‚rich-

1 Assoz.Prof. PD Dr. Marie-Luisa Frick, Institut für Philosophie, Universität Innsbruck, marie-luisa.frick@uibk.ac.at

tige Mitte‘ lässt sich dann am besten finden, wenn die Risiken zweier Extreme bewusstgemacht werden, die daran geknüpft sind, dass einerseits ein zu hohes Maß an ziviler Toleranz zulasten diskursiven Engagements geht und andererseits ein Mangel an bürgerlicher Toleranz diskursives Engagement gefährdet. Entlang dieser beiden Formen einer verhängnisvollen Dysbalance des demokratischen Ethos möchte ich Grundzüge einer demokratischen Ethik der freien Rede und freien Widerrede herausarbeiten und Implikationen für Grenzen von Meinungsfreiheit bzw. Kritik beleuchten.

Schlagwörter: Meinungsfreiheit, demokratische Ethik, Toleranz, Konfliktfähigkeit, Streitkultur

Abstract: For some time now, the question of moral and/or legal limits to freedom of expression, the limits of what can be said and tolerated, continues to be a highly controversial social and political meta-debate, in which attempts to semantically fix complex phenomena of negotiating boundaries of what is permissible or necessary bear witness to considerable polarization and thinking in stereotypes. Those who speak of “political correctness,” “cancel culture,” or “guilt by association” are all on one side, it seems; and those who speak of “discrimination,” “racism,” “hate speech,” or “white privilege” on the other. Against the backdrop of such a strained discursive landscape, the question of whether we have to tolerate everything that others say can only be addressed by taking a step back, if one does not want to use the jargon of one side to exclude the concerns of the other and thus promote the unchecked impression that we are confronted indeed with an irreconcilable polarization to which philosophy has nothing to add, except perhaps a lament or a mere moral gesture.

The detour through which I would like to deal with the question posed by this special issue first leads to an analysis of the demands that plural democracies make on their members. These are not only high in principle, but sometimes also inherently conflictual. Specifically, this concerns the requirement for members of democratic communities both to exercise civic tolerance and to demonstrate discursive engagement as a precondition for quality democratic opinion-forming and decision-making. This tension, as I will show, can only be balanced if the risks of two extremes are brought to mind: On the one hand, too much civic tolerance comes at the expense of discursive engagement; on the other hand, a lack of civic tolerance endangers discursive engagement. Along these two manifestations of a fatal disbalance of the democratic ethos, I would like to carve out basic features of a democratic ethics of free speech/free dissent and highlight implications for the question of the limits of freedom of expression and critique.

Keywords: freedom of speech, democratic ethics, tolerance, ability to deal with conflict, culture of debate

1. Meinungsfreiheit als erhitzte Metadebatte

Die Frage „Müssen wir alles tolerieren, was andere sagen?“ hat ein Zwillingsgesicht, das nicht unerwähnt bleiben sollte: „Müssen wir von allen Äußerungen Abstand nehmen, die andere für unzumutbar halten?“. Die unterschiedliche Akzentuierung dieser Doppelfrage offenbart einen Konflikt, der zahlreiche Sachdebatten als Metadebatte überformt: Wo liegen die Grenzen des Sagbaren bzw. wo sollen sie liegen und wer darf sie ziehen und mit welchen Mitteln verteidigen? Wer das erste Gesicht der Fragestellung betont, schließt oft eine Klage darüber an, dass zu viele Menschen sich in einer Weise äußern, die nach einer möglichst klaren Trennung verlangt zwischen tolerierbarer Rede und solcher, die das nicht mehr ist. Wer hingegen das zweite Gesicht der nämlichen Frage ins Licht rückt, beklagt häufig Grenzen des Sagbaren, die immer enger gezogen würden. Dies aber, so halten diejenigen entgegen, die nach Toleranzgrenzen fragen, sei ein Mythos. Dass sich an zahlreichen gegenwärtigen Diskussionen eine Metadebatte „Meinungsfreiheit“ erst entfalte, sei selbst ein Beweis dafür, dass man ohnehin (zu) viel sagen dürfe. Mit Verweisen auf freie Rede oder auch zivilisierten Streit/civility werde vielmehr ein von strukturellen Diskriminierungen und „weißen“ Privilegien durchzogener Status quo abzusichern versucht, auf Kosten der Schwachen und Unterdrückten. Demgegenüber erklärt die Gegenseite, die eigentlichen Unterdrückten seien diejenigen, die in orchestrierten Kampagnen von selbsternannten Tugendwächtern des Diskurses zum Schweigen gebracht werden sollen, konkret durch öffentliche Unmöglichmachung und Ausgrenzung. So weit, so bekannt der Konflikt um Deutung dessen, was bei der Frage nach Toleranz gegenüber geäußerten Meinungen anderer auf dem Spiel steht. Ob Pandemie, Weltklima, Migration, Religion, Geschlecht – wer in die Metadebatte „Meinungsfreiheit“ einsteigt, kann nicht anders, als wiederkehrend zwei sorgenvollen Hypothesen zu begegnen: Wenn die „cancel culture“ sich durchsetzt, habe die Meinungsäußerungsfreiheit ausgedient; wenn Meinungsäußerungsfreiheit weiter als „goldenes Kalb“ des Liberalismus vor zusätzlichen Schranken geschützt wird, wäre das der Untergang der (sozialen) Gerechtigkeit.

Dass diese ausschließende Entgegensetzung, wie sie jedem Lagerdenken typischerweise innewohnt, in jüngster Zeit an Attraktivität eingebüßt hat, zeigen zumindest zwei Beobachtungen. Das ist zunächst eine sich verbreiternde Bereitschaft, Phänomene von Hassrede/*hate speech* zu problematisieren und als Bedrohung für Demokratie und Menschenrechte ernst zu nehmen. Die Einsichten in den Vorbereitungszusammenhang von dehuman-

nisierender Rede und (genozidaler) Gewalt (vgl. auch Frick 2021) und allen voran die Exzesse verrohter und verrohender Schmähungen und persönlicher Angriffe von (Gruppen von) Personen in der digitalen Sphäre haben in zahlreichen liberal-demokratischen Staaten zu Gesetzesverschärfungen (wie dem deutschen *Netzwerkdurchsetzungsgesetz* 2017, dem österreichischen *Hass-im-Netz-Bekämpfungsgesetz* 2021 oder dem schottischen *Hate Crime and Public Order Act* 2021) geführt, die zwar auch mehr oder weniger scharfe Kritik an ihren Ausführungen evozieren, zugleich aber auch beigetragen haben, das Bewusstsein für das grundlegende Problem gesellschaftlich zu vergrößern. Dass bestimmte Gebrauchsformen von Sprache Gewalt nahekommen und Vernichtungsbegehren ausdrücken – jemandem einen qualvollen Krebstod oder eine Vergewaltigung wünschen, das Lebensrecht absprechen, mit Abfall gleichsetzen etc. –, würden selbst jene nicht abstreiten, die Sprache in dieser dehumanisierenden oder annihilatorischen Weise – etwa in Drohschreiben oder Postings – einsetzen, denn genau auf diese Verwendungsweise legen sie es an. Auch in der Philosophie sind Verteidigungen eines hinsichtlich extremer, herabwürdigender Rede unantastbaren Anspruchs auf freie Meinungsäußerung selten.

Bereits vor einem halben Jahrhundert warnte Sidney Hook, ein entschiedener Fürsprecher des freien Wortes: „Freedom of expression is intrinsically and instrumentally so valuable in a good society that there is a presumption in its favour when it conflicts with other rights and interests. But presumptions are always rebuttable. There is no greater paradox here than in the realization that food is of central importance for life, but sometimes in order to preserve life it is necessary to fast“ (1966/2002, 325). Konkret kritisierte er „a mistaken underestimate of the power of words to injure and incite to mob action“ (ibid.). Unlängst hat etwa auch Jeremy Waldron – für viele vielleicht überraschend, wie er selbst sagt – den Schaden, der von „hate speech“ ausgeht, gewogen und dafür plädiert, die Grenzen der Meinungsäußerungsfreiheit auch dort zu ziehen, wo jemandes „dignity of basic citizenship“ abgesprochen wird (2014, 108). Jedes Mitglied eines demokratischen Gemeinwesens, so Waldron, habe ein „basic entitlement to be regarded as a member of society in good standing, as someone whose membership of a minority group does not disqualify him or her from ordinary social interaction [...]“ (ibid., 105).

