Anna Menzel

Hören-Können vor dem Antworten-Müssen

Zur alteritätsethischen Relevanz des Hörens und Gehört-Werdens im Recht

304 Seiten · broschiert · € 49,90
ISBN 978-3-95832-417-6

© Velbrück Wissenschaft 2025

© Velbrück Wissenschaft 2025

Einstimmung.
Hören-Können vor dem Antworten-Müssen

Abbildung 1: La Leçon de Musique or Son de Cloche *(1968), René Magritte*

Das Hören-Können geht dem Antworten-Müssen voraus, so die zentrale These dieser Arbeit. Im Nachdenken über Recht mit dem sinnlichen Register des Hörens zu beginnen, betont die sinnliche und leibliche Bedingung von Recht. Der Weg über das Hören gibt Aufschluss über das Verhältnis der Sphären (Alteritäts-)Ethik, Politik und Recht. Zwei auf den ersten Blick einander so fremde Themenbereiche wie Recht und Hören-Können aufeinander zu beziehen, mag zunächst etwas abstrakt und vielleicht sogar surreal anmuten. Daher leihe ich mir zur Einstimmung das oben abgebildete Kunstwerk von René Magritte: »Die Lektion der Musik oder der Klang der Glocke«. Zu sehen ist ein menschlich geformtes Ohr, an dessen Ohrläppchen eine Glocke hängt. Sie ist ungefähr so groß wie das Ohr und wirkt, als hätte sie eine gusseiserne Schwere. Die Glocke ist durch ein mechanisches Verbindungsstück mit dem Ohr verbunden und so entsteht unser surreales Objekt: die Ohrglocke. Durch die Schattierungen entsteht der Eindruck, sie würde vor einem tapetenähnlichen Hintergrund aus Rauten und Punkten schweben. Der Druck lässt sich im Surrealismus verorten, indem durch Assoziationen realistischer Abbildungen in überraschenden Kombinationen und »durch das Unbewusste eine tiefere Form der Realität« mobilisiert werden soll.[1] In unserem Fall das menschliche Ohr und eine Glocke bzw. analog dazu in dieser Arbeit das Hören und das Recht. Ihr Zusammenspiel regt die Imaginationskraft an und gibt den Impuls zur »Bewegung des Surrealismus«.[2] Die materielle, bzw. leibliche Bedingung ist das verbindende Element der überraschenden Kombination und führt uns im Ergebnis auch die normativen Bedingungen des Rechts vor Augen, die ich, so eine These dieser Arbeit, in der Alteritätsethik verorte. In der Betrachtung surrealer Bilder umkreisen wir wider Willen den

1 Susanne Biber, *Mysterium der Wirklichkeit bei René Magritte* 2010, S. 9.
2 Vgl. zu dieser Bewegung, ibid.

© Velbrück Wissenschaft 2025

Zusammenhang von »Wahrnehmung und Wirklichkeit« und stellen ihn zumal auch auf die Probe.[3] Magritte stellt Objekte aus der Erfahrungswelt sehr realistisch dar, wie hier Ohr und Glocke, platziert sie aber dann in einem fremden Kontext und verknüpft sie unerwartet. Die realistische Darstellung von Objekten oder Körperteilen in komischer oder grotesker Anordnung spricht zwar erlernte Funktionszusammenhänge und Erwartungshaltungen an, stellt sie aber zugleich auch auf den Kopf. So gesellt sich zu der Frage nach Wahrnehmung und Wirklichkeit zusätzlich unsere Imaginationskraft. Dieser Dreiklang kommt auch im gesellschaftlichen Phänomen Recht nahezu parademäßig zum Ausdruck. Denn es handelt sich beim Recht vielleicht um eine der gesellschaftlich wirkmächtigsten Verschmelzungen von Wahrnehmung, Imagination und Wirklichkeit. Denn Recht, so eine weitere These dieser Arbeit, hält sich maßgeblich durch die Kraft der Fiktion in Geltung und wird in einem vielschichtigen und kulturell bedingten Prozess zum Ausdruck gesellschaftlicher Einbildungskraft, für den wir Verantwortung tragen. Die skurrile Zusammenstellung von Körperteil und Objekt betont, dass die Verschmelzung zu etwas Neuem auf dem Papier Ausdruck einer Form von Freiheit und Kreativität ist, die gesellschaftliches Zusammenleben prägt. Das bedeutet die Freiheit, eigene, singuläre Wahrnehmungsweisen der Wirklichkeit mit Hilfe der Einbildungskraft zu beschreiben, medial zum Ausdruck zu bringen, zu vermitteln und im Austausch mit anderen neu oder anders zusammenzufügen. Magrittes Ohrglocke ziehe ich als einen solchen Ausdruck heran und beziehe ihn auf das Phänomen Recht und seine leibliche Bedingung. Sie soll als Inspiration dienen und unsere Handlungsspielräume und Verantwortung in Bezug auf die Ausgestaltung und unser Mitwirken am geltenden und kommenden Recht in Erinnerung rufen. Mit den Themen Hören und Recht im Hinterkopf deute ich die Ohrglocke wie folgt:

In der »Ohrglocke« ist ein menschliches Ohr abgebildet, welches mit einer Glocke, einem kulturellen Gegenstand vielfältiger Funktionen, mehr mechanisch als organisch verbunden zu sein scheint. Sie hängt dem Ohr wie ein Schmuckstück an, verschmilzt aber spätestens bei der Lektüre ihres Untertitels zu einem einzigen Resonanzkörper. Wie klingt sie? Stille Rezeption und lauter Ausdruck fallen in eins; aber nicht in Wirklichkeit, sondern nur in der Betrachtung der »Ohrglocke«, wenn dieses Objekt in der Vorstellung zum Leben erwacht. Der sinnliche Eingang des abgebildeten, menschlichen Ohres wird mit einem menschengemachten materiellen Klangkörper verbunden. Der Klöppel der Glocke scheint in Bewegung zu sein und so kann sich in der Betrachtung der Abbildung imaginativ auch ihr Klang entfalten. Damit werden wenigstens einen surrealen Moment lang binäre Unterscheidungen wie Subjekt

3 Ibid.

© Velbrück Wissenschaft 2025

und Gesellschaft oder Innen und Außen suspendiert, die unser Verstehen ordnen. Die Ohrglocke lese ich daher als surrealen Ausdruck der phantastischen Vorstellung einer körperlosen Stimme, die abgespalten und aus dem Kontext jener Menschen und Ohren enthoben, die sie hören können, vorgestellt und verhandelt wird. Das Phänomen einer solchen Stimme wurde, für das in dieser Arbeit mobilisierte philosophische und kulturelle Erbe prägend, als »Selbstbewegung, als freies Erzittern in sich selbst« bezeichnet.[4] Die Ohrglocke schwebt vor einem tapetenähnlichen Hintergrund verweist uns damit auf eine Abwesenheit, Beliebigkeit oder zumindest Austauschbarkeit des Kontextes. Sie ist für mich Sinnbild der lauten Stille jener Stimmen, die kein Gehör finden. Denn ebenso wenig, wie menschliche Ohren in der Erfahrungswelt vor gemusterten Tapeten schweben, können Stimmen oder gar Sprechakte aus sich selbst heraus erklingen und im gesellschaftlichen Text der Sprache wirksam eingewoben werden. Für das Recht ist dieser Punkt auf einer grundlegenden Ebene für das Verständnis dessen ausschlaggebend, was Recht ist, weil es daran erinnert, dass Recht als soziales Phänomen nicht jenseits seines Kontextes existieren und als Phänomen verstanden werden kann. Mit Kontext meine ich die spezifischen leiblichen und medialen Bedingungen und Verwobenheit mit den jeweiligen Eigenheiten der Subjekte und ihrer Gesellschaft. Dieser Kontext ist dem Recht mehr als eine gemusterte, womöglich austauschbare Tapete, denn das Recht wird erst in den Subjekten lebendig, die es als geltend erfahren oder nutzen. Kurz: Recht ist auf menschliche Resonanzkörper angewiesen. Das gilt vor allem und solange es in einer Kultur existiert, die – wie die Philosophin Gemma Corradi Fiumara schreibt – im Zeichen des »Sprechen-ohne-Hinzuhören«[5] steht und zudem ganz konkret seine Geltungskraft wirkmächtig aus stimmlichen Äußerungen zieht. Die menschlichen Resonanzkörper des Rechts sind wiederum ihrerseits leiblich-sinnlich in der Welt verortet. Von der Frage nach der medialen Relevanz des Hören-Könnens und Gehört-Werdens im Recht kann demnach die Frage nach den Resonanzkörpern, durch welche diese rechtlich erhobene Geltungsansprüche erklingen, nicht abgespalten werden. Ich fokussiere mich in dieser Arbeit auf menschliche Resonanzkörper des Rechts. Das Phänomen Recht reflektiere ich also unter Berücksichtigung der Lebenswirklichkeit und körperlichen Bedingungen jener Menschen, die juristische Erfahrungen machen und kontinuierlich ein Bewusstsein und Verständnis darüber entwickeln,

4 Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts,* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990a, S. 172. Trabant zitiert § 351 aus Hegels Enzyklopädie.

5 Gemma Corradi Fiumara, *The Other Side of Language. A Philosophy of Listening,* London and New York: Routledge 1990, S. 3. Sofern nicht anders gekennzeichnet, sind die Übersetzungen von mir. An ausgesuchten Stellen zitiere ich zusätzlich das Original.

© Velbrück Wissenschaft 2025

dass und *wie* Recht gilt. Das geht, wie bereits angeklungen, jeweils auch mit der Gestaltung individueller und kollektiver Imaginationskraft einher. Denn Recht ist als gesamtes, wie auch konkret kulturell verankertes Phänomen bildlich nur schwer oder gar nicht greifbar. Wir können es uns als unsichtbare Ordnungsmacht vorstellen oder aber auch als etwas, was sich in gesellschaftlichen Institutionen und ihren Architekturen manifestiert. Die Ohrglocke ist eine Möglichkeit mir einen eigenen Resonanzkörper des Rechts vorzustellen, der natürlich seinerseits surreal bleiben muss. Sie ist Ausdruck eines Resonanzkörpers der gesellschaftlich derzeit dominanten Vorstellungen von geltenden Normen zum Ausdruck bringt, die äußerlich, aber vor allem auch innerlich umgesetzt werden. Ein solch surreales Bild vom Recht bringt zum Ausdruck, dass es ein menschengemachtes Phänomen ist, welches sinnlich und leiblich bedingt ist und zu seiner Verankerung und Resonanz in der Materie wesentlich auf fremde Körper und deren Imaginationskraft angewiesen ist.

Diese Deutung steht gängigeren Bildern von Recht entgegen, in denen es oftmals eher als abstrakt und für sich stehend, als Normenpyramide oder aber gar als körperlos inszeniert wird, dann aber leider wenig Fläche und oftmals keinen Kontext bietet, um seine leiblich-sinnliche Bedingungen kritisch zu reflektieren.[6] Anders jedoch bei Andreas Engelmann, der die Normenpyramide gewissermaßen auf den Kopf stellt und von »hängenden Dächern des Rechts« schreibt, wobei Recht erst in einer stabilen (kulturellen) Infrastruktur seine Geltung entfalten könne.[7] Oder auch bei Merlin Eichele, der Durchlässigkeit und dezentrale Steuerung modernden Rechts betont und es mit einem Seestern vergleicht, weil bei beiden »die stachlige Haut [...] das Innenleben des kopflosen Körpers« zwar einerseits von der äußeren Umgebung trenne, zugleich aber das Innen mit dem Außen verbinde.[8] Wenn das Recht vom Hören herkommend und damit vor

6 Während Studierende der Rechtswissenschaft in meinen Seminaren, auf die Frage in welcher Gestalt oder Form sie sich das Recht vorstellen nahezu einstimmig Dreiecke oder Pyramiden zeichnen, ist das Bild bei Studierenden aus Disziplinen jenseits der Rechtswissenschaft diverser. Mehrheitlich bringen zwar auch sie geometrischen Formen, Netzmuster, überlappenden Kreise, Käfige oder Boxen vor. Weniger kommen bewegte, meist mechanischen Gebilde, wie fahrenden Maschinen vor. Vereinzelt gibt es Versuche mit unscharfen Konturen, wie bei der Imagination von Recht als Nebel.