Dass Meinungsäußerungsfreiheit Grenzen haben soll, ist als Ausgangspunkt fast aller Positionen im Diskurs und damit ein erster Stein zu einer Brücke und eigentlich völlig selbstverständlich, da weder mit Blick auf menschenrechtliche Dokumente noch mit Verweis auf demokratische

Grundrechte Meinungsäußerungsfreiheit ethisch wie rechtlich als absoluter, das heißt schrankenloser Anspruch, angesehen werden kann (vgl. auch Frick 2017a; 2017b). Die streitbare Frage ist vielmehr, *welche* Grenzen von *wem* gezogen werden und mit *welchen* Mitteln verteidigt werden dürfen. Und hier schließt die zweite Beobachtung an, die ein Aufbrechen der oben skizzierten rigiden Polarisierung nahelegt – auch wenn freilich damit zahlreiche filigrane Konfliktlinien sich auftun in einem Milieu, das eben keine geschlossene Front bildet, auch wenn KritikerInnen der „Politischen Korrektheit“ etc. dies oft so darstellen. Während Kritik an überschießendem Zensurstreben ‚linker‘ oder ‚progressiver‘ Strömungen lange Zeit vorwiegend von ‚rechter‘/ ‚konservativer‘ (vgl. Sarrazin 2014; Dershowitz 2020) oder ‚liberaler‘ (vgl. Lester 2016; von Münch 2017; Kostner 2020; von Kielmansegg 2021) Seite vorgebracht wurde – und entsprechend leicht als politische Taktik des Gegners oder seiner vermeintlichen Hilfstruppen abgetan werden konnte –, mehren sich in letzter Zeit kritische Stimmen aus dem ‚progressiven‘ Milieu, die in diskursiven Reinheitsfantasien- und ritualen eine selbstzerstörerische Verirrung und eine kontraproduktive Methode erblicken (vgl. Fourest 2020; Stegemann 2021; Pluckrose/Lindsay 2021; Basad 2021; Pfister 2022).

Kontrovers wurde in diesem Zusammenhang der „Letter on Open Debate and Justice“ diskutiert, der 2020 im *Harper's Magazine* veröffentlicht und von SchriftstellerInnen, ProfessorInnen, KünstlerInnen und öffentlichen Intellektuellen signiert wurde. Die UnterzeichnerInnen beklagen „an intolerance of opposing views, a vogue for public shaming and ostracism, and the tendency to dissolve complex policy issues in a blinding moral certainty“ und wenden sich darin explizit gegen eine ausschließende Entgegensetzung der Anliegen, eine (sozial) gerechte bzw. egalitäre Gesellschaft anzustreben einerseits und freie Rede sowie offene Diskursräume zu bewahren andererseits (Ackerman/Ambar/Amis et al. 2020). Eine der UnterzeichnerInnen, die afroamerikanische Aktivistin und Wissenschaftlerin Loretta J. Ross spricht, wenn sie den gutmeinenden, jedoch in ihren Augen destruktiven Zelotismus des „social justice“-Aktivismus zu einer Aussprache einlädt – „Calling in the callout culture“ (vgl. Ross 2021) –, nach ‚Innen.‘ Der vor allem unter jungen Menschen, die sich selbst als fortschrittlich und rechtschaffen verstehen, verbreiteten Ansicht, der gute Zweck heilige (fast) alle Mittel („woke competition“), attestiert Ross Unreife. Ferner beklagt sie Blindheit gegenüber dem Leid, das man – anstatt es in einem ohnehin an Schmerzzufügungen reichen Diskursalltag zu mindern – noch zusätzlich vermehrt („choosing to make the world crueler than it needs to be“).

In der erhitzten Metadebatte „Meinungsfreiheit“ finden sich somit gegenwärtig bei näherer Betrachtung mehrere Reibungspunkte anstelle zweier sich unversöhnlich gegenüberstehender Pole. Als Zwischeneinsicht macht diese Feststellung Differenzierungen erforderlich und potenzielle Allianzen quer zu häufig dichotomisch gezeichneten Positionen grundsätzlich denkbar. Könnte auf längere Sicht also aus dem Aufbrechen rigider Fronten bzw. aus der Dekonstruktion essentialisierter Feindbilder eine Ethik der freien (Wider-)Rede sich entwickeln, die integrativ genug ist, der Metadebatte „Meinungsfreiheit“ etwas an unproduktiver Hitze des Gefechts zu nehmen? Nicht, um sie freilich zu befrieden, sondern um die Energie der in ihr sichtbaren Konflikthaftigkeiten darauf zu fokussieren, worin man ernstlich anderer Ansicht ist und worin man vielleicht am selben demokratischen Ethos teilhat? Um den Blick für solche Möglichkeiten zu schärfen, so mein Vorschlag, müssen wir diese Metadebatte vorerst verlassen und grundsätzlicher über Demokratie sprechen und darüber, was das Zusammenleben in einem demokratischen Gemeinwesen seinen Mitgliedern abverlangt.

2. Ein Schritt zurück: Zivile Toleranz und Diskursengagement in Spannung

Plurale, offene Gesellschaften stellen an ihre Mitglieder Ansprüche, die nicht nur hoch, sondern auch in sich konflikträchtig sein können. Von zentraler Bedeutung ist zunächst die Fähigkeit, einander ertragen zu können. Ohne Toleranzfähigkeit ist Koexistenz von weltanschaulich Fernstehenden und inkongruenten Lebensformen nicht denkbar. Auch wenn nicht alles, was andere denken oder tun mit Zustimmung oder gar Applaus bedacht werden muss, da im Konzept der Toleranz sich Ablehnung und Akzeptanz bekannterweise die Hand reichen („Ich lehne ab, wer Du bist bzw. was Du tust, aber ich akzeptiere einen bestimmten Grund dafür, dich trotzdem auszuhalten“) (vgl. auch Forst 2003), so gilt gerade unter liberal-demokratischen Vorzeichen: Dass Andere anders denken und ihr Leben unter anderen Prämissen führen dürfen, als man selbst, und das auch zum Ausdruck bringen, ist grundsätzlich nicht verhandelbar.

In vielen Aspekten ist es für den Einzelnen auch weitgehend unproblematisch, eine solche zivile Toleranz zu üben; nicht immer sind Manifestationen von pluraler Alterität irritierend oder schmerzhaft, oftmals sind sie sogar beeindruckend und inspirierend. Und doch können uns grundlegende Auffassungsunterschiede in weltanschaulicher Hinsicht nicht nur im eige-

nen Selbstverständnis herausfordern, sondern auch die Möglichkeit in Frage stellen, mit Menschen zusammenzuleben und zu kooperieren, deren Weltansichten und/oder Wertorientierungen in wesentlichen Zügen als inkompatibel mit den eigenen wahrgenommen werden. Zivile Toleranz wird genau dann zum Problem, wenn sie scheinbar nicht (mehr) aufgebracht werden kann – und sich in Folge auch die Frage nach ihren Grenzen stellt, die zunächst aus dem höheren Zweck, dem sie untersteht – der friedlichen Koexistenz –, bezogen werden können: Wann ist Toleranz um des Friedens willen eine Gefahr für selbigen? Und über das instrumentelle Verhältnis von Toleranz und friedlicher Koexistenz hinausgedacht: Ist friedliche Koexistenz das einzige Gut, das auf dieser Ebene berücksichtigt werden muss, oder stehen andere „höhere“ Güter in Folge einer solchen Abwägung der Toleranz entgegen?

Zivile Toleranz, hier das gegenseitige Dulden von Menschen, die zusammenleben (müssen), ist für alle Gesellschaften wichtig, unabhängig von ihrer politischen Verfasstheit. In demokratischen Gemeinwesen jedoch stellt sie, da sie sich nicht ableitet aus dem Wunsch, mit anderen *Menschen* zu koexistieren und auch nicht mit anderen *Untertanen*, sondern anderen *BürgerInnen*, eine komplexere Anforderung dar als etwa eine humanistische/kosmopolitische Toleranz oder auch eine in Diktaturen um des Friedens bzw. Machterhalts der Herrscher willen eingeforderte ‚Harmonie des Volkes‘. In den beiden letztgenannten Fällen erfordert Toleranz, dass ich andere aushalte; mit ihnen politisch handeln muss ich nicht. Was andere denken, wie sie urteilen, ist daher auch etwas leichter mit einem Achselzucken zu erwidern, wo jene, denen Toleranz entgegengebracht werden soll, keine gleichen MitgesetzgeberInnen sind. Genau das aber sind einander BürgerInnen in einem demokratischen Gemeinwesen. Ein demokratisches Gemeinwesen zu teilen, bedeutet gleiche Souveränität zu besitzen, das heißt über das – theoretisch bzw. ideal gedacht – gleiche Recht zu verfügen, gemeinsame Anliegen zu identifizieren und diese zu regeln (vgl. Frick 2017b).

MitbürgerInnen sind MitgesetzgeberInnen und nicht weniger souverän als jedes andere Mitglied des demokratischen Gemeinwesens, auch dann nicht, wenn sie in manchem oder sogar fast allem anders denken, urteilen, werten. Zivile *demokratische* Toleranz bedeutet daher nicht nur, miteinander friedlich auszukommen, sondern auch dann, wenn es mit Blick auf bestimmte MitbürgerInnen schwerfällt, zu ertragen, dass das demokratische Prinzip keine Unterschiede macht, die manche BürgerInnen gegenüber anderen auszeichnen. Der Wille jeder Bürgerin und jedes Bürgers wiegt grund-

sätzlich gleich viel. Zivile demokratische Toleranz erfordert daher mehr als das Ertragen von (tiefreichender) Pluralität, konkret das Ertragen einer vom demokratischen Prinzip herrührenden, kontextuellen Redimensionierung der Subjektwertigkeit: So näher ich mir auch selbst als allen anderen bin, so überlegen und einzigartig ich mich fühle, ich bin in meinem politischen Status Gleiche(r) unter Gleichen. Mit diesem Status als Gleiche(r) unter Gleichen geht – um einen Begriff von William E. Connolly zu entlehnen (2005, 125) – ein gewisser „agonistischer Schmerz“ einher. Man kann ihn darin verorten, dass ich anderen gleichgestellt bin, auch wenn ich mich ihnen in manchem oder sogar allem überlegen fühle, aber auch darin, dass Demokratie immer schon einen weltanschaulichen Relativismus voraussetzt, indem sie den politischen Willen eines jeden gleich achtet (vgl. Kelsen 1929/2006, 226). Christoph Möllers spricht in diesem Zusammenhang von einer der (vielen) Zumutungen der Demokratie, die oft in nicht weniger als einer „Kränkung darüber [besteht], dass wir weder allein auf der Welt noch wichtiger als die anderen sind. Wir wollen unseren Willen bekommen, doch in der Demokratie bekommen wir ihn eher selten als öfter. Wir sind uns selbst näher als den anderen, aber die Demokratie reduziert uns – nicht überall, aber doch für den wichtigen Bereich der Politik – zu Gleichen, gleich mit Dummen und gleich mit Armen“ (2008, 117).

Diese Kränkung bzw. dieser agonistische Leidensdruck ist damit der spezifische Gegenstand ziviler demokratischer Toleranz: Gerade diesem Leidensdruck standzuhalten, macht zivile demokratische Toleranz aus und unterscheidet sie von ziviler Toleranz in anderen Kontexten (wo ich mich gleichsam zur Duldung Andersdenkender *herablassen* kann). In der Prämisse gleicher, geteilter Souveränität ist eine zusätzliche Besonderheit ziviler Toleranz unter demokratischen Bedingungen enthalten, die für eine Annäherung an die in dieser Schwerpunktausgabe gestellte Frage wichtig ist: Zivile demokratische Toleranz findet sich, wenn wir den Fokus auf das ‚größere Bild‘ demokratischer Ethik richten, in einem Spannungsfeld mit einer weiteren Anforderung wieder, die demokratische Gemeinwesen an ihre Mitglieder stellen, die des diskursiven Engagements. In Hinblick auf demokratische Meinungsbildung und Entscheidungsfindung macht die gemeinsam geteilte Souveränität im Besonderen den Austausch von Argumenten, Sichtweisen und Interessen nötig sowie das Einfordern und Geben von Begründungen, um politisches Handeln kommunikativ vorzubereiten. Diese deliberative Dimension demokratischer Politik ist notwendiges Gegengewicht zum grundsätzlich voluntaristischen Charakter der Demokratie: Etwas gilt, weil es

mehrheitlich gewollt ist und nicht, weil es wahr oder richtig ist. Aber was die BürgerInnen in einem demokratischen Gemeinwesen wollen bzw. ernstlich wollen können, was also ihre durch sie selbst aufgeklärten Interessen und Bestrebungen sind, kann sich nur in kritischer Auseinandersetzung untereinander und miteinander erweisen. Diesem Ideal folgend wäre der ‚Wille des Volkes‘ – als Konglomerat der einzelnen Teil-Willen und als Produkt von sich wechselseitig beeinflussender Rede und Gegenrede – immer schon jenseits einer starren Minorität-Majorität-Frontstellung geborgen (vgl. Kelsen 1929/2006, 196).

Im Begründungsdruck unterschiedlicher Positionen und Perspektiven gehärtete Meinungen (vgl. auch Mill 1859/2015) sind aus einer vor-sichtig-deliberativen Sichtweise – die nicht Konsens oder eine abschließende Wahrheit als Ziel kommunikativen Handelns anvisiert, sondern von der Permanenz fundamentaler Auffassungsunterschiede ausgeht und lediglich eine möglichst qualitätsvolle Meinungsbildung erstrebt – tendenziell *bessere* Meinungen (vgl. auch Frick 2020a). Sie sind idealiter Produkte einer *Aufklärung im engeren Sinne* – sie betrifft die politische Selbsterkenntnis („Wer bin ich und wer sind die anderen?“) – sowie einer *Aufklärung im weiteren Sinne* über Schwachpunkte eigener und fremder argumentativer Strukturen, über unzutreffende Vorstellungen und auch Missverständnisse. In diesem Sinne gilt: „The cardinal sin, when we are looking for truth of fact or wisdom of policy, is refusal to discuss, or action which blocks discussion“ (Hook 1954/2002, 295). Wenn somit Austausch, Widerspruch und Zuhören unter BürgerInnen in einer Demokratie für eine qualitätsvolle Meinungsbildung unerlässlich sind, sind diese BürgerInnen gefordert, ein gewisses diskursives Engagement an den Tag zu legen. Nicht immer, nicht in jeder Situation, aber als Haltung sollte Gesprächsbereitschaft und damit einhergehende Konfliktfähigkeit bei DemokratInnen prinzipiell vorhanden sein. – Je stärker diese Haltung, desto besser für die Demokratie (vgl. auch Aikin/Talisse 2020). Ansonsten droht der voluntaristische Charakter demokratischer Entscheidungen – der nicht, ohne das demokratische Prinzip zu verletzen, getilgt, sondern nur durch verantwortungsvolle Willensbildung abgefedert werden kann – aus dem demokratischen Gemeinwesen eine Willküranstalt zu machen.

Demokratisches Diskursengagement erfordert, nicht einfach hinzunehmen, was andere an Meinungen und Tatsachenbehauptungen äußern, sondern diese zu prüfen und ihnen gegebenenfalls zu widersprechen. Es erfordert auch, diese Prüfung und Kritik eigenen Ansichten zuzumuten, sich

Widerspruch überzeugt auszusetzen und sich nicht gegen Kritik zu immunisieren. In seiner ersten Dimension kann demokratisches Diskursengagement auch als *aktive Diskurstapferkeit* bezeichnet werden – ich diskutiere und widerspreche –, in seiner zweiten Dimension als *passive Diskurstapferkeit* – ich ertrage Widerspruch (vgl. Frick 2023). Besonders hinsichtlich aktiver Diskurstapferkeit liegt eine Spannung mit der ebenfalls aus demokratieethischer Sicht gebotenen zivilen Toleranz auf der Hand. Wie soll ich andere in ihrer Andersartigkeit ertragen, wenn (einzelne) ihre(r) Meinungen aus meiner Sicht schlicht falsch oder unerhört sind? Wenn sie in meinen Augen irren? Wie kann ich darauf verzichten, andere zu behelligen, um des Friedens willen, wenn doch gerade der Widerspruchsgeist für qualitätsvolle Meinungsbildung des *demos*, dem ich angehöre, so wichtig ist? Bedeutet denn nicht, anderen einmal so richtig „die Meinung zu sagen“, sie in ihren Standpunkten gerade nicht zu tolerieren? Wie ist es möglich, beiden Anforderungen zugleich gerecht zu werden?

Es ist jener kritische Punkt im Reigen demokratischer Tugenden, die gerade nicht immer schon in einem harmonischen Verhältnis sich befinden (müssen), an dem Fragen der Meinungsfreiheit immer schon angesiedelt sind. Die Suche nach einer möglichst geglückten Balance zwischen ziviler Toleranz einerseits und Diskursengagement andererseits, ist, so meine These, ein Schlüssel zu einer Ethik der freien (Wider-)Rede. Ob wir alles tolerieren müssen, was andere sagen, hängt davon ab, wie das Verhältnis dieser beiden demokratischen Tugenden letztlich bestimmt und ausdifferenziert wird. Erste grobe Konturen dieses Verhältnisses lassen sich aus dem bisher Gesagten bereits ableiten. Ich werde diese Zwischenergebnisse im folgenden Abschnitt explizieren, um dieses Verhältnis in einem nächsten Schritt in seinen Details konkret zu machen, indem ich zwei unterschiedliche Phänomene beleuchte, denjenigen *diskursiver Mühen* und denjenigen *diskursiver Risiken*. Der Schwerpunkt wird dabei auf letzteren liegen.