7 Er wendet den Blick nach oben und lässt sich von einer Installation von Christina Iglesias inspirieren, vgl. Andreas Engelman, *Rechtsgeltung als institutionelles Projekt*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2020, S. 50ff.

8 Merlin, Eichele: *Wo steht dem Recht der Kopf?*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2025, S. 369. Er greift ein Bild von Niklas Luhmann auf und gestaltet es mit Jean-Luc Nancys Überlegungen zur Haut und dem »Wechselspiel von Reiz und Reaktion« aus. Der Vergleich mit dem Seestern wird bei ihm zur »Blaupause für eine radikale Demokratietheorie des Rechts«, ibid.

© Velbrück Wissenschaft 2025

allem mit Rücksicht auf seine sinnlich und leibliche Bedingung gedacht wird, steht als erstes die Abwesenheit eines genuinen Körpers von Recht und dessen Gestaltlosigkeit im gedanklichen Raum. Diese Abwesenheit schärft die Sinne für all jene Körper, die alltäglich und manchmal auch wider willens, faktisch zum Resonanzkörper des Rechts werden. Dann rücken die Gebilde, seien es Pyramiden, Seesterne, hängende Dächer oder Nebel in den Vordergrund, die wir dem Recht in unserer Vorstellungskraft zuordnen, um zu verstehen, was es ist und wie es gilt. Bei meiner Interpretation von Magrittes Ohrglocke zeigt sich das Phantastische des Phänomens Rechts, in seiner Ausprägung des modernen Rechts, unter anderem etwa daran, dass es als freischwebend und abgetrennt vor einem zweidimensionalen, tapetenähnlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Hintergrund imaginiert wird. Letzter bleibt dann aber immer nur als eine Art Beiwerk des Rechts, der sich nicht in das Recht selbst einschreibt, sondern sich womöglich, wie eine Tapete, einfach überkleben, abreißen oder übermalen ließe. Im Kontrast zu einer solchen Vorstellung soll in dieser Arbeit, etwa im Hören-Können auf rechtliche Geltungsansprüche, hervorgehoben werden, wie Recht als Ordnungsmacht in der Erfahrungswelt *tatsächlich* in Resonanz gerät. Beispielsweise in Form von expliziten oder internalisierten rechtlichen Geltungsansprüchen zu deren »Recht-Fertigung« unweigerlich auf gesellschaftliche Narrative verwiesen wird und der durch mediale Inszenierungen in einen kulturellen Kontext eingebunden ist.[9] Recht wird so als ein menschengemachtes Phänomen und als wirkmächtiger Ausdruck kollektiver Einbildungskraft verständlich, welches gerade nicht im luftleeren Raum schwebt, sondern stets kulturell zu verorten ist und auf eine sinnlich-leiblich bedingte Wahrnehmung und Deutung angewiesen ist.

S. 371. Die Menschen und ihre Körper, genauer »eine unbestimmte Vielzahl Köpfen«, kommen aber erst bei der »Deutungsherrschaft über das Recht« ins Spiel, ibid.

9 Mit dem Bindestrich hebe ich den doppelten Zug von Legitimierung und Herstellung in rechterzeugenden Praktiken hervor. Zur Schreibweise von »Recht-Fertigung«, die sich auch bei Rudolf Wiethölter findet, der dessen Einsatz wie folgt kommentiert: »Und danach habe ich gesagt Recht-Fertigung mit Bindestrich. Und der Bindestrich ist das Problem«, vgl. Rudolf Wiethölter, »›L'essentiel est invisible pour les yeux‹«, in: Christian Joerges und Peer Zumbansen (Hg.), *Politische Rechtstheorie Revisited: Rudolf Wiethölter zum 100. Semester,* Bremen 2013, S. 190. Thomas Vesting mobilisiert die Schreibweise unter Bezugnahme auf Wiethölter, wenn er von einer »fließende[n] Kombinatorik des Rechts« schreibt, die uns auf eine Seite des Rechts verweise, »die durch das Recht selbst nicht beherrschbar ist, die Möglichkeit immer wieder auftretender Risse, Brüche und Ungewissheiten im Prozess der laufenden ›Recht-Fertigung‹ des Rechts«, vgl. Thomas Vesting, *Die Medien des Rechts. Sprache,* Velbrück Wissenschaft 2011a, S. 37–38.

© Velbrück Wissenschaft 2025

Warum aber mit der Ohrglocke ein Bild und damit den visuellen sinnlichen Kanal bemühen, um über die Relevanz des Hören-Könnens zu schreiben? Magrittes Ohrglocke ist in ihren surrealen Aspekten nicht nur Sinnbild der leiblichen und gesellschaftlichen Verankerung von Recht, sondern kann auch als künstlerischer Ausdruck synästhetischer Verflochtenheit verschiedener sinnlicher Register sowie für die Widersprüche und Seltsamkeiten dieser Arbeit stehen. Das bedeutet auch, dass es mir einerseits tatsächlich darum geht, ins Bewusstsein zu rufen, dass der Mensch unter anderem über den Kanal des Hören-Könnens in vielerlei Hinsicht selbst zum gesellschaftlichen Resonanzkörper des Rechts wird. Bedingung ist dafür im Grunde die wahrnehmende Empfänglichkeit in aller sinnlichen Offenheit gegenüber der Welt. Vorliegend konzentriere ich mich aber nur auf ein sinnliches Wahrnehmungsregister. Wichtig ist mir der Punkt, dass der Körper zwar de facto zum Ort gesellschaftlicher Wirkmacht wird, aber zugleich auch jener verletzliche Ort ist, an dem sich das menschliche Subjekt im Anspruch der Anderen überhaupt erst konstituieren kann. Und das geschieht, wie ich mit Philosoph:innen wie Emmanuel Lévinas und Judith Butler nachvollziehen werde, zwar *nolens volens*, aber eben nicht ohne Spielraum.[10] Denn im Hören-Können auf Andere eröffnet sich stets auch ein womöglich zwangsresistenter Freiraum, und zwar etwa in der Art und Weise, *wie* gehört wird. Es gibt verschiedenste, kunstfertige Praktiken des Hörens, in denen aktive und passive Elemente variieren. Wie aus dem Alltag möglicherweise bekannt, reichen die Spielarten des Hörens von hingebungsvollem, genervtem, subversivem, devotem, reflektierendem, wissbegierigem bis hin zum ungeduldigen Hören, um nur eine kleine Auswahl zu nennen.

Im und für Recht ist das Hören-Können und Gehört-Werden daher auf verschiedenen Ebenen und in verschiedensten Spielarten relevant. Mit dieser Arbeit will ich zunächst dem Hören und dem menschlichen Ohr im Nachdenken über Recht einen Raum eröffnen. Und zwar nicht zuletzt, weil es zum einen die stille, aber konstitutive Unterseite des bis heute wirkmächtigsten und dominantesten Mediums ist: der Stimme. Recht ist von seinen Medien geprägt und diese stehen wiederum unter der Bedingung sinnlich, mit einer entsprechenden kulturellen Technik wahrgenommen und interpretiert zu werden. Vom Hören herkommend über Recht nachzudenken, führt uns zugleich auch an dessen normative Voraussetzungen heran, die ich im Hören-Können des Anspruches der Anderen und damit in der Alteritätsethik verorte. Der Gedankengang dieser Arbeit gliedert sich in drei Kapitel, entlang des im Titel angelegten Programms: Hören-Können vor dem Antworten-Müssen. Im ersten

10 Im Plural verwende ich die Schreibweise mit Doppelpunkt z.B. Autor:innen, um das ganze Spektrum geschlechtlicher Identitäten zu verweisen. Im Singular nutze ich das generische Femininum. Zitate belasse ich in ihrer Form.

© Velbrück Wissenschaft 2025

Teil befasse ich mich mit dem Hören-Können und seiner sinnlich-leiblichen Bedingung, sowie hermeneutischen Bedeutung. Der zweite Teil des Titels, also *dass* geantwortet werden muss, ist Ausdruck der unhintergehbaren alteritätsethischen Verantwortungslage des Rechts, also seines normativen Fluchtpunktes. Denn Recht und sein Geltungsanspruch können sich überhaupt erst in alteritätsethischer Exposition entfalten, wie ich zweiten Teil dieser Arbeit darlegen werde. Das dritte Kapitel widmet sich anhand einiger Beispiele der spezifisch alteritätsethischen Relevanz des Hörens und Gehört-Werdens im geltenden Recht und dem emanzipativen Potential einer feineren Stimmung des Hörens für die Arbeit an einem alteritätsethisch sensibleren Recht.

Im einstimmenden Kapitel verorte ich die vorliegende Arbeit gesellschaftlich und normativ (1.). Zur Erleichterung der inner- und transdisziplinären Verständigung führe ich in die Bedeutungen drei zentraler Begriffe dieser Arbeit ein und skizziere mein Vorverständnis von Hören, Alterität und Recht (2.). Zuletzt stelle ich meine Thesen zur alteritätsethischen Relevanz des Hörens und Gehört-werdens im Recht und den roten Faden dieser Arbeit vor (3.).

1. Verortung

Eine Verortung ist die »Zuordnung, Eingliederung in ein Bezugssystem« von etwas oder einer Person bzw. eine physische oder geografische »Standortbestimmung, räumliche Ermittlung der Position im Raum«.[11] Im sinnlichen Register akustischer Wahrnehmung, von dem ausgehend ich denken will, dient die Praxis der Verortung zuerst der Orientierung für eine sichere und zielgerichtete Bewegung in Resonanz mit anderen Körpern im Raum. Daher will ich zuerst versuchen die Position offenzulegen, aus der heraus ich schreibe, höre und denke. Damit will ich betonen, dass ich bei all diesen sinnlich-leiblich bedingten Praktiken auf jenen Raum zurückgeworfen bin, der mir erlaubt, die Welt wahrzunehmen: meinen Körper. Inhaltlich berührt es mein Erkenntnisinteresse, das ich vor dem Hintergrund meines Erfahrungshorizontes kurz skizzieren möchte. Dafür ziehe ich unterstützend literarische Überlegungen zur Praxis der Verortung und Bewertung von performativen Sprechpositionen heran (a.). Darüber hinaus geben Ansätze »strenger Objektivität« Aufschluss über zeitgenössische wissenschaftliche Praxen der Verortung (b.).