3. Die Ethik der freien (Wider-)Rede und ihr tugendethisches Äquilibrium

Gleich anderen Modi ziviler Toleranz entspricht auch zivile demokratische Toleranz in gewisser Weise einem ‚Aufgeben‘ des oder der Anderen im Bereich jener Ansichten oder Einstellungen, die abgelehnt werden. Sie bedeutet praktisch Verzicht darauf, andere nach den eigenen Vorlieben ‚umprogrammieren‘ zu wollen sowie darauf, nur mit identitär ‚Gleichen‘ oder Gleichge-

sinnten ein politisches Gemeinwesen zu teilen. Wer in dieser Weise zivile demokratische Toleranz übt, findet sich damit ab, dass MitbürgerInnen in bestimmten Hinsichten die Welt anders sehen und anders in ihr gut bzw. richtig leben möchten. Er oder sie betrachtet MitbürgerInnen damit nicht (in erster Linie) als ‚Auftrag‘, sie umfassend zu den eigenen Lebensentwürfen, Werthaltungen und Weltsichten zu bekehren zu versuchen. Denn dies anzustreben würde in pluralen Gesellschaften, und darin liegt die bedingende Begründung bürgerlicher Toleranz als solcher, den sozialen Frieden riskieren.

Dieser Verzicht, andere als ‚Auftrag‘ zu sehen, kann unter demokratischen Vorzeichen jedoch niemals ein totaler, ein endgültiger sein, ohne das Prinzip der gleichen und geteilten Souveränität wiederum zu kompromittieren und demokratische Entscheidungsfindung als Vorstufe kollektiven Handelns zu schwächen. Diese ist gerade darauf angewiesen, dass BürgerInnen um die ‚richtigen‘ Gründe für ‚bessere‘ Handlungsoptionen ringen und dass sie mitwirken an einem Prozess möglichst qualitativer Meinungsbildung. Zivile demokratische Toleranz kann also nie bedeuten, MitbürgerInnen in ihren Einstellungen und Ansichten solcherart ‚aufzugeben‘, dass Versuche, auf diese Einstellungen und Ansichten einzuwirken, gänzlich unterbleiben. Der kategorische Verzicht darauf, Widerspruch vorzubringen, Unbehagen bezüglich bestimmter Ansichten zu artikulieren oder auch Streit evozierende Rückfragen zu stellen etc., wird von ziviler demokratischer Toleranz gerade nicht verlangt. Zivile demokratische Toleranz darf stets nur ein partielles oder vorübergehendes ‚Aufgeben‘ des oder der Anderen im Bereich jener Ansichten oder Einstellungen sein, die abgelehnt werden, kein ‚Aufgeben‘ als solches.

Diskurstapferkeit als demokratische Tugend ist daher mehr als eine Ergänzung der zivilen Toleranz als demokratische Tugend, sie ist deren *Korrektiv*. Wenn nämlich zivile Toleranz ungebremst das Verhältnis zwischen MitbürgerInnen bestimmt, wenn diese also Andersdenkende in einer Weise tolerieren, die jede kritische Auseinandersetzung mit ihnen als verlorene Mühe oder als zu riskant ausweist oder wenn sie überhaupt jeden Widerspruch als Verstoß gegen das Gebot zu bürgerlicher Toleranz auffassen, ist die Demokratie in einer prekären Lage. Umgekehrt ist aber auch zivile demokratische Toleranz für das angemessene Verständnis von demokratischer Diskurstapferkeit ein regulatives Gegengewicht. Denn wenn zivile Toleranz unterentwickelt ist oder gar fehlt, droht die Meinungsäußerungsfreiheit derer, die als MitbürgerInnen unerträglich erscheinen, Schaden zu nehmen. Entweder, weil sie auf mehr oder minder subtile respektive offensichtliche

Weise daran gehindert werden, ihre Meinungen in den demokratischen Diskurs einzuspeisen oder weil Widerspruch mit Intoleranz gleichgesetzt bzw. verwechselt wird und Grenzen der Meinungsäußerungsfreiheit zu eng gezogen werden. – Enger, als es das demokratische Ethos erfordert.

Eine demokratische Ethik der freien (Wider-)Rede weist eine tiefe Familienähnlichkeit mit dem auf, was John D. Inazu „confident pluralism“ nennt (2016). Ihr Motto könnte vereinfacht lauten: Keine Zurückhaltung, zu (wider-)sprechen, aber keine Verletzung über Gebühr: „The liberal progressive must be able to say that the conservative moralist holds a view that he finds wrong, misguided, or immoral. And vice versa. Those assertions will likely cause offense. But they are an important part of the effort to coexist with deep and genuine differences and to allow for people to be persuaded and to change their minds“ (ibid., 101).

a) *Diskursive Risiken: Irreduzible, unzumutbare und empörend hohe Kosten diskursiven Engagements*

Das *Erscheinen* im öffentlichen Diskurs, das Sich-Einschalten, erfordert ganz grundsätzlich bereits Mut, oder sogar eine gewisse Kühnheit, wie Hannah Arendt es ausdrückt (1960/1981). Ihr zufolge besteht in jedem öffentlich-diskursiven Manöver ein unaufhebbares Risiko, das mit der oben beschriebenen Aufklärung im engeren Sinne in Zusammenhang gedacht werden kann. Mut verlangt Diskursengagement, „weil niemand weiß, wen er eigentlich offenbart, wenn er im Sprechen und Handeln sich selbst mitoffenbart (ibid., 220). Wer ich bin bzw. wer die anderen sind, ist damit eine Frage, deren Beantwortung nicht allein in wechselbeziehungsvoller hermeneutischer Anstrengung erreicht werden kann („Ich weiß erst dann, wer ich bin, wenn ich weiß, wer die anderen sind“). Selbsterkenntnis, so legt es Arendt nahe, erwächst vielmehr aus sich selbst überraschender oder mitunter auch sich selbst irritierender Rede, welcher in Gesprächen – anders als in Monologen ohne Widerrede – eine Spontaneität eignet, die von einer Nichtsouveränität des Subjekts in seinem oder ihrem Selbstbildnis zeugt und die als solche bereits Unbehagen auslösen kann, wenn sie realisiert wird. Wer ich bin, ist immer auch eine Frage, zu wem ich *werde*, wenn ich mit anderen spreche und diskutiere – in ihren Augen sowie in meinen eigenen. Eine solche unwillkürliche Selbstoffenbarung und intersubjektive Subjektkonstituierung wäre demnach als ein permanentes, ja irreduzibles Risiko freier Rede immer schon anzuerkennen. Sich auf dieses Risiko grundsätzlich einzulassen, entspricht somit einer diskurstapferen Haltung, die jedoch – anders als weitere

diskursive Risiken, auf die ich gleich zu sprechen kommen werde – noch keiner *Rückbindung an Reflexionen über demokratische zivile Toleranz bedarf*. Die Kosten, die mit *Diskurstapferkeit* in diesem existenziellen Sinne verbunden sind, haben nämlich alle gleich zu tragen.

Schwieriger hingegen fällt die Beurteilung des diskursiven Risikos aus, das darin liegt, sich aus einem marginalisierten Standpunkt oder einer Minderheitenposition heraus zu exponieren. Denn wie VertreterInnen der Dominanzposition darauf reagieren, lässt sich nicht pauschal vorhersagen und hängt wesentlich von deren ziviler (demokratischer) Toleranz ab. In Demokratien zumindest folgt aus dem Prinzip gleicher Souveränität ein umfassendes Minderheitenrecht: Es muss (vorläufig) unterlegenen Gruppierungen offenstehen, gegen ihren Willen beschlossene Regelungen weiterhin zu kritisieren und sich für ihre Änderung oder Abschaffung einzusetzen sowie für ihre (Gegen-)Position zu werben.

Dieser in funktionierenden Demokratien formal gewährte Anspruch erweist sich jedoch in der Praxis mitunter als schwer einlösbar, denn nicht nur staatliche Repressionen können diskursives Engagement unterdrücken, sondern bereits (scheinbare) diskursive Machtgefälle können darauf hemmend einwirken. Ein viel beschriebenes und bereits vor *über* dreißig Jahren von Elisabeth Noelle-Neumann bekannt gemachtes Phänomen, die so genannte „Schweigespirale“, kommt dort in Gang, wo (präsumtive) Minderheitenpositionen mit Blick auf (präsumtive) Mehrheitsmeinungen lieber leiser treten, als negativ aufzufallen und damit erst recht ihre „Minderheitenposition“ verfestigen und Terrain aufgeben (vgl. 1980). Was zu einer Mehrheits- bzw. Minderheitsmeinung zählt, ist hier weniger entscheidend; vielmehr kommt es darauf an, was als solche jeweils erscheint oder medial dargestellt wird. Wen die Schweigespirale begünstigt oder benachteiligt, kann empirischen Untersuchungen zufolge (vgl. Norris 2021) je nach Gesellschaft bzw. Weltregion unterschiedlich ausfallen. So sind im globalen Norden durch dieses soziale Phänomen, das aus der Isolationsangst des Menschen seine Kraft bezieht, insbesondere als „rechts“ oder „konservativ“ markierte Positionen in den vergangenen Jahrzehnten unter Druck geraten; im globalen Süden wiederum betrifft es häufig säkulare/a-religiöse, „westliche“, „liberale“ Gruppen und Personen (ibid.).

Als VertreterIn einer Minderheitenmeinung sichtbar zu werden, kann vielfältige Risiken miteinschließen: von ArbeitskollegInnen ‚geschnitten‘ werden; vom Arbeitgeber entlassen werden; von Familienmitgliedern ‚aufgezogen‘ werden; von Eltern verstoßen werden; von anderen ‚schiefe angese-

hen‘ werden; von anderen als Bürger oder Mensch zweiter Klassen behandelt werden und so weiter. Eine Ethik der freien (Wider-)Rede wird sich hier induktiv zu robusten Kategorien des Zumutbaren und Unzumutbaren hinarbeiten und dabei möglichst viele Perspektiven miteinbeziehen müssen. Erst wenn dies ansatzweise geleistet ist, werden wir besser verstehen, was wir aus demoskopischen Erhebungen wie etwa der traditionellen Allensbach-Umfrage zur Meinungsfreiheit ableiten dürfen: Dass im vergangenen Jahr mehr Befragte als je zuvor (44 Prozent) angaben, sie hätten nicht das Gefühl, „dass man heute in Deutschland seine politische Meinung frei sagen kann“ und dass man daher bei heiklen Themen „besser vorsichtig sei“ (vgl. Peterson/[IfD] 2021),² sagt relativ wenig darüber aus, was diese Menschen *konkret* befürchten (müssten) oder auch von *wem*, wenn sie frei reden bzw. widersprechen.

Isolationsangst und das Unbehagen, sich zu exponieren und angreifbar zu machen, können grundsätzlich durchaus zu zumutbaren diskursiven Risiken gezählt werden (vgl. auch Schultz 2020). Differenzierungen im Detail sind wichtig: Wann werden diese Diskurshemmer zu greifbaren Risiken, welche die nicht-metaphorische Sicherheit der Person bedrohen? Nicht-metaphorische Sicherheit deshalb, da – Arendt ernst genommen – ein gewisser Verlust an Selbst-Sicherheit im Sinne von Selbst-Gewissheit mit Sprechen und Handeln immer schon verbunden ist. Das ist gerade nicht gemeint, wenn Personen mit Einschüchterungen, gezielten Bedrängungen bzw. Belästigungen, Herabwürdigungen, Denunziationen konfrontiert sind. „Gewalt“,

2 Diese jährlich erhobene und 2021 wiederum breit medial rezipierte Umfrage wurde vielfach als Bestätigung eines gefährlichen Trends interpretiert (vgl. Schwarz/Schlot 2021; Lehming 2021, Dorn/Unger 2021), vereinzelt aber auch bereits früher als tendenziös kritisiert (vgl. Staas 2019). Eine vom „Standard“ im selben Jahr für Österreich in Auftrag gegebene Befragung (vgl. Seidl 2021) kommt zu ähnlichen Ergebnissen wie die Allensbach-Umfrage 2021: Sie weist für den Satz „Das, was ich wirklich denke, behalte ich öfters lieber für mich“ Zustimmung von 40% aus (bei 53% Ablehnung). Spezifischer für Jugendliche und junge Erwachsene in Österreich erhebt eine aktuelle Befragung des Instituts für Jugendkulturforchung & Kulturvermittlung zusammen mit der T-Factory Trendagentur „angstbesetzte Themen und Sprechhemmung“ bei kontroversiellen Thematiken (2022). Auf die Frage „Bei welchen Themen muss man besonders aufpassen, was man sagt?“ antworteten u. a. 44% der Befragten „Migration & Asyl“, 41% „LGBTQ+ Themen“ und 23% „Klimawandel“. Die Befragung macht zudem schicht- und geschlechterspezifische Unterschiede deutlich (ibid., 6f.)

„Hass“, „Respektlosigkeit“ („incivility“) – hier stehen sich die demokratischen Tugenden zivile Toleranz und Diskurstapferkeit wirklich in Sichtweite gegenüber. Hier drängt sich der Unterschied auf zwischen demjenigen einerseits, was unvermeidbar mit demokratischem Diskursengagement als Risiko verbunden ist und was einzugehen tapfer genannt werden kann, und demjenigen andererseits, was nicht notwendigerweise mit demokratischem Diskursengagement verbunden ist, das heißt, was dem demokratischen Diskurs nicht entzogen wäre, wenn es fehlte, sondern umgekehrt ihm Stimmen und Meinungen raubt, die sich eingeschüchtert aus ihm zurückziehen. Beispiele eines solchen Rückzugs in Erwägung der Kosten diskursiven Engagements gibt es ganz unterschiedliche: MedizinerInnen, die sich nicht mehr zu Fragen der COVID-Impfung äußern, da sie Drohungen von ImpfgegnerInnen auf sich ziehen; VeranstalterInnen, die eine Lesung absagen, weil sie Störungen antizipieren (anstatt Proteste, solange sie gewaltfrei sind, proaktiv in eine zu erwartende Kontroverse einbeziehen); vom Islam „abgefallene“ BloggerInnen, die bei Enttarnung ihrer Identität mit im Netz geteilten Mordaufrufen rechnen müssen; Frauen in öffentlich sichtbaren und einflussreichen Positionen, die etwa Interviews zu bestimmten Themen ablehnen, weil sie nicht bereit sind, im Anschluss mit frauenfeindlichen Gehässigkeiten überschüttet zu werden; und viele mehr.

Die Einordnung der Dimension solcher Kosten und damit des Problemausmaßes selbst bleibt jedoch trotz zahlreicher bekannter Beispiele schwierig, denn diese Kosten ermessen kann man nur, wenn sie gezahlt werden (müssen). Eine durch ein feindseliges Meinungsklima unterdrückte Meinung ist eine Meinung, die gerade nicht sichtbar wird. Denen, die das Problem – aus welchen Gründen auch immer – in Abrede stellen („Es darf doch eh jeder und jede alles sagen“) oder nicht ohne gewissen Zynismus relativieren („Wer Sturm nicht verträgt, sollte nicht aus dem Haus gehen“), sei daher empfohlen, nicht schon von der Abwesenheit von Evidenz auf die Evidenz der Abwesenheit zu schließen. Hinter jenen bekannten Personen, die effektiv zum (Ver-)Schweigen gebracht werden, muss man sich Menschen im Dunkeln mitvorstellen, die ihre diskursive Sparsamkeit oder sogar Abstinenz nicht selbst zur Sprache bringen (vgl. auch Norris 2021).

Von diskursiver Gewalt Betroffenen zuzurufen: „Sei doch etwas tapferer im Diskurs!“ blendet nicht nur aus, dass über allen Tugenden die Meta-Tugend der Klugheit im Sinne der *phronesis* steht („Ist es klug, mich noch weiter zu exponieren, wenn mein Anliegen oder ich als Person dadurch Schaden zu nehmen Gefahr laufen?“), sondern auch, dass ethische Tugenden die

Mitte zwischen Extremen sind, welche nie ausschließlich von anderen festgelegt werden kann, sondern immer schon auf die individuelle Leistung verweisen, diese Mitte im jeweiligen Fall zu finden. Was einer konkreten Person ein unzumutbar hoher Preis für sein oder ihr Diskursengagement erscheint, darf aus demokratisch-tugendethischer Sicht zunächst eine persönliche Entscheidung sein, wiewohl Kritik, die eben das akzeptierend mit anderen Einschätzungen aufwartet („So schnell sollte man nicht aufgeben“ etc.), jedenfalls auszuhalten wäre. Im Idealfall münden solche Rede und Widerrede in ein konstruktives Gespräch über Resilienzstrategien, über die intersubjektive (Un-)Vergleichbarkeit von kommunikativen Erfahrungen oder sogar Traumata etc.