11 Vgl. dazu den Eintrag zur Verortung im DWDS: https://www.dwds.de/wb/Verortung (abgerufen am 06.04.2023).

© Velbrück Wissenschaft 2025

a. Standpunkt

Interpretation und Verständnis der eigenen Wahrnehmungen schreiben sich in ein biografisch und kulturell bedingtes Erfahrungswissen ein, wobei dessen kritische Reflektion für eine Transformation desselben sorgen können. Sich aktiv zu verorten und dies auch zu thematisieren, bedeutet etwas über die eigene Position und Erfahrungswelt preiszugeben, sich zu exponieren und verletzlich zu zeigen. Aber was genau »›Exposition‹ heißt, lässt sich nicht einfach exponieren«, schreibt der Rechtstheoretiker Ino Augsberg in »Elemente einer Theorie des expositiven Rechts«.[12] Das gilt, so denke ich, umso mehr, wenn die Exposition nicht nur ein Thema, eine These oder ein Phänomen wie Recht als solches und die Vorstellung betrifft, die wir uns dazu machen, sondern auch und gerade dann, wenn es um die Beschreibung der eigenen Position in der Welt geht. Hier sei die Exposition wie er schreibt »ein Akt im doppelten Wortsinn: der Vollzug einer Selbstentblößung«.[13] Denn zum einen scheint es keine Methode zu geben, mit der die Sache zufriedenstellend und ein für alle Mal erledigt wäre, wie die ständige Problematisierung und Veränderung von gegenwärtigen Politiken der Verortung zeigen. Zum anderen fühlt sich in diesem Kontext jeder Versuch, etwas über die eigene Position preiszugeben, ungelenk und zu kurz greifend an, sobald er schwarz auf weiß zu lesen ist. Schnell stellt sich heraus, dass das »Schreiben selbst [...] oft zu falschen Fixierungen« verführt, wie es Franz Kafka ausdrückt.[14] Denn im Gegensatz zum bloßen Reflektieren der eigenen Position in der Welt unterliegt der schriftliche Ausdruck derselben einer »Schwerkraft der Sätze, der man sich nicht entziehen kann«.[15] Kafkas Schreiben ist, wie die Zitat-Stücke verdeutlichen, geprägt von einem paradoxen und poetischen Ausdruck der Versuche seiner Selbstbeobachtung. Dessen schriftliches Zeugnis entfacht in der Vorstellungskraft eindrückliche Bilder. Kafka türmt dabei

> »Körper aufeinander, Gedanken, Schichten einer Skulptur, deren Entfaltung in der Zeit, im Raum den Preis hat, dass ihre Teile einander ununterbrochen gegenseitig verdecken und nach und nach undurchdringliche Dunkelheit schaffen«.[16]

12 Ino Augsberg, *Elemente einer Theorie des expositiven Rechts,* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2021, S. 8.
13 Ibid.
14 Diese Worte wählt Franz Kafka 1914 in einem Brief an Grete Bloch. Franz Kafka und Felice Bauer (Hg.), *Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit. Hrsg. v. Erich Heller, Jürgen Born,* Frankfurt/M: Fischer Taschenbuch Verl. 1988, S. 555.
15 Ibid.
16 Vgl. Franz Josef Czernin, *Sechs tote Dichter,* Wien: Sonderzahl Verl. 1992, S. 49. Czernin sieht in dieser Dunkelheit bei Kafka eine »Rückseite der

© Velbrück Wissenschaft 2025

Diese Versuche der Selbstbeobachtung verleiten den Kafka-Forscher und Lyriker Franz Josef Czernin dazu, Kafkas Schriftstücke in dieser Sache als »jämmerlichen Versuch, auf den eigenen Schatten zu steigen« zu bezeichnen.[17] Warum also überhaupt unangenehme Gefühle des Scheitern-Müssens und Zustände »undurchdringlichen Dunkelheit« auf sich nehmen und eine Selbstverortung versuchen? Die einstimmenden Gedanken zum Surrealismus aufgreifend, denke ich, dass eben jenes Schaffen gedanklicher Skulpturen und Erkundung ihrer Schatten zum Verständnis der eigenen Position in der Welt beitragen kann. Surreale Kunst und poetische Sprache werden in diesem Zusammenhang zum Paradebeispiel für die bestehende Vielfalt an Praktiken der Selbstbeobachtung oder Verortung und deren Ausdruck und Interpretationen von außen. Wertvoll ist an einer expliziten Praxis der Verortung also vermutlich weniger der (zum Scheitern verurteilte) Versuch den exakten Standort seiner selbst vermitteln zu wollen, sondern sich in der Einstimmung auf eine Thematik selbst jenen Anstoß zur Selbstreflexion zu geben, die ein kontextsensibleres Verständnis ermöglicht.

Ich habe diese Arbeit als im deutschen und französischen Recht ausgebildete Jurist:in geschrieben und dabei im Rahmen eines Masterstudiums im Feld der Praxis und Theorie der Rechtsvergleichung auch immer wieder Einblicke ins Common Law erhalten. Wider Willen habe ich im Verlauf der Arbeit dennoch oftmals von Recht als solchem oder gar dem Recht geschrieben, ohne näher zu präzisieren, von welchem Recht konkret die Rede ist. Ich denke beim Recht ist es leicht, es immer wieder als etwas zu imaginieren, was einem selbst äußerlich ist und dabei zu vergessen oder zu verdrängen, dass man selbst gewissermaßen immer schon im Recht drinsteckt, und wie ich mit dieser Arbeit hervorheben möchte, selbst zum Resonanzkörper seiner Geltungsansprüche wird. Das, was ich mir unter Recht aber jeweils vorstelle, und auch die Frage danach, ob es notwendigerweise so sein muss oder auch anders sein könnte, entspringt jedoch verschiedenen kulturellen Kontexten, darunter auch dem Erproben von nichtstaatlichen, aber dennoch rechtlich ordnenden Strukturen. Mein Erkenntnisinteresse ist von dem Willen getragen, nach meinem besten Vermögen im Hier und Jetzt zu verstehen, wie Recht gilt, in welcher Verantwortung es als soziales Phänomen steht und welche Rolle dem Hören und Gehört-Werden hierbei zukommt. Mit diesem rechtstheoretischen Dissertationsprojekt zum Hören-Können *vor* dem Antworten-Müssen, welches die alteritätsethische Relevanz des Hörens und Gehört-Werdens im Recht thematisiert, greife ich den gedanklichen Faden eines vorhergehenden Forschungsprojektes auf, von dem ausgehend

enthusiastischen früh-romantischen Selbstphilosophie«, aus der heraus »Zweifel an der Möglichkeit der Selbstbeobachtung« erwachsen, vgl. ibid.
17 Ibid.

© Velbrück Wissenschaft 2025

sich folgende Fragen entlang unserer sinnlichen Bedingung und Verantwortung füreinander entsponnen haben, die ich wie folgt übersetze:

> »Und wenn man, anstatt vorschnell zu sprechen, damit beginnen würde, vor allem hinzuhören? Und wenn wir, anstatt dem gefräßigen Auge nachzugeben, damit anfangen würden, die Welt mit unseren Blicken zärtlich zu streicheln? Und wenn das Hören und Schauen so eine gerechtere Art und Weise würden, die Andere zu berühren, bevor wir sagen, was wir sagen müssen?«.[18]

In der Übersetzung stoße ich auf die Schwierigkeit, dass sich das französische »*on*« nicht zufriedenstellend ins Deutsche übersetzen lässt. Es oszilliert zwischen *wir* und *man*. Die Wahl dieser ambivalenten Sprechpositionen verstehe ich als Ausdruck meiner Sozialisierung im Studium der (Rechts-)Wissenschaft, in der Studierende sich einen zunächst intuitiv eher sperrig oder aber auch objektivierenden Schreibstil zu eigen machen (müssen). Dieser verdeckt rhetorisch nahezu systematisch die eigene Position und inszeniert das Geschriebene nach verschiedenen Methoden als logisch aus dem Zusammenspiel von Normen und Sachverhalten ableitbar. Warum nicht damit aufhören und nun durchgehend lediglich aus der ›Ich‹-Position schreiben? Denn diese Schreibweise würde zumindest der Situation gerecht werden, dass ich nicht anders kann als selbst den Stift zu ergreifen, die Tastatur zu bedienen oder etwas zu diktieren. Jedoch beinhaltet die Sprechposition des französischen ›on‹ oder aber auch des deutschen ›man‹ und ›wir‹ in der fragenden Verwendung auch die rhetorische Möglichkeit der Inszenierung einer pluralen Stimme und einen einladenden Gestus in Bezug auf die Frage nach Veränderung und Veränderbarkeit derzeit als normal geltender Umgangsweisen sowie in Bezug auf jene Vielstimmigkeit, die (noch kein) Gehör findet. Auch wenn es also streng genommen dahingehend nicht korrekt ist, als Einzelne für ›man‹ oder ›wir‹ in dem Sinne zu sprechen, dass man die Sprechenden selbst vollumfänglich repräsentieren könne, so kann es dennoch hilfreich sein, eben solche Sprechpositionen zu wählen, die zumindest rhetorisch eine Vielzahl an Stimmen unter sich bündeln.

Die Rechtstheoretikerin Angela P. Harris schreibt, am Beispiel des »We the people« in der US-Amerikanischen Verfassung, dass in einem solchen *wir* wenigstens metaphorisch das Bild einer einzigartigen sowie einheitlichen Stimme entstehe, die mehrere gleich gestimmte Stimmen unter sich vereint. Darin werden aber alle dissonanten Stimmen dazwischen ausgeblendet. Diese könnten allerdings im Konzept eines

18 Anna Menzel, *Être à l'écoute de l'autre - dans la comparaison des droits,* (Mémoire sous la Direction de Pierre Legrand), Paris: Sorbonne 2014. Die hörende Haltung war Ausgangspunkt für eine kritische Auseinandersetzung mit positivistischen Methoden der Rechtsvergleichung, um auf eine gerechte Re-präsentation des eigenen und jeweils fremden Rechts hinzuarbeiten.

© Velbrück Wissenschaft 2025

»multiplen Bewusstseins«, ein Zuhause finden.[19] Das ist zum einen interessant in Bezug auf die Wirkmacht der Inszenierung der von ihr unterschiedenen Stimmformen. Zum anderen steht damit die These im Raum, dass jedwede Stimme, sei sie auch als singuläre Stimme in Szene gesetzt, stets ihrerseits einem »multiplen Bewusstsein« entspringe und daher zugleich alle erst genannten Stimmformen in ihr in Resonanz gebracht werden könnten. Das amerikanische »We the poeple« liest Harris mit James B. White daher als Inszenierung einer Sprechposition, die »einheitlich und universal« als Stimme des Volkes gehört werden könne und in der Autorenschaft und Auditorium in eins fallen sollen.[20] Auch in der Präambel des deutschen Grundgesetztes wird ein sprechender, verfassungsgebender Akt durch den Autor »das Deutsche Volk« inszeniert. Im Vergleich tritt allerdings die Wahl der indirekten Form hervor:

> »Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, […] *hat sich das Deutsche Volk* kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt *dieses Grundgesetz gegeben*«.[21]

Hier wird weder eine singuläre noch eine einheitlich klingende Stimme Vieler inszeniert, sondern vielmehr wie aus dem Off, aus einer Art auktorialen Erzählposition, von dem Vorgang der Verfassungsgebung berichtet. Im nachfolgenden Satz wird sodann mit performativer Wirkmacht festgestellt, dass das Grundgesetz damit für das gesamte deutsche Volk gelte.