Was hingegen gemeinschaftlich von einem demokratischen Gemeinwesen auszuhandeln und schließlich festzulegen ist, sind jene ‚Kosten‘ für diskursive Tapferkeit, die *keinesfalls* und *niemandem* in Rechnung gestellt werden dürfen: Wann werden die Ursachen für diskursives Disengagement nicht nur als Problem der Individualethik angesehen, sondern als gemeinsames politisches Anliegen und damit zum Gegenstand von Regelungsbedarf? Wann sind Kosten diskursiven Engagements nicht nur individuell unzumutbar, sondern aus Sicht der Mehrheit (oder sogar Gesamtheit) der Mitglieder eines demokratischen Gemeinwesens geradezu *empörend*?

Als demokratisch gleich souveräne BürgerInnen verdienen sie den gleichen, basalen (agonistischen) Respekt, sie sind Gegner, aber keine Feinde. Dieser Status ist unschwer nachvollziehbar mit Androhung von physischer Gewalt unvereinbar, aber auch mit symbolischer Vernichtung und damit einhergehenden emotionalen/psychischen Beschädigungen. Hier hält zivile demokratische Toleranz aktiver Diskurstapferkeit einen Spiegel vor, der auf die passive Diskurstapferkeit anderer verweist: Wer anderen nicht in der Sache widerspricht, auch deutlich und sogar polemisch, sondern sie gezielt *ad personam* angreift, verletzt in ihrer gleichen Souveränität das demokratische Prinzip als solches. Wer andere sogar unter Klarnamen drangsaliert, kann sich nicht in einem demokratieethischen Sinne tapfer rühmen, denn es fehlt grundlegende zivile Toleranz. Wo Gegnerschaft von Feindschaft abgelöst wird, da der Kippunkt von Vorurteilen zu Hassgewalt erreicht wurde (vgl. Williams 2021), sollten sich daher demokratische Gemeinwesen als Ganze zuständig fühlen, Diskursengagement nicht zu einer Tugend für HeldInnen oder gar diskursive SuizidantInnen werden zu lassen. Das gilt analog und für digitale Kommunikation ganz besonders. In den Worten von Danielle Keats Citron: „We should be less troubled about limiting the expres-

sive autonomy of cyber harassers who use their voices to extinguish victim's expression. Silencing is what many harassers are after" (2019, 131).

So weit, so wenig strittig dürfte diese erste Einsicht in das Bedingungsverhältnis von Meinungsklima und positiver Meinungsäußerungsfreiheit und damit in legitime Grenzen negativer Meinungsäußerungsfreiheit aus demokratischen Gesichtspunkten ausfallen. Weniger klar und umstritten hingegen ist, wer diese Grenzen ziehen soll (private VigilantInnen, Unternehmen oder die Rechtsgemeinschaft als ganze?) bzw. darf und vor allem mit welchen Mitteln (diverse moralische Sanktionen oder gesetzlich festgelegte Strafen?). Welche gesetzlichen Einschränkungen der freien (Wider-)Rede sind genau zu ihrem Schutz selbst wiederum nötig? Wem werden die Durchsetzungs- und Sanktionsaufgaben übertragen? Staatlichen Gerichten oder privaten Unternehmen, die an rechtsstaatliche Grundsätze nur sehr eingeschränkt gebunden sind? Und wenn nicht alle Maßnahmen zur ‚diskursiven Hygiene‘ mit dem Schwert des Gesetzes sinnvoll zu erreichen sind und der *Diskurs-Ethik* ebenfalls Platz eingeräumt werden soll, da in liberalen Demokratien Wohlverhalten nicht *en détail* erzwungen werden kann (vgl. auch Garton Ash 2016), welche Werte und Normen werden aus einer solchen Ethik gewonnen? Und wer darf Verletzungen moralischer Normen anprangern oder bestrafen, und wie?

Gerade der letztgenannte Punkt wirft viele Fragen auf. Wenn Gesetze über eine demokratische Legitimation verfügen, wenn sie also mehrheitlich beschlossen wurden und der Minderheit weiterhin Widerspruch erlauben, so ist die Legitimation moralischer Normen samt ihrer Sanktionsgewalt, allen voran der öffentlichen Beschämung und sozialen Ausgrenzung, klärungsbedürftig. In pluralen Gesellschaften gibt es immer mehr als einen moralischen Kodex. Wer sich zuständig erachtet, über Meinungsäußerungen zu richten bzw. vermeintliche Verstöße zu ahnden, benötigt dafür eine Rechtfertigung, welche mit dem demokratischen Ethos verträglich ist. Suprematieansprüche und in Folge Doppelstandards bzw. Sonderrechte für die „Guten“ oder die „richtige Seite“, sind es eindeutig nicht. – Auch dann nicht, wenn im Namen der „Demokratie“ selbst gegen die „Feinde der Demokratie“ gesprochen wird, solange nicht im Lichte inklusiver, öffentlicher Debatten der Verdacht ausgeräumt werden kann, hier werde ein legitimes Verständnis von Demokratie gegen ein anderes, nicht zwangsläufig weniger legitimes Verständnis von Demokratie in Stellung gebracht (vgl. Manow 2020).

Wer nicht bereit ist, konkrete Andere als gleich souveräne Mitgesetzgeber zu akzeptieren und sie damit aus dem *demos* ausschließt, sollte sei-

ne Gründe dafür sorgfältig mit Blick auf die Gefahren prüfen, die mit einer solchen Haltung für ein demokratisches Gemeinwesen insgesamt verbunden sein können. Denn das Motto „Keine Toleranz den Intoleranten“ einmal angewandt, kann nicht nur für die eigene Toleranzverweigerung bemüht werden, sondern steht nunmehr allen anderen ebenfalls offen und lädt zum Streit darüber ein, wer denn lediglich auf Intoleranz *reagiert* (und damit gerechtfertigt ist) und wer nicht. Anders als bei gesetzlichen Normen, die aus dem Mehrheitswillen fließen dürfen (und keinen Konsens benötigen), dafür aber auch das erwähnte Minderheitenrecht immer schon inkludieren, wäre bei moralischen Normen im Kontext der Toleranzverweigerung möglichst eine „wechselseitig begründbar[e] Zurückweisung [zu] finden [...]“, die die normative Basis der Toleranz nicht von vornherein partikular festlegt und für Ein- und Widerspruch konzeptionell offen bleibt [...]“ (Forst 2003, 532).

b) *Diskursive Mühsal: Einander nicht ganz ‚aufgeben‘*

Diskurstapferkeit hat nicht nur in Diskursfeigkeit ein Gegenstück – vor irreduziblen bzw. nicht völlig unzumutbaren diskursiven Risiken zurückscheuen –, sondern auch in Diskursermüdung, das heißt darin, Einlassungen und Diskussionen als nicht der Mühe wert zu erachten. Auch wer sich bestimmte Diskussionen mit Anderen nicht mehr antun möchte, weil sie zu frustrierend erscheinen, und sich folglich das Betreten (herkömmlicher wie neuer bzw. digitaler) Öffentlichkeiten meidet, beraubt diese Öffentlichkeiten seiner Impulse, wenn man es mit Blick auf die Etymologie des Wortes „privat“ (*privare*, lat.: jemanden um etwas bringen/berauben) zuspitzen möchte. Dazu zählt – ohne die Frage nach einer möglichst exakten Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit hier klären zu können – der Rückzug in so genannte „Echokammern“ oder „Blasen“, das heißt in relativ geschützte Räume („safe spaces“), wo das Risiko von Widerspruch und damit auch unkontrollierbarer Selbstoffenbarungen überschaubar bleiben dürfte. In solchen Halb- oder Teilöffentlichkeiten lässt sich die Bürde breiter und tiefreichender gesellschaftlicher Pluralität ablegen, streichelt Zuspruch und erbaut das Gefühl, (endlich) verstanden zu werden und sich nicht ständig rechtfertigen zu müssen. Solche „tribal epistemologies“, wie Nancy E. Snow sie nennt (2021), orientieren sich nicht an Evidenz oder argumentativer Kraft, sondern an den Werten der eigenen Gruppe: „They deliberately choose to receive information from sources that do not challenge, but only confirm, their pre-existing views“ (ibid., 21). Wer solchen Tendenzen nichts entgegensetzt – wenigstens Nadelstiche, durch welche Licht von außen in derartige endogamische

Kommunikationsgeflechte fallen kann – tut vielleicht seinem oder ihrem Gemütszustand einen Gefallen, der Demokratie allerdings nicht. Diese nämlich ist auf Gedeih und Verderb darauf angewiesen, dass sich BürgerInnen nicht in geistige Gefängnisse einmauern, aus denen sie sich selbst kaum mehr befreien können.

Der Entlastungscharakter, der mit solchen in den vergangenen Jahren verstärkt problematisierten Phänomenen sozialer/kommunikativer Segmentierung verbunden ist, sollte jedoch nicht vorschnell beklagt werden, ohne entsprechende Motivlagen ernst zu nehmen. Denn nicht jedem und jeder kann demokratische Diskurstapferkeit abgesprochen werden, der oder die unter Diskursermüdung oder sogar -frustration leidet und vielleicht nur hin und wieder als Ausgleich den relativ entspannten Austausch mit weitgehend Gleichgesinnten dem öffentlichen Diskurs vorzieht. Auch der Umstand, dass konkret digitale „Echokammern“ nicht allein durch intentionale Entscheidungen gezimmert werden, sondern eine strukturelle Grundlage in raffinierten Werbestrategien, algorithmisch erstellten Profilen und personalisierter Kommunikation haben, verdeutlicht, dass das Problem individuelle ethische Verantwortung übersteigt.

Obsolet ist diese individuelle ethische Verantwortung dadurch freilich nicht, kann man sich doch dieses Problems bewusstwerden und widerständig bleiben. – Dadurch, dass man sich eben nicht so einfach in weltanschauliche Schubladen rubrizieren lässt, weil man zum Beispiel auch in digitalen sozialen Netzwerken Kontakte mit Personen trotz erheblicher Meinungskonflikte aufrechterhält oder auch Medien abonniert, die nicht der präferierten Blattlinie entsprechen. Toleranz nach dem Motto „Macht was ihr wollt, ich bin raus“ ist zwar für das demokratische Ethos weniger gefährlich als die Maxime „Macht, was ich will, sonst seid ihr raus“, problematisch ist sie aber allemal. Demokratie lebt, wie argumentiert, nicht von ziviler Toleranz alleine, sondern benötigt diskursives Engagement als grundsätzliche Haltung bei möglichst vielen Mitgliedern des demokratischen Gemeinwesens. Und jeder Demokrat und jede Demokratin steht nicht nur vor der Herausforderung, seine oder ihre eigene Diskursermüdung zu bewältigen, die in krisenhaften Zeiten bei entsprechender Polarisierung nicht überraschen sollte, sondern auch daran zu arbeiten, anderen so wenig Anlass wie möglich für Diskursfrustration zu liefern. Jeder und jede frage sich selbst hin und wieder: Würde ich gerne mit mir über dieses oder jenes Thema streiten, wenn ich anderer Ansicht wäre? Könnte ich aus dem Austausch mit mir lernen oder würde ich mich selbst bald ‚aufgeben‘?

Diskursive Mühen liegen nicht in Konfrontation mit schmerzhafter weltanschaulicher Alterität alleine. Die Sprache selbst hält bereits eine Vielzahl von Herausforderungen in Form potenzieller kommunikativer Misserfolge bereit – von theorieabhängigen Bedeutungsaufladungen und damit verbundener ‚Vielsprachigkeit‘ über exklusive, bestimmte Gruppen über-vorteilende Sprachcodes bis hin zu kontextsensitiv ‚verbrannten‘ Begriffen. Diskurstapferkeit bedeutet daher immer auch, nicht vor sprachkritischer Arbeit zurückzusehen und jene Empathie aufzubringen, die nötig ist, um andere Sprach- und Denkwelten, was dasselbe ist, verstehend zu durchdringen. Eine zuletzt vermehrt spürbare und damit zusammenhängende Herausforderung besteht in der diskursiven Verständigung über das, *was der Fall ist*. Tatsachenbehauptungen unterfüttern alle normativen Positionen in der einen oder anderen Weise, die Standards ihrer Prüfung sind aber nicht nur oftmals strittig, sie sind auch selten einfach zur Hand. Und seltener noch entscheiden sie alleine bereits Diskussionen. Schon John Stuart Mill wusste: „Very few facts are able to speak for themselves, without comments to bring out their meaning“ (1859/2015, 22). Man denke an die Pandemiedebatten, in denen mangels Möglichkeit, Wissen über strittige Sachverhalte originär, das heißt eigenständig in Erfahrung zu bringen, epistemische Autoritäten wie in einem Schachspiel manövriert und gegeneinander in Stellung gebracht werden. Diskursermüdung muss ansteigen, wo die Flechtwerke an Tatsachenbehauptungen, die unsere Weltbilder ausmachen und unsere Weltanschauung fundamentieren, nahezu undurchdringbar werden. Neben dem erwähnten Gruppendenken („Wenn meine Leute das so sehen, wird es stimmen“) machen weitere diskursive „Plagen“ wie motivationales Denken („Ich muss Recht haben“), Ambiguitätsintoleranz („Entweder – Oder“) sowie Verschwörungsmythen („Sie haben Böses im Sinn und alle Fäden in der Hand“) demokratische Diskurstapferkeit auch in dieser Hinsicht schwer.

Ja, es ist mühevoll, sich im Fluss des Wissens zu halten, sich damit zu konfrontieren, dass man immer zu wenig weiß. Es ist mühevoll, zu erklären, dass Fachzeitschrift nicht gleich Fachzeitschrift ist, sondern es auf deren Reputation und Qualitätsstandards ankommt; dass eine Studie alleine noch keine Frage klärt, sondern Baustein unter anderen ist; dass es „die Wissenschaft“ nicht gibt, sondern verschiedenste Disziplinen und Spezialisierungen; und dass Unterscheidungen zwischen politischen Meinungen, „bloßen“ Expertenmeinungen und „echten“ Fachurteilen nottun. Und unerträglich mühsam wird es, wenn wahnhafte Weltbilder auch bei *großzügigem* Wohlwollen nicht mehr *ansatzweise* nachvollziehbar sind (und nicht bloß verstö-

rend, provokant, bizarr etc.). In solchen Fällen kann es im Sinne diskursiver Schmerzgrenzen oder auch aus Klugheitsgründen gerechtfertigt sein, andere vorübergehend ‚aufzugeben‘ – nicht ohne grundsätzliche Gesprächsbereitschaft (zu anderen Themen) *pro futuro* zu signalisieren. Unterhalb dieser liminalen Mühsal gilt es, die Alternative sich stets vor Augen zu führen: Demokratien, in denen aufgrund multipler ziviler Absetzbewegungen gemeinsame Anliegen nicht mehr identifizierbar sind und das Politische eine Leerstelle werden muss, in welcher sich demokratische Macht in der Sprach- und Bezugslosigkeit der BürgerInnen verliert. Kritik und Widerspruch sind keine Garantie, das zu verhindern; unbegrenzte bürgerliche Toleranz aber ist das Rezept, einen solchen beklagenswerten Zustand verlässlich zu erreichen.

4. Fazit

In diesem Beitrag habe ich zu zeigen versucht, dass oftmals unversöhnlich scheinende Debatten um freie Rede und ihre Grenzen durch einen Perspektivenwechsel gewinnen können, der in einer grundsätzlicheren philosophischen Reflexion über demokratische Ethik besteht. Die beiden hier betonten demokratischen Tugenden, zivile Toleranz und Diskurstapferkeit, benötigen sich gegenseitig, um durch ihr tugendethisches Äquilibrium das demokratische Ethos zu stabilisieren. Eine solche Heuristik ist für eine demokratische Ethik der freien (Wider-)Rede, die hier in ihren Grundzügen dargestellt wurde, nicht aber schon in allen Details ausgefächert werden konnte, von zentraler Bedeutung. Wer einander gleich souverän ist, darf sich nur begrenzt als ‚Auftrag‘ sehen und nur begrenzt ‚aufgeben‘.

In Demokratien gilt: Die Grenzen der eigenen demokratischen Souveränität enden, wo demokratische Souveränität anderer beginnt. Und zwischen diesen Grenzen benötigen demokratische Gemeinwesen Brücken. Wo keine Hoffnung mehr darin gesetzt wird, andere umzustimmen, zu überzeugen, zu ‚läutern‘, wo kein (Streit-)Gespräch mehr der Mühe wert ist, gleichen BürgerInnen ‚Monaden‘, die zwar sehr tolerant nebeneinander leben können, aber nicht gemeinsam handeln.