Während dort also vielleicht auf die Kraft einer theatralen Inszenierung von überzeugenden Sprechpositionen selbst gesetzt wird, hält man hier an dem bezeugenden Charakter einer verborgenen Erzählstimme fest, der man Glauben schenken möchte. Hier wie dort erheben aber faktisch weder »the People of the United States« noch »das Deutsche

19 Vgl. Angela P. Harris, »Race and Essentialism in Feminist Legal Theory«, in: *Stanford Law Review*, 42: 3 (1990), S. 584. Harris schreibt: »The metaphor of ›voice‹ implies a speaker. I want to suggest, how- ever, that both the voices I have described come from the same source, a source I term ›multiple consciousness‹. It is a premise of this article that we are not born with a ›self‹, but rather are composed of a welter of partial, sometimes contradictory, or even antithetical ›selves‹. A unified identity, if such can ever exist, is a product of will, not a common destiny or natural birth«, ibid. Harris bezieht sich auf zwei Arten von Stimmen: Die Idee einer einzigartigen Stimme in einer literarischen Betrachtung und die Idee einer vereinheitlichende Stimme im »we the people« der Unabhängigkeitserklärung, ibid., 582ff. Das Konzept des »multiplen Bewustseins« gibt diesen und allen Stimmen dazwischen ein Zuhause, vgl. ibid., S. 584.

20 Ibid., S. 582.

21 Vgl. die Präambel des deutschen Grundgesetztes. Die Hervorhebung ist von AM.

© Velbrück Wissenschaft 2025

Volk« wirklich ihre Stimme. Vielmehr werden insbesondere vereinheitlichende Sprechpositionen, sofern sie performativ wirken sollen, medial und rhetorisch inszeniert und nicht etwa faktisch dokumentiert. Die Inszenierung und mediale Anordnung, sowie die Frage nach Verortungen von Sprechpositionen gibt den Impuls zum Vergleich: Wie sieht es mit dem Erheben einer singulären Stimme einer einzelnen Person und dessen medialen Ausdruck aus? Dies beschreibt die erste Stimmform von den zweien, zwischen denen Harris unterscheidet. Bei ihr kommt ein zweiter Aspekt des Konzepts »multiplen Bewusstsein« zum Tragen. Denn mag auch die faktische Dokumentation einer einzelnen Stimme umsetzbarer anmuten, so ist jedenfalls aber die zugespitzte Vorstellung eines von seinem relationalen Umfeld völlig autonomen oder abgrenzbaren *Ichs*, das eine singuläre Stimme erhebt und aus sich selbst heraus zum Erklingen bringt recht fantastisch. Letzteres tut jedoch der Wirkmächtigkeit einer solchen Inszenierung keinen Abbruch. Für die Frage danach, welche Inszenierung einer Sprechposition denn nun das kleinere Übel sei, hat Harris einen ernüchternden Befund:

> »Beide Stimmen sind monologisierend; beide hängen von einer Stille von Anderen ab. Der Unterschied ist lediglich, dass die erste Stimme keine anderen kennt, während die zweite sie zum Schweigen gebracht hat«.[22]

Vielleicht genügt es an dieser Stelle, sich auf die Idee einzulassen, dass aus dem Selbst oder dem jeweiligen Ich wenigstens vermittelt auch andere Positionen (in mir und außerhalb von mir) zur Sprache kommen. Und zwar jene Stimmen, die Harris als »all' die Stimmen dazwischen« bezeichnet und die insbesondere dann hörbar werden, wenn bewusst ihr Ausdruck in der Sprache versucht werde.[23] Diese fast schon notwendige Natur der Vielstimmigkeit beim Erheben der eigenen Stimme bringt der französische Dichter Arthur Rimbaud 1871 in einem Brief an Paul Demeny zum Ausdruck, wenn er schreibt: »Je est un autre« – »Ich ist ein Anderer«.[24] Seine Feststellung selbst aus einer Vielzahl an Stimmen oder gar Identitäten zu bestehen, ähnelt Harris Konzept des »multiplen Bewusstseins«. Mit Harris und Rimbauds Überlegungen im Rücken

22 »Both voices are monologues; both depend on the silence of others. The difference is only that the first voice knows of no others, while the second has silenced them«, ibid., S. 583.

23 Ibid., S. 584. Im Original heißt es: » [A]ll the voices in between«.

24 Arthur Rimbaud, *Oeuvres complètes. [oeuvres et lettres, 1868-1875. Oeuvres en prose et en vers, 1868–1873. Une saison en enfer. Illuminations. Lettres de Rimbaud et de quelques correspondants, 1870–1875. Vie et documents, 1854–1891],* Paris: Gallimard 2009, S. 343–344.Für die gängige Übersetzung diesen Ausdrucks, vgl. Arthur Rimbaud u.a., *Prosa über die Zukunft der Dichtung. Die Seher-Briefe,* Berlin: Matthes & Seitz 2010, 17ff., 23ff., 27.

© Velbrück Wissenschaft 2025

verwende ich daher diese Arbeit nicht durchgehend die Ich-Perspektive, halte aber meine Verortung im Hinterkopf und versuche mich der Aufgabe eines »kreativen Ringens, welches das multiple Bewusstsein reflektiert« zu stellen.[25] Und zwar indem ich auf das rhetorische *Wir* und *Man* nicht gänzlich verzichte, sondern mit ihrer Verwendung unter anderem verinnerlichte Normen zum Ausdruck bringe und preisgebe. Die Mehrstimmigkeit, die im sprachlichen Ausdruck strukturell angelegt ist, ist wissenschaftlicher Arbeit nicht hinderlich, sondern hilfreich, um zu versuchen das, was da ist, genauer zu verstehen oder es wenigstens zu beschreiben. In den von Max Brod veröffentlichten Fragmenten und losen Notizen stellt Kafka Überlegungen zur Rolle des »Chors« an. Diese sind im Anschluss das Harris'sche »multiple Bewusstsein« und das Rimbaud'sche »Ich ist ein Anderer« insbesondere dann aufschlussreich für den Umgang mit Mehrstimmigkeit, wenn sie im Zusammenhang mit dem persönlichen Anspruch auftreten, über etwas, z.B. die eigene Verortung, die Wahrheit sagen zu wollen. Kafka steht Versuchen des Wahrsprechens, grundsätzlich skeptisch gegenüber.[26] Wenn überhaupt, so können sie nach ihm sinnvollerweise nur in einer Art dezentrierter Vielstimmigkeit des bereits erwähnten Chors liegen. Das betrifft auch und gerade den Versuch einer Selbstbeobachtung sowie deren Bezeugung, also den Versuch, Auskünfte zur eigenen Identität zu geben. Kafka schreibt:

> »Das, was man ist, kann man nicht ausdrücken, denn dieses ist man eben; mitteilen kann man nur das, was man nicht ist, also die Lüge. Erst im Chor mag eine gewisse Wahrheit liegen«.[27]

Die Voraussetzung für eine Teilhabe an der Vielstimmigkeit dieses Chors wäre im übertragenen Sinne, dass in ihm jede einzelne Stimme den Anspruch, die Wahrheit (über sich) zu sagen, im doppelten Sinne »preisgibt, sie nicht für die ›absolut‹ wahre erklärt«.[28] Und dafür, so fährt er fort, bedarf es eines besonderen Einsatzes: »Alle müssen ihre Positionen verlassen«.[29] Diese doppelte Preisgabe lese ich als Plädoyer für zwei

25 Im Original heißt es: »[T]he creative struggle that reflects a multiple consciousness«, vgl. Harris, op. cit., S. 616.

26 Die Art des Wahrsprechen, um die es hier geht, ist das zentrale Thema der späten Vorlesungen Foucaults. Vgl. etwa am Beispiel des Sokrates, Michel Foucault, *Vorlesung am Collège de France 1982/83,* Berlin: Suhrkamp 2012, S. 397–405. Ähnlich wie bei Kafka wird die Parrhesia hier als Sorge und zugleich Preisgabe von sich selbst verstanden, die bis zum Äußersten reicht – dem eigenen Leben. Die Praxis des Wahrsprechens als Parrhesia gliedert Foucault in vier Elementen: Verfassung, Einfluss, Wahrheit und Mut, vgl. ibid., 221ff.

27 Vgl. Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass,* [Frankfurt am Main]: S. Fischer 1986a, S. 249.

28 Wilhelm Emrich, *Franz Kafka,* Bonn: Athenäum Verlag 1958, S. 52.

29 Ibid.

© Velbrück Wissenschaft 2025

Handlungsschritte. Und zwar erstens, sich den eigenen Standort bewusst zu machen und ihm Ausdruck zu verleihen. Das heißt Informationen über sich mitzuteilen und sich verletzlich zu zeigen. Zweitens gilt es sich in Bewegung zu setzen, um diesen Standpunkt räumlich wie metaphorisch zu verlassen, also Bereitschaft für Veränderung und Perspektiverweiterung zu zeigen, indem der eigene Platz preisgegeben wird. In der Vorstellung einer mit anderen immer schon geteilten Welt, im Mit-Sein mit den Anderen, entsteht so womöglich eine Art Vielstimmigkeit, ein sich ständig dezentrierender und in Bewegung befindlicher Chor. Frei nach Kafka wäre dies eine Art künstlerischer Ausdruck vielstimmigen Wahrsprechens. Kafkas Idee eines solchen Chors ist ein kraftgebender und transformativer Gedanke in Bezug auf die Frage, wie und von welchem Standpunkt aus gesprochen und gehört werden kann – und sollte. Denn er ist poetischer Ausdruck der Möglichkeit, sich selbst mit Hilfe von anderen Menschen stetig zu dezentrieren und den Impuls, den Standort zu wechseln ganz ähnlich wie in der gut koordinierten Beweglichkeit eines Schwarms, wahrzunehmen und weiterzugeben. Das heißt, eigene und fremde soziokulturelle Identitäten bewusst zu erleben und sie hin und wieder auch zu hinterfragen, ggf. zu transformieren, daran zu scheitern und sich stets neu in einer Umwelt einzufinden. Um Missverständnissen vorzubeugen: Jedweder Standortwechsel setzt einen vorherigen Standort voraus und bleibt körperlich verankert, weil wir nicht aus unserer Haut herauskönnen. Alle Anstrengungen des Geistes, und sei es die Vorstellung einer je nach Geschmack utopischen oder dystopischen Vorstellung einer körperlosen Bleibe, sind an den Körper gebunden, dem sie entspringen. Er ist der »kleine utopische Kern im Mittelpunkt der Welt, von dem ich ausgehe, von dem aus ich träume, spreche, fantasiere, die Dinge an ihrem Ort wahrnehme«, wie Michel Foucault in seinen Heterotopien so eindrücklich betont hat.[30] Damit schließt sich der Kreis zum Anfang des Versuchs meiner Verortung und der These, dass jedwede Praxis der Verortung zwar bei jenem Körper endet und beginnt, aus dem heraus sie vollzogen wird. Dessen Position im Raum kann allerdings nur sinnvoll in Relation zu anderen erfahren werden.

b. Strenge Objektivität und Standpunkttheorie

Auf wissenschaftlicher Ebene bietet sich die mittlerweile verbreitete Praxis der Verortung im soziokulturellen Kontext an, um eine »strenge Objektivität« im Sinne der Standpunkttheorie zu verfolgen und sich an

30 Michel Foucault, *Die Heterotopien, der utopische Körper. Zwei Radiovorträge,* Berlin: Suhrkamp 2013, S. 34.

© Velbrück Wissenschaft 2025

situiertem Wissen zu orientieren (»situated knowledge«).[31] In Bezug auf gesellschaftliche Machtverhältnisse hat sich dabei eine Politik der Verortung etabliert, die ich als eine Art Stützrad auf dem Weg in ein zukünftiges Zusammenleben lese. Sie ist Teil der Arbeit an einer Welt, in der das, was da *ist* – unendliche Vielfalt –, gleichermaßen da sein *darf*. Sie kann aber wegen der oben thematisierten Hürden nur eine Art Hilfestellung in der Selbstreflexion und Anerkennung der eigenen Abhängigkeit von Anderen und einer dementsprechenden Verantwortungsübernahme im sozialen Miteinander sein. Es gibt keine einheitliche Methode, aber die Orientierung an gesellschaftlichen Markierungen und Konzepten, die Aufschluss über Machtgefüge geben sollen, scheint ein durchgehendes Motiv zu sein. Mary John schlägt im Sinne einer solchen Politik der Verortung bereits 1966 vor, »sich an den Achsen [*Race*], Klasse, Geschlecht und Sexualität zu positionieren«.[32] Wenn ich demnach schreibe, dass ich aus der Position einer *weißen*, in bildungsbürgerlichen Verhältnissen aufgewachsenen, körperlich fitten, queeren Person, im Feld der Rechtstheorie schreibe, so kann dies hilfreich sein, um mein Erkenntnisinteresse und Erfahrungshorizont zu kontextualisieren. Es ist zudem Einladung, sich beim Lesen selbst die eigene Position entlang dieser oder anderer Achsen bewusst zu machen. Allein dadurch entsteht eine Öffnung des Denkens gegenüber Fragen von struktureller Macht und Herrschaft durch multiple gesellschaftliche Achsen der Unterdrückung und macht sie jedenfalls auch thematisierbar. So wird die Verletzlichkeit und Abhängigkeit von und innerhalb von gesellschaftlichen Normierungsprozessen nicht verdrängt, sondern offengelegt. Allerdings stiftet ein solches Vorgehen möglicherweise auch Unbehagen. Ich denke an die oben zitierten Zeugnisse von Kafka und daran, dass Schreiben »oft zu falschen Fixierungen [verführt]. Es gibt eine Schwerkraft der Sätze, der man sich nicht entziehen kann«.[33] Daher will ich

31 Vgl. einführend zu dieser Methode: Sandra G. Harding (Hg.), *The feminist standpoint theory reader. Intellectual and political controversies,* New York: Routledge 2004. Sowie grundlegend dazu: Donna Haraway, »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«, in: *Feminist Studies, Vol. 14, No. 3 (Autumn, 1988)*, Vol. 14., Nr. 3 (1988).

32 Maria do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan, »Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritk«, in: Hito Steyerl (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik,* Münster: Unrast-Verl. 2012, S. 281. Zur Betonung der Intersektionalität schreiben sie, dass »Sexismus und Rassismus [...] höchst agile, in sich heterogene, dynamische und sich beständig verändernde Figurationen« seien, die als »dehnbarere Repräsentationen und Machtpraktiken, die auf vielfältige und einander durchaus widersprechenden Weisen verknüpft werden können«.

33 Kafka und Bauer, op. cit., S. 555.

© Velbrück Wissenschaft 2025

auch Gefahren einer Politik der Verortung ansprechen, die insbesondere dann drohen, wenn sie nicht mehr nur als Art Stützrad, als Durchgangsmoment in eine andere Gesellschaft gelesen, sondern zum Selbstzweck wird. Denn insbesondere dann besteht eine Gefahr von Essentialisierungen von Gender oder Race, weil beispielsweise gerade jene Kategorisierungen, an die ja eigentlich nicht mehr diskriminierend angeknüpft werden soll, erneut mobilisiert und gefestigt werden.[34] Sabine Hark und Paula Irene Villa heben dabei hervor, dass

> »[w]eder »Rasse« noch Geschlecht [...] Körpern inhärente Eigentlichkeiten [sind], wenngleich sie beide in je spezifischer Weise mit körperlichen Aspekten gekoppelt, an Körpern gelesen und als körperliche Natur ontologisiert werden«.[35]

Eine Einordnung auf verschiedenen Achsen der Macht entlang Diskriminierungs- bzw. Dominanz- oder Privilegierungserfahrungen ist demnach also auf den ersten Blick methodisch einfach durchführbar. Sie kann Selbstreflexion, Verortung und dadurch auch ein kontextsensibles Verständnis im gesellschaftlichen Kontext befördern. Sie sollte jedoch immer nur ein Durchgangsmoment, eine Orientierungshilfe beim Zurechtfinden und Bewusstwerden der jeweils einzigartigen Situation in verzahnten gesellschaftlicher Machtstrukturen bleiben. Im Bewusstsein ihrer Grenzen eingesetzt, ist eine Praxis der Verortung daher sinnvoll, sollte aber nicht mit bloßer Identitätspolitik kurzgeschlossen werden, auch wenn sie durchaus ähnliche Gefahren birgt, wie etwa Perpetuierung problematischer Fremdzuschreibung oder die Verwechslung von Fremd- und Selbstzuschreibungen.[36] Mit der Literaturtheoretikerin Miriam Nandi lohnt

34 Eine ähnliche Problemlage sieht Brown in der gleichzeitigen repressiven und ermöglichenden Folgen von der Mobilisierung der Rechte in emanzipativen Bewegungen: Wendy Brown, »Die Paradoxie der Rechte ertragen«, in: Christoph Menke-Eggers und Francesca Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, 470ff.

35 Sabine Hark und Paula-Irene Villa, *Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart,* Bielefeld: transcript 2018, S. 15. Ontologisiert meint in diesem Kontext so viel wie naturalisiert, also dass bestimmte Interpretationen von Körpern oder Körperteilen als naturgegeben inszeniert werden und nicht als das, was sie sind: eine Möglichkeit der Interpretation.

36 Denn anders als bei intersektionalem Denken ist es »das Dilemma der [bloßen] Identitätspolitik, dass diese nie in der Lage war, die miteinander verquickten Achsen der Unterdrückung zu erfassen oder ihnen gar zu widerstehen. Innerhalb solcher komplexen Prozesse wird die Last der Repräsentation ein Testfall für den Bestand aktueller feministischer postkolonialer Praxen. Was früher eventuell noch als Privileg durchgegangen wäre, wird nun als Verantwortungslosigkeit und gestattete Ignoranz sichtbar« Maria do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan, op. cit., S. 281. Es geht also,

© Velbrück Wissenschaft 2025

es sich daher zu betonen, dass es bei einer Praxis der Verortung primär darum gehe relevante gesellschaftliche Bedingungen der Selbstreflexion zu benennen. Das sei hilfreich um die »Umstände und Bedingungen der eigenen intellektuellen Produktion in den Blick zu nehmen«.[37] Es geht also im besten Fall darum, Differenzen und die Möglichkeit einer Pluralität, welche Andersheit nicht ausradiert, überhaupt zur Sprache zu bringen. »Statt Differenz identitätslogisch zu denken, wollen wir *in* Differenz über Differenz nachdenken und *zwischen* Differenzen differenzieren«, schreiben Hark und Villa.[38]

Ein solches, differenziertes und differenzierendes Denken sowie Schreiben und Sprechen ist einerseits hilfreich, weil es einem bevormundendem und generalisierendem *Sprechen-für* oder *Sprechen-über* oder anmaßenden *Sprechen-im-Namen-Anderer* entgegenwirken kann, indem bewusst bleibt, dass eine Selbstbezeichnung etwas anderes ist als eine Fremdzuschreibung. Greifen wir auf das Beispiel der amerikanischen Verfassung zurück, ist es laut Harris so, dass genau genommen trotz des rechtlich erhobenen Anspruchs auf Gültigkeit im »We the people« die Inszenierung einer vereinheitlichten und universalen Stimme nicht für alle spricht,

> »sondern für einen politischen Teil, der versucht sich als Einheit vieler verschiedener Stimmen zu konstituieren; ihre Kraft hält nur so lange an, wie widersprechende Stimmen zum Schweigen gebracht bleiben«.[39]

wenn überhaupt, um eine intersektionale Form der Identitätspolitik. Denn so wünschenswert es ist, sich lediglich auf die geteilte Verletzlichkeit der Menschen als das gemeinsame und verbindende Element zu konzentrieren, so konfrontiert die globalisierte Weltordnung mit einer Ungleichheit in der Ausgesetztheit gegenüber der Verletzlichkeit. »Solange Rassismus, Sexismus, Homophobie oder Antisemitismus das Leben und die Entfaltungsmöglichkeiten von Menschen einschränken, solange die ›Normalität‹ sie zu ›Anderen‹ macht, wird es auch klassenübergreifende Bündnisse gegen diese Ausschlüsse und Diskriminierungen brauchen«, vgl. auch sonst mit einer differenzierten Auseinandersetzung zum Themenfeld Identitätspolitik: Silke van Dyk, Identitätspolitik gegen ihre Kritik gelesen. Für einen rebellischen Universalismus 2019: https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/286508/identitaetspolitik-gegen-ihre-kritik-gelesen/?p=all#footnode50-50, (abgerufen am 1.5.2025).

37 Miriam Nandi, *Gayatri Chakravorty Spivak. Eine interkulturelle Einführung,* Nordhausen: Traugott Bautz 2009, S. 10. Das betrifft privilegierende und unterdrückende Aspekte der eigenen Verortung und dessen Bedeutung im jeweiligen Kontext. Nandi bezieht sich auf die folgende Aussage Spivaks: »I will not marginalize myself in the United States in order to get sympathy from people who are truly marginalized«.

38 Hark und Villa, op. cit., S. 15.

39 Harris, op. cit., S. 583. Im Original heißt es: »Despite its claims, however, this voice does not speak for everyone, but for a political faction trying to

© Velbrück Wissenschaft 2025

In der Frage, welche Stimmen hier zum Schweigen gebracht werden, zeigt sich, dass üblicherweise etwa mit Hilfe von »man« oder aber auch »wir« aus der indirekten Rede heraus inszenierte Sprechpositionen zwar als *neutral* wahrgenommen werden, sich jedoch auf den zweiten Blick meistens als dominante Position im gesellschaftlichen Machtgefüge herausstellen. Diesen rhetorischen Effekt bezeichnete die Philosophin Donna Harraway als »god trick«.[40] Damit ist die Inszenierung einer göttlichen Beobachtungsposition aus dem Nirgendwo gemeint. Durch wiederholte und performativ wirkmächtige Mobilisierung einer gesellschaftlich dominanten Position, die als neutrale Beobachtungsposition markiert wird, wird eine Illusion von Objektivität erzeugt. Diese wird von der (irrigen) Grundannahme getragen, dass sie »die Gemeinschaft und ihre Teile adäquat und vollständig [...] repräsentieren« könne, wie der Philosoph Sergej Seitz schreibt. Wird diese Annahme mit der »Behauptung, dass es keine (relevanten) Ausschlüsse« gebe, gekoppelt, entsteht

> »eine gewaltsame Geste der Souveränität, insofern sie impliziert, über einen privilegierten Blick zu verfügen, dem nichts entgehen kann«.[41]

Das ist wesentlich für diese Arbeit, weil mit dieser Problemlage zugleich die existenzielle Frage verknüpft ist, wer überhaupt als Subjekt anerkannt wird. Im Rahmen geltenden Rechts oder auch in der Rechtstheorie könnte dies als Frage nach expliziten oder impliziten Regeln der Distribution von Aufmerksamkeit verhandelt werden. Maßgeblich ist dabei, ob und inwiefern Recht in dem Prozess beteiligt ist oder sein kann, Räume zu schaffen oder aber auch zu versperren, in denen eine gleichberechtigte Subjektwerdung und der Vollzug von gegenseitiger Anerkennung möglich ist. Um diesen Fragen gründlich nachzugehen, braucht es als ersten Schritt eine irgendwie geartete Bewusstmachung der eigenen gesellschaftlichen Position innerhalb der Achsen des strukturellen Macht- und Herrschaftsgefüges. Und zwar, um gerade dort zu lernen, sich auf andere Standpunkte einzulassen, wo es durch die eigene Sozialisierung besonders erschwert wird. Eine Praxis der »*interne[n]* Selbsthinterfragung oder Selbstdezentrierung«, ist also Voraussetzung, um sich der Frage zu stellen, wer oder was von der gegenwärtigen Position ausgehend gehört werden kann.[42] Nur so kann bis

constitute itself as a unit of many disparate voices; its power lasts only as long as the contradictory voices remain silenced«.

40 Donna Haraway, op. cit., S. 581.

41 Sergej Seitz, »Zwischen Ethik und Politik. Butler und das Denken der Alterität«, in: Gerald Posselt u.a. (Hg.), *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren,* Bielefeld: transcipt 2018, S. 92.

42 Nikita Dhawan, »Können Nicht-EuropäerInnen philosophieren? Transnationale Liberalität und planetarsiche Ethik in einem globalen Zeitalter«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (2017b), S. 148.

© Velbrück Wissenschaft 2025

dato Unerhörtes zur Kenntnis genommen und das eigene Gehör feiner justiert werden.[43]

Aus diesen ersten Gedanken zur Verortung nehme ich die Frage mit, wie ich zumindest immer wieder einen Moment lang eigene Geltungsansprüche suspendieren, sowie meinen Standort preisgeben kann. Die praktische Übung, also den Versuch der eigenen Verortung, denke ich demnach nicht in Kategorien der Exaktheit oder des Gelingens, sondern als Anlass, sich in Bewegung versetzen zu lassen und dabei eigenes Erfahrungswissen für eine kritische Reflektion zu exponieren. Schließlich erinnert die Verortung uns an die eigene sinnlich-leibliche Bedingung und daran, dass es faktisch keine neutrale Sprechposition gibt. Und zwar auch dann nicht, wenn sie durchaus wirkmächtig inszeniert und performativ genutzt wird. Kurz: Egal, ob in Form von ›ich‹ oder auch ›man‹ oder ›wir‹ oder indirekter Rede inszeniert – die dahinterstehenden faktischen Sprech- und Hörpositionen in der Welt sind relevant. Und zwar nicht zuletzt, weil sie uns Aufschluss über den Kontext und das jeweils mobilisierte (Erfahrungs-)Wissen geben können.

2. Vorverständnis: Hören, Alterität und Recht

Nachfolgend skizziere ich Einsatz und Vorverständnis von drei zentralen Begrifflichkeiten in dieser Arbeit: Hören (a.), Alterität (b.) und Recht (c.).

a) Hören-Können (als kommunikative Praxis und menschliche Existenzweise)

In der phänomenologisch inspirierten Auseinandersetzung mit dem Hören-Können hat sich im Verlauf dieser Arbeit abgezeichnet, dass ich Hören-Können als soziale Praxis mit besonderem hermeneutischen und alteritätsethischen Potenzial verstehe. Hören-Können ist darüber hinaus

43 Das kann unter Umständen zum Standort und Perspektivwechsel anregen, ähnlich wie sie in der post- und dekolonialen Theoriebildung gefordert wird. Dort geht es in einer dem visuellen Bereich entlehnten Metaphorik um den Versuch, »eurozentristische Denkmuster aufzubrechen, die globale Landkarte nach Süden und nach Osten auszudehnen, uns selbst dort zu sehen, wo andere uns sehen könnten«, vgl. Nandi, op. cit., S. 18. Nandi fährt mit Referenz auf Homini Bhaba fort: »What does that mean? [...] It means realizing that when western people look at the non-western world what they see is often more a mirror image of themselves and their own assumptions than the reality of what is really there, or of how people outside the west actually feel and perceive themselves«, ibid.

© Velbrück Wissenschaft 2025

aber auch (ein) grundlegender Ausdruck der sinnlichen und leiblichen Bedingung des Menschen. Insofern ich mich dem Hören-Können als Praxis der Wahrnehmung und Kommunikation annähere, unterscheide ich zunächst grob zwischen zwei Zwecken und Effekten dieser Praxis: Einerseits dem Hören, um (sich) zu verstehen und andererseits dem Hören als Öffnung eines Resonanzraumes. Beide beinhalten eine hermeneutische und alteritätsethische Dimension und gehen in der Praxis des Hörens faktisch ineinander über. Im Rahmen dieser Arbeit ist eine Differenzierung aber deshalb hilfreich, weil die mit den beiden verschiedenen Annäherungsweisen verbundenen Effekte des Gehört-Werdens womöglich Auskunft über ein genaueres Verständnis des Hörens geben könnten. Diese Unterscheidung wird deutlich anhand zwei verschiedener Erwartungshaltungen an die Kulturtechnik des Hörens, von denen die eine weitaus verbreiteter ist, wie sich an dem folgenden literarische Beispiel veranschaulichen lässt.

Kleist schreibt in einer seiner kleinen Schriften, »Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden«, er habe immer wieder erlebt, dass sich ein scheinbar undurchschaubares juristisches oder mathematisches Problem allein dadurch löste, dass er es seiner Schwester erzählte.[44] Eine naheliegende und auch gängige Interpretation dieses Textstücks ist, dass sich (neue) Gedanken erst beim Aussprechen formen. Kurz: » [L]'idee vient en parlant« – die Idee kommt beim Sprechen.[45] Ich interpretiere das Textstück unter Berücksichtigung der besonderen Bedeutung des Hörens etwas anders. Dafür gilt es zunächst, aus zentralen Mustern der Haupt- und Nebenfigur und bedeutsamen Kulturtechniken auszubrechen, indem die Aufmerksamkeit für die sprechende Person etwas reduziert wird, um die Sinne für die Rolle der anderen, also hier der zuhörenden Person zu schärfen. Die gängige Interpretation fokussiert die Sprechposition und thematisiert die Notwendigkeit, gehört zu werden, nicht eingehend. Davon ausgehend stellen sich mir eine Reihe von Fragen: Warum wird für die These, dass die Idee beim Sprechen geformt werde, ausgerechnet eine Situation beschrieben, in der eine Andere, hier die Schwester, zuhört? Was ist dieser stille, vermeintlich passive Zustand des Hörens und was genau bedeutet es für den sich in der Stimme und im Gesagten zeigenden Gedanken, gehört zu werden? Ist

44 Heinrich von Kleist, »Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden«, in: Helmut Sembdner (Hg.), *Heinrich von Kleist – Sämtliche Werke und Briefe,* München 2001.

45 Ibid., S. 319. Espinet deutet diesen Ausspruch als intrinsische Vielstimmigkeit der Sprache. In diese ist der Mensch beim Denken und Sprechen immer schon eingelassen. Allerdings kann man im »Spielraum möglicher Artikulationen« die Erfahrung machen, »daß ein Wort die Sache trifft«. Vgl. David Espinet, *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger,* Tübingen: Mohr Siebeck 2016a, S. 14.

© Velbrück Wissenschaft 2025

Hören nur bloße Zeugenschaft, rezeptives Beiwerk der Denkenden und Sprechenden oder nicht eigentlich selbst performativer Teil des sich zeigenden Gedankens? Kleist selbst schreibt zur Rolle der Person, die zuhört Folgendes:

> »Es liegt ein sonderbarer Quell der Begeisterung für denjenigen, der spricht, in einem menschlichen Antlitz, das ihm gegenübersteht; und ein Blick, der uns einen halbausgedrückten Gedanken schon als begriffen ankündigt, schenkt uns oft den Ausdruck für die ganze andere Hälfte desselben«.[46]

Wenn es aber nicht nur um den Blick, sondern auch ganz grundsätzlich um die körperliche Präsenz der hörenden Position und um den spezifischen Effekt des Gehört-Werdens ginge, ließe sich der oben skizzierte Grundgedanke von »L'idee vient en parlant« primär aus der Kraft des Hörens und erst sekundär aus dem Sprechen entfalten.

Diese beiden Interpretationsweisen legen unterschiedliche Möglichkeiten nahe, um sich dem Phänomen des Hörens zu nähern. Die erste Position, die vom Sprechen ausgehend denkt, fasst das Hören zuvörderst als eine Art Instrument auf, *um zu verstehen*, was die andere Person sagt. Wenn es jedoch möglich ist, einen Moment aus dieser alltäglichen Sprechen-und-Hören-Logik herauszutreten und gedanklich primär beim Hören anzuknüpfen, eröffnet sich folgende Perspektive: Hören ist dann nicht nur ein hermeneutisches Instrument, sondern zuerst die Öffnung eines (Resonanz-)Raumes, in dem die sprechende Person stimmlich existiert, sowie ihre Gedanken in diesem Bezug entwickeln und artikulieren kann. Eine solche hörende Haltung gewinnbringend einzunehmen wäre im Ergebnis also womöglich weniger auf das Wissen der sprechenden Person ausgerichtet, d.h., nicht nur einem zugreifenden Verstehen dessen, was die sprechende Person sagt, gewidmet. Vielmehr ginge es dann um eine hörende Haltung, die im hermeneutischen Sinn eine Art Gegenbewegung zur wiederkehrenden Form der Selbsteinkapselung schafft, welche darin liegt, »immer nur das zu hören, was wir schon verstehen«.[47] Es ginge darum, eine interpretative Haltung einzunehmen, welche zuerst (lediglich) eines Aufhorchens gegenüber der Anderen bedarf.

Hören und Verstehen unterscheidet sich dabei insofern, als das Hören überhaupt erst die Voraussetzung für ein »differentes Verstehen« bildet, welches sich in einem zweiten Schritt als Effekt des Hörens einstellen kann. Der Phänomenologe David Espinet schreibt hierzu: »Differentes Verstehen hat allererst das Vermögen zu hören, ohne zu verstehen«.[48] Im Kleist-Beispiel wäre demnach sowohl ausschlaggebend, *dass*, als auch *wie* die Schwester zuhört. Es scheint, dass es Kleist in seinem

46 Kleist, op. cit., S. 320.

47 Espinet, op. cit., S. XVI.

48 Ibid.

© Velbrück Wissenschaft 2025

Schriftstück an dieser Stelle weniger um das Verständnis des Vernommenen geht und mehr um den Effekt ihres Hörens auf sein eigenes Verstehen, Denken und Sprechen-Können. Denn er bringt in der zitierten Passage zum Ausdruck, dass er selbst als Sprechender durch das Zuhören der Schwester, etwas neu oder anders versteht. Im Gehört-Werden eröffnet sich jener Resonanzraum, in dem sich Gedanken entwickeln können.[49] Dabei lassen sich verschiedene Funktionen des Hörens jeweils relativ zur Bedeutung für die hörende und die sprechende Person bereits hier wie folgt skizzieren:

Von der hörenden Position ausgehend gedacht, kann Hören entweder schwerpunktmäßig darauf ausgerichtet sein, einen Raum für die Ansprache der Anderen zu eröffnen, oder aber darauf, selbst etwas zu verstehen bzw. ein differentes Verstehen vorzubereiten. Im zweiten Fall wäre Hören die Bedingung eines Verständnisses, welches darauf gerichtet ist, dem, was die Andere sagt, gerecht zu werden. Letzteres müsste stets mit einer potenziellen Infragestellung und Erweiterung des eigenen Wissens einher gehen. Aber auch wenn die Bedeutung des Hörens von der sprechenden Person herkommend gedacht wird, sollte im Hinterkopf behalten werden, dass diese stets auch die Anwesenheit eine Hörerin impliziert.[50] Ein Hören in die Stille hinein ist umgekehrt möglich ohne das gesprochen wird, während man sich beim Sprechen in die Stille hinein zumindest selbst zuhört. Sprechen denke ich daher im Kontext dieser Arbeit immer auch als *An*sprache, weil jede Rede eine Adressatin hat und sich insgesamt in ein größeres, allgemeines Sprachspiel einschreibt. Hören denke ich als stille, aber notwendige Unterseite des Sprechen-Könnens. Das hat eine performative Dimension, in der es zunächst (noch) nicht ausschlaggebend ist, verstanden, sondern überhaupt *gehört zu werden*. Schon darin kann sich auch auf emotionaler Ebene oder im Bezeugen der Anderen ein anerkennender Effekt einstellen. Zunächst geht es mir hier aber ganz praktisch darum, dass der mediale Ausdruck des Sprechens strukturell unter der Bedingung der Gehört-werdens steht. Hans-Georg Gadamer schreibt zu ersterem von der Möglichkeit, dass »der Redende von der stillen Antwort des Zuhörens aufgenommen wird«.[51] Der zweite Aspekt findet sich pointiert bei Martin Heidegger: »Hören ist für das Reden konstitutiv«.[52]

Mit dieser Arbeit versuche ich nun nicht nur Sprechen vom Hören herkommend zu denken, sondern das Hören-Können auch zum Ausgangspunkt über mein Verständnis von Recht zu machen. Um sich in

49 Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel,* Paris: Galilée 1996a, S. 21.

50 Das kann eine externe oder innere Hörerin sein, etwa wenn im stillen Selbstgespräch verinnerlichte Andere zur Sprache kommen.

51 Hans-Georg Gadamer, »Über das Hören (1998)«, in: ders., *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze,* Tübingen: Mohr Siebeck 2000c, S. 51.

52 Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Tübingen 1967, S. 217.

© Velbrück Wissenschaft 2025

meinem Vorverständnis dem »Hören« weiter anzunähern ist ein kurzer Exkurs in die Etymologie dieses Wortfeldes hilfreich.[53] »Hören, horchen, lauschen – écouter, entendre, apprendre – hearing, listening, attending« – In drei verwandten europäischen Sprachen lassen sich ungefähr übereinstimmende Differenzierungen zusammenstellen: Akustisches Hören, hörendes Verstehen und hörendes Lernen.[54] Im Französischen wird diese Unterscheidung besonders deutlich: *écouter* (aufmerksames [Zu-] Hören), *entendre* (wahrnehmendes Hören, einander Verstehen) und *apprendre* (hörendes Lernen).[55] Wobei bei den ersten beiden Worten im französischen Sprachgebrauch die Unterscheidungen zwischen bloßem Wahrnehmen und dem auf das Verstehen ausgerichteten Hören fließend sind.[56] *S'entendre* kann schließlich auch bedeuten, dass man einander

53 Verwandtschaft besteht zum griechischen ›ich höre‹ (›akoúō‹), zum Verb ›beachtet‹ (›akéuei‹), ohne das auslautende -s- zum ›ich bemerke, vernehme, höre‹ (›koéō‹) im Indogermanischen und zum lateinischen ›caveō‹: ›ich nehme mich in Acht, sehe mich vor‹. Vgl. zum Eintrag ›Hören‹ nur Friedrich Kluge und Elmar Seebold, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache,* De Gruyter 2012. Im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* findet sich kein Eintrag zum »Hören«, jedoch ein ausführlicher Eintrag zum »Sehen«. Vgl. Joachim Ritter u.a., *Historisches Wörterbuch der Philosophie online,* Basel: Schwabe Verlag 2017.

54 Max Ackermann, »Hörwörter - etymologisch«, in: Volker Bernius u.a. (Hg.), *Der Aufstand des Ohrs. Die neue Lust am Hören,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006a, 60ff., 74. Dabei bleiben stets jeweils eigentümliche und sich der Übersetzung entziehende Besonderheiten. Den dies ist es stets auch ein Über-Setzen in dem Sinne, dass die Übersetzung zwar Bedeutungen zu rekonstruieren sucht, aber im Sinngeflecht der Sprache, in die übersetzt wurde steht und so teileweise Bedeutungsmuster überdeckt oder überschreibt. Damit verändert sich die Deutungsmöglichkeit, weil ursprüngliche Verweisungszusammenhänge und Sprachgebräuche wegfallen und andere hinzukommen. Zur Unmöglichkeit und verpflichtenden Aufforderung des Übersetzens im Recht, insbesondere beim Rechtsvergleich: Glanert, Simone Glanert, »Aujourd'hui, maman est morte: traduction littéraire et droit comparé / Today, mum is dead: literary translation and comparative law«, in: *Revue Droit & Littérature*, 4 (2020). »Bien plutôt, la prolématique a trait à ce que le traducteur travaille avec des mots; or, un mot est foncièrement labile – d'où l'impossibilité d'en arrêter le sens, donc d'en fixer le sens en traduction. Mais […] le fait de l'intraduisibilité du texte ne saurait évidemment signifier que le texte ne doive pas être traduit. Tout impossible soit-elle, la traduction relève […] de l'impératif«, ibid., S. 373.

55 Die Differenzierung zwischen *écouter* und *entendre* betont Jean-Luc Nancy in seinen Studien über das Hören. Jean-Luc Nancy, *`A l'écoute,* Paris: Galilée 2002b, S. 18–19.

56 Ich danke Katja Leyhausen-Seibert für diesen Hinweis, den sie mit sprechenden Beispielen unterlegt: »J'écoute de la musique - das ist das aufmerksame

© Velbrück Wissenschaft 2025

versteht. Die Rückversicherung, *c'est entendu?,* fragt nicht nur, ob das Geäußerte gehört und verstanden wurde, sondern – je nach Unterton – vielleicht auch nach Gehorsam gegenüber dem Gesagten. Die feingliedrige Bedeutung des Hörens in der menschlichen Verständigung äußert sich im Deutschen in der Besonderheit einer engen sprachgeschichtlichen Nähe vom Hören zur ›Hörigkeit‹ und zum ›Gehorsam‹.[57] Das ist für den performativen Effekt des Hörens in Bezug auf das Erstarken von Geltungsansprüchen des Rechts relevant, der im Gehorsam oder Ungehorsam gegenüber dem Geltungsanspruch münden kann. Zudem werden im Deutschen eine Vielzahl von Spielarten des zweckgerichteten Hörens über die Bedeutungsveränderung durch verschiedene Präfixe lesbar: zu-, auf-, weg-, ab-, an-, ver-, er- oder überhören. Das lässt auf eine hohe Varianz verschiedener praktizierter Hörweisen schließen, die sprachlich Ausdruck finden. Diese unterscheiden sich teils etwa in ihrer (bewussten) hermeneutischen Zielsetzung und jeweils anderen Effekten des Gehört-Werdens. Diese hohe Varianz von Hörpraktiken und die etymologische Nähe zum (Un-)Gehorsam deuten darauf hin, dass Intentionalität und Machtverhältnisse beim Hören eine wichtige Rolle spielen. Hören kann auf verschiedene Zwecke hin ausgerichtet werden und differenziert sich als soziale und kulturelle Praxis aus, was sich größtenteils in Sprache ereignet und sich dort auch niederschlägt.

Die aktive Qualität des Hörens tritt besonders hervor, wenn nach verschiedenen Zielsetzungen des Hörens unterschieden wird. So können Praktiken des Hörens beispielsweise darauf ausgerichtet sein, etwas aufzunehmen, zu verstehen, zu lernen oder anzuerkennen. Dass dies die verbreitetste und gewöhnliche Annäherung an das Phänomen des Hörens ist, zeigt etwa die aktuelle Bedeutungsübersicht des Dudens. Diese ordnet dem Hören fünf Bedeutungsfelder zu, wobei bemerkenswert ist: Nur ein Deutungsvorschlag widmet sich der (passiven) Funktion des Hörens für die sprechende Person, dem *Gehört-Werden*, während sich die anderen Bedeutungen um Funktionen des Hörens für die hörende Person in Bezug auf das Vernehmen und Verstehen gruppieren.[58] Im Digitalen

Zuhören, aber: T'as entendu ce bruit? Bei beiden geht es vielleicht weniger um eine ›Erweiterung des Wissens‹, als um […] ›Alteritätserfahrung‹«.

57 Ackermann, op. cit., S. 60. Schon früh findet sich die Verwendung im Sinne »auf etwas hören«, oder auch »einem Rat oder einer Aufforderung nachkommen«. »Der ›Rat‹., auf den zu hören war, bezeichnete […] die Existenz einer hierarchischen Beziehung«. Die politisch-rechtliche Dimension wird vor allem im englischen ›Hearing‹ deutlich, welches im 16. Jahrhundert für ›Tribunal‹ und ›Gericht‹ benutzt wurde und erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum so übernommen wurde, vgl. ibid., S. 60–61.

58 Diese gliedern sich wie folgt: 1. Das akustische Registrieren/Wahrnehmen, 2. Jemanden sich zu etwas äußern lassen, um sich ein Urteil zu bilden oder das

© Velbrück Wissenschaft 2025

Wörterbuch der deutschen Sprache wird zwischen zwei Bedeutungsebenen unterschieden, wobei die erste sich dem verstehenden, aufnehmenden und akustischen Hören widmet und die zweite auf das Gehorchen im Sinne von »auf etwas hören« abzielt.[59] Auch fachübergreifend wird oftmals zwischen (reinem) akustischem Wahrnehmen und auditivem Hören als aktivem Zuhören unterschieden, um jeweils die leiblichen oder die kognitiven Bedingungen des Hörens hervorzuheben.[60] Diese Unterscheidung kann aber nicht trennscharf gezogen werden, weil auch beim akustischen Hören immer schon Elemente der Interpretation oder Zuordnungen mitlaufen. Sie ist aber hilfreich, um körperlich-physikalische oder geistige Bedingungen des Hörens zu betonen und jeweils genauer zu verstehen.

Im Rahmen dieser Arbeit beziehe ich mich schwerpunktmäßig auf gesellschaftliche Bedingungen und Effekte des Hörens, um die alteritätsethische Relevanz des Hörens und Gehört-Werdens im Recht herauszuarbeiten. Neben dem hermeneutischen Effekt des Hörens als Möglichkeitsbedingung eines genaueren und den Horizont erweiternden Verstehens, geht es mir vor allem auch um die performative Kraft des Gehört-Werdens für das Sprechen-Können. Zudem skizziere ich Hören-Können als (einen) Ausdruck menschlicher Existenzweise, die zwar als je singuläre Praxis zu verstehen, jedoch immer in einen pluralen sozio-kulturellen Kontext eingebettet ist und sich erst in diesem Bezug entfaltet. Meinen Auseinandersetzungen liegt damit vor allem die sinnlich-leibliche Bedingung des Hörens als Wahrnehmungspraxis zu Grunde.[61] Im Hören-Können als einer Art und Weise, die Welt wahrzunehmen, die sich durch Spannung, Zurückhaltung, Hingabe, Verletzlichkeit, Offenheit, (aktive) Passivität auszeichnet, wird die alteritätsethische und leibliche Bedingung des Menschen besonders deutlich. Wenn vom Hören-Können die Rede ist, meine ich also eine sinnlich-leiblich bedingte,

Gehörte aufzunehmen und geistig zu verarbeiten, 3. Eine akustische Wahrnehmung verfolgen oder sich nach jemandes Worten richten, sie befolgen, 4. Im Gespräch von etwas Kenntnis erhalten, 5. Mit dem Gehör feststellen oder erkennen, vgl. *Duden-Online*, Eintrag ›Hören‹, https://www.duden.de/node/665625/revisions/1684709/view (abgerufen am 07.09.2018).

59 Vgl. *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*, Eintrag ›Hören‹. https://www.dwds.de/wb/h%C3%B6ren (abgerufen am 21.04.2022).

60 Vgl. Hilde Weeg, »Im Haus der Sprache«, in: Volker Bernius u.a. (Hg.), *Erlebnis Zuhören. Eine Schlüsselkompetenz wiederentdecken,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, S. 157.

61 Mit dem Hören betone ich hier lediglich *eine* der rezeptiven sinnlichen Praktiken, die ich im Kontext von Recht als korrespondierenden, aber unterreflektierten Gegenpart zur Kraft der Stimme, des Sprechakts oder des Befehls lese. Für eine Einordnung der Kulturtechnik des Hörens in Bezug auf das dominante Medium der Stimme, vgl. Kapitel I.1.b.

© Velbrück Wissenschaft 2025

menschliche Praxis, die für Prozesse des Verstehens und Sprechen-Könnens (im Recht) in besonderer Weise relevant ist.

b. Alterität (als Erfahrung)

»To be one is always to *become with* the many«.[62]

Ich wähle in dieser Arbeit eine Terminologie der Alterität, um vielfältige Einflüsse und Bedingungen der Subjektwerdung und damit der menschlichen Bedingung von Recht zu thematisieren. Denn die vom Hören herkommende Annäherung an das Phänomen Recht hat mir verdeutlicht, dass der normative Fluchtpunkt meiner Arbeit in der Alteritätsethik liegt. Letztere entfaltet sich in der Verschränkung von phänomenologischen Ansätzen und politischer Theoriebildung.[63] Das Phänomen der Alterität ist daher wesentlicher und ständiger Begleiter dieser Arbeit. Was aber ist gemeint, wenn ich das Wort *Alterität* und darin spezifischer *die Andere* oder *das Andere* schreibe? Wenn ich von dem anderen Menschen spreche, werde ich die Worte *die Andere* bzw., in ihrer Pluralität angesprochen, *die Anderen* verwenden.[64] Darüber hinaus adressiert Alterität im Diskurs aber auch eine unendliche Vielfalt und Andersheit als solche; etwa in Bezug auf Ordnungen oder *das Andere* des Menschen also z.B. seine Welt, Umwelt, Natur, Dinge. Alterität verstehe ich daher als eine Art Oberbegriff, der beide Phänomene benennt und sich dennoch nicht semantisch in ihnen erschöpft.[65] Die Unterscheidung zwischen einem Anderen (Menschen) und dem (ganz) Anderen, bzw. Alterität als Gedanken

62 Donna Jeanne Haraway, *When species meet,* Minneapolis. Minn.: Univ. of Minnesota Press 2008, S. 4. Ähnlich bei Gilles Deleuze und Jean-Luc Nancy, denn »[s]owohl Deleuzes Werden als auch Nancys Mit ist in dieser Wendung über das Verhältnis von Einem und Vielem enthalten: ›Werden mit den Vielen‹«. Für eine detaillierte Rezeption in Bezug auf diese Begriffe von Pluralität:, Ralf Gisinger, *Philosophien der Pluralisierung. Begegnungen des Politischen zwischen Gilles Deleuze und Jean-Luc Nancy,* Fink 2020, S. 198.

63 Matthias Flatscher und Sergej Seitz, »Einleitung: Ethik und Alterität. Randgänge der Phänomenologie«, in: *Zeitschrift für praktische Philosophie*, 1 (2016), S. 80.

64 Dabei bin ich mir bewusst, dass dieser »Trick« wiederum die Tür für Essentialisierungen öffnet, wie sie auch überall dort auftauchen können, wo versucht wird, theoretische Konzepte der Alterität zu entwickeln, die ihr entfliehen wollen. Vgl. zu dieser Konfliktlage Jane Hiddleston, »Spivak's ›Echo‹. Theorizing otherness and the space of response«, in: *Textual Practice*, 21: 4 (2007), S. 624.

65 »›Alterität‹ oder ›Andersheit‹ ist ein Relationsbegriff«, Alexandre Kostka und Sarah Schmidt, »Alteritätsforschung / Interkulturalitätsforschung«, in:

© Velbrück Wissenschaft 2025

der Vielfalt oder Andersheit als solcher, soll dazu dienen, das Phänomen der Alteritätserfahrung in Bezug auf den Anspruch der Anderen als Bedingung responsiver Subjektwerdung spezifisch benennen zu können.[66] Dabei geht es vor allem um jene Alteritäts*erfahrung*, welche unhintergehbar den Impuls zur responsiven Subjektwerdung gibt. Allerdings gilt es die damit verbundene Abhängigkeit und Verantwortung nicht nur intersubjektiv, sondern auch verwoben mit dem sich stets entziehenden Moment der Alterität zu denken, was auf unendliche Vielfalt verweist. Mit Alterität adressiere ich daher auch die uferlose Vielfalt dessen, was *da ist*: Differenz bis ins letzte Detail, welches selbst kein Ende kennt.[67]

Sich in Sachen Andersheit auf die Terminologie der Alterität, und nicht etwa der Fremdheit, festzulegen ist allerdings weder selbstverständlich noch unproblematisch. Zumal das Wort ein Neologismus ist, der sich aus dem Lateinischen ›alteritas‹ ableitet. Die englischen und französischen Begriffe ›alterity‹ und ›alterité‹ sind gebräuchlicher, wobei im Englischen oft auch ›other‹ bzw. ›otherness‹ verwendet wird.[68] In de- und

Jost Schneider und Regina Grundmann (Hg.), *Methodengeschichte der Germanistik,* Berlin, New York: De Gruyter 2009, S. 34.

66 Zur Alteritätserfahrung bei Lévinas und der responsiven Subjektwerdung im Anspruch der Anderen vgl. Kapitel II.1.

67 Dabei geht es um die Erfahrung des In-der-Welt-Seins (mit ihr verwoben und ihr dennoch doch fremd), die sich in jedweder Situation manifestieren kann und die die Möglichkeit einschließt, von der unendlichen Diversität der Materie überwältigt zu werden. Ich danke Pierre Legrand für den Verweis auf George Steiner, der treffende Worte für die dazu passende Gefühlslage findet: »I would consider a fathomless depth of differentiation, of non-identity, always incipient with the eventuality of chaos. How could the senses, how could the brain impose order and coherence on the kaleidoscope, on the *perpetuum mobile* of swarming existence? […]. Detail could know no end. A subtle queasiness emanates from such infinities«, George Steiner, *Errata. An examined life,* New Haven: Yale University Press 1988 // 1997, S. 5. Diese Bedeutungsebene der Alterität jenseits des anderen Menschen ist vor allem vor dem Hintergrund der Forschungen des neuen Materialismus geboten, der auf einen Vorrang der relationalen Ebene in der Ding- und Menschenwelt sowie auf der Bedeutungsebene hinweist. Diese Ansätze fordern auf zu einem »spezifischen Denken weltlicher Verwobenheiten. Und zwar von Verwobenheiten der menschlichen und nicht-menschlichen Welt in einem radikalen Sinne: Neomaterialistische Theoriebildung geht davon aus, dass Entitäten den Relationen, in denen sie entstehen, nicht vorgängig sind […]. Materialität kommt nicht als Substanz, sondern als relationales Werden in Betracht«, vgl. m. w. N. Katharina Hoppe, »Politik der Antwort. Zum Verhältnis von Politik und Ethik in Neuen Materialismen«, in: *BEHEMOTHA Journal on Civilisation*, Vol.10 (2017), S. 11.

68 »›Alterität‹ […] steht für ›Andersheit‹. Als solcher wird er in den einschlägigen deutschen Wörterbüchern einschließlich der deutschen Fremdwörterbücher

© Velbrück Wissenschaft 2025

postkolonialen Studien wird der Begriff »Alterität« vor allem genutzt, um verschiede Unterwerfungspraktiken und daraus folgende Markierungen als andersartig im hegemonialen Diskurs lesbar zu machen.[69] Beispielsweise um den Umstand zu benennen, dass Alterität in kolonialen und neo-kolonialen Diskursen immer von dem (europäischen/westlichen) *weißen* Subjekt ausgehend konstruiert wurde und oftmals auch noch wird. Diesem Bezug wohnt eine Hierarchisierung inne, welche der Anderen die unterworfene, untergeordnete, abgeleitete oder auch bedürftige Position im gesellschaftlichen Gewebe zuweist. Das als unabhängig imaginierte (*weiße*) Subjekt wird so durch eine binäre Opposition zur (schwarzen) Anderen konstruiert.[70] Diese Praktiken werden unter

bis heute nicht aufgeführt. […] Im deutschen Sprachraum wird sowohl [das lateinische] ›alter‹ als auch ›alius‹ weitgehend durch das aus dem ig. Wort ›antero-‹ (ai. ántara- = fern, verschieden, anderer; av. ›an'tara-‹ = der andere, zweite) gebildete gemeingermanische Wort ›ander‹ ersetzt. Als Für- und Zahlwort bezeichnet ›ander‹ zunächst die exklusive Bedeutung von ›alter‹ als des Zweiten oder Entgegengesetzten eines Ganzen, also eine Geteiltheit im doppelten Sinne, übernimmt jedoch bald auch die weitere Bedeutung des ›alius‹ als offene Verschiedenheit oder Anderes unter vielen möglichen Anderen. Das Zahlwort ›ander‹, das vereinzelt noch bis ins 17. Jahrhundert als solches verwendet wurde, wird jedoch von dem Wort ›zweite‹ verdrängt«. Vgl. zur Etymologie der Alterität, Alexandre Kostka und Sarah Schmidt, op. cit., S. 33.

69 Vgl. zum Begriff »alterity« in den Postkolonialen Studien: Pramod K. Nayar, *The postcolonial studies dictionary,* Malden, MA: Wiley Blackwell 2015, 6ff.

70 Ibid., S. 6–8. »Within postcolonial studies the term [alterity, A.M.] is deployed to convey the sense of a radical racial-cultural otherness and the *processes* through which this ›otherness‹ is constructed«, ibid., S. 6. ›Schwarz‹ schreibe ich hier nicht groß, weil es hier, anders als bei Selbstbezeichnungen, um ein Paradebeispiel von Fremdzuschreibungen zu gehen scheint. In Anlehnung an die Critical Whiteness Studies übernehme ich bei *weiß* die kursive Schreibweise. Beide Begriffe beziehen sich damit hier auf eine Position in strukturellen, gesellschaftlichen Machtverhältnissen, die sich nicht bloß auf eine Einordnung nach dem Aussehen bezieht, denn »[j]eder Versuch, das Weiße zu definieren, bleibt notgedrungen widersprüchlich, weil es in erster Linie nicht um Hautfarbe, nicht um skalierbare Pigmentierung geht, sondern um eine kollektive soziale Position, die in Jahrhunderten gewalttätiger Geschichte entstanden ist. Andererseits ist das individuelle Aussehen aber doch wichtig, denn eine offenkundig weiße Person erlebt in der Regel keinen Rassismus«, Charlotte Wiedemann, »Vom Weißsein sprechen«, in