Literatur

Ackerman, Elliot/Aladin Ambar/Martin Amis et al. 2020. Letter on Justice and Open Debate, Harper's Magazine, 7.7.2020. Unter: <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/> (Zugriff am 14.2.2022)

- Aikin, Scot F./Talisie, Robert B. 2020. *Political Argument in a Polarized Age*. Cambridge: Polity Press.
- Arendt, Hannah. 1960/1981. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Basad, Judith Sevinç. 2021. *Schäm dich! Wie Ideologinnen und Ideologen bestimmen, was gut und böse ist*. Frankfurt am Main: Westend.
- [Bundesrepublik Deutschland]. 2017. *Netzwerkdurchsetzungsgesetz*. Unter: http://www.bgbl.de/xaver/bgbl/start.xav?startbk=Bundesanzeiger_BGBl&jumpTo=bgbl117s3352.pdf (Zugriff am 14.2.2022)
- Connolly, William E. 2005. *Pluralism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Dershowitz, Alan. 2020. *Cancel Culture. The Latest Attack on Free Speech and Due Process*. New York: Hot Books.
- Forst, Rainer. 2003. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dorn, Thea/Schlichting, Marko. 2021. „Da setzt ein Unbehagen bei mir ein“, ntv 1.7.2021, <https://www.n-tv.de/politik/Da-setzt-ein-Unbehagen-bei-mir-ein-article22654940.html> (Zugriff am 22.11.2022)
- Fourest, Caroline. 2020. *Generation beleidigt. Von der Sprachpolizei zur Gedankenpolizei. Über den wachsenden Einfluss linker Identitärer, aus dem Französischen von Alexander Carstiu et al.* Fuego: Bremen.
- Frick, Marie-Luisa. 2023. „Diskurstapferkeit als demokratische Tugend“. In: *Widerspruchs-Kulturen. Medien, Praktiken und Räume des Widersprechens*, herausgegeben von Magdalena Tonia Füllenbach, Michael Münnich und Johanna Spanke, 25–36. Berlin: Reimer.
- Frick, Marie-Luisa. 2021. „Dehumanization and human rights“. In: *The Routledge Handbook of Dehumanization*, herausgegeben von Maria Kronfeldner, 187–200. London: Routledge.
- Frick, Marie-Luisa. 2020a. „Streitkompetenz als demokratische Qualität“, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 12–13: 28–33. Unter: <https://www.bpb.de/apuz/306448/streitkompetenz-als-demokratische-qualitaet-oder-vom-wert-des-widerspruchs> (Zugriff am 14.2.2022)
- Frick, Marie-Luisa. 2020b. „Freie Rede und zivilisierter Streit. Oder: Was soll man nicht sagen (auch wenn man es sagen darf)?“. In: *Was darf man sagen? Meinungsfreiheit im Zeitalter des Populismus*, herausgegeben von Tanjev Schultz, 139–158. Stuttgart: Kohlhammer.
- Frick, Marie-Luisa. 2017a. *Menschenrechte und Menschenwerte. Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechtsidee in ihrer globalen Akkommodation*. Weilerswist: Velbrück.
- Frick, Marie-Luisa. 2017b. *Zivilisiert streiten. Zur Ethik politischer Gegnerschaft*. Ditzingen: Reclam.
- Garton Ash, Timothy. 2016. *Free Speech. Ten Principles for a Connected World*. London: Atlantic Books.

- Hook, Sidney. 1966/2002. „Are there limits to freedom of expression? In: Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom, herausgegeben von Robert B. Talisse und Robert Tempio, 321–326. New York: Prometheus Books.
- Hook, Sidney. 1954/2002. „The Ethics of Controversy“. In: Sidney Hook on Pragmatism, Democracy, and Freedom, herausgegeben von Robert B. Talisse und Robert Tempio, 289–295. New York: Prometheus Books.
- Inazu, John D. 2016. *Confident Pluralism. Surviving and Thriving through Deep Difference*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Institut für Jugendkulturforschung & Kulturvermittlung/T-Factory Trendagentur. 2022. *Die Generation Z im Jahr 2022. Eine Generation lässt sich nicht unterkriegen*.
- Keats Citron, Danielle. 2019. „Restricting Speech to Protect It“. In: *Free Speech in the Digital Age*, herausgegeben von Susan J. Brison und Katharine Gelber, 122–136. New York: Oxford University Press.
- Kelsen, Hans. 1929/2006. „Vom Wesen und Wert der Demokratie“. In: *Verteidigung der Demokratie*, herausgegeben von Matthias Jestaedt und Oliver Lepsius, 149–228. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kielmansegg, Peter Graf von: „Die Schließung der Demokratie“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 17.5.2021, <https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/cancel-culture-der-raum-des-politischen-diskurses-wird-eng-17344077.html> (Zugriff am 14.2.2022)
- Kostner, Sandra. 2020. „Keine Meinungsfreiheit ohne Klima der Freiheit“, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 12–13: 8–11. Unter: <https://www.bpb.de/apuz/306440/keine-meinungsfreiheit-ohne-ein-klima-der-freiheit> (Zugriff am 14.2.2022).
- Lehming, Malte. 2021. „Gefühlte Meinungsfreiheit. Was jetzt passieren muss, um die Polarisierung im Land zu überwinden“, *Tagesspiegel* 16.6.2021, <https://www.tagesspiegel.de/politik/was-jetzt-passieren-muss-um-die-polarisierung-im-land-zu-uberwinden-5115679.html> (Zugriff am 22.11.2022)
- Lester, Anthony. 2016. *Five Ideas to Fight for. How Our Freedom is Under Threat and Why it Matters*. London: One World.
- Manow, Philip. 2020. *(Ent-)Demokratisierung der Demokratie*. Berlin: Suhrkamp.
- Mill, John Stuart. 1859/2015. *On Liberty and other Essays*, herausgegeben von Mark Philp und Frederick Rosen, 5–112. Oxford: Oxford University Press.
- Möllers, Christoph. 2008. *Demokratie – Zumutungen und Versprechen*. Berlin: Wagenbach.
- Mouffe, Chantal. 2014. *Agonistik. Die Welt politisch denken*, übersetzt von Richard Barth. Berlin: Suhrkamp.
- Münch, Ingo von. 2017. *Meinungsfreiheit gegen Political Correctness*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Neumann, Noelle. 1980. *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*. Zürich/München: Ullstein.

- Norris, Pippa. 2021. „Cancel Culture: Myth or Reality?“, *Political Studies* 0(0): 1–30. <https://doi.org/10.1177/00323217211037023>
- Peterson, Thomas/[IfD]. 2021. „Die Mehrheit fühlt sich gegängelt“. Institut für Demoskopie Allensbach/Frankfurter Allgemeine Zeitung 16.6.2021. Unter: https://www.ifd-allensbach.de/fileadmin/kurzberichte_dokumentationen/FAZ_Juni2021_Meinungsfreiheit.pdf (Zugriff am 14.2.2022)
- Pfister, René. 2022. Ein falsches Wort. Wie eine neue linke Ideologie aus Amerika unsere Meinungsfreiheit bedroht. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- [Republik Österreich]. 2021. Hass-im-Netz-Bekämpfungs-Gesetz. Unter: https://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/BgblAuth/BGBLA_2020_I_148/BGBLA_2020_I_148.html (Zugriff am 14.2.2022)
- Ross, Loretta J. 2020. Calling In the Call Out Culture, Vortrag am University of Louisville Anne Braden Institute for Social Justice Research. Unter: <https://louisville.edu/braden/programs/memorial-lecture/calling-in-the-call-out-culture> (Zugriff am 14.2.2022).
- Sarrazin, Thilo. 2014. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Schultz, Tanjev. 2020. „Tabus und Redeverbote? Die Bedeutung des Meinungsklimas“. In: Was darf man sagen? Meinungsfreiheit im Zeitalter des Populismus, herausgegeben von Tanjev Schultz, 113–138. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schwarz, Marietta/Schlot, René. 2021. „Heute gibt es teilweise Sprechverbote“, *Deutschlandfunk* 17.6.2021, <https://www.deutschlandfunkkultur.de/allensbach-umfrage-zur-meinungsfreiheit-heute-gibt-es-100.html> (Zugriff am 22.11.2022)
- [Scotland]. 2021. The Hate Crime and Public Order Act. Unter: <https://www.legislation.gov.uk/asp/2021/14/enacted/data.pdf> (Zugriff am 14.2.2022).
- Seidl, Conrad. 2021. „Jeder Zweite zweifelt an Meinungsfreiheit in Österreich“, *Der Standard* 15.3.2021, <https://www.derstandard.at/story/2000125022894/jeder-zweite-zweifelt-an-meinungsfreiheit-in-oesterreich> (Zugriff am 22.11.2022)
- Snow, Nancy E. 2021. „Democratic truth-seeking, tribal epistemologies, and trust“. In: *Virtues, Democracy, and Online Media. Ethical and Epistemic Issues*, herausgegeben von Nancy E. Snow und Maria Silvia Vaccarezza, 11–29. New York: Routledge.
- Staas, Christian. 2021. „Erst denken, dann meinen“, *Die Zeit*, 27.5.2019, <https://www.zeit.de/kultur/2019-05/meinungsfreiheit-allensbach-institut-umfrage-deutschland> (Zugriff am 22.11.2022)
- Stegemann, Bernd. 2021. *Die Öffentlichkeit und ihre Feinde*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Waldron, Jeremy. 2014. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williams, Matthew. 2021. *The Science of Hate. How Prejudice Becomes Hate and What We Can Do to Stop It*. London: Faber & Faber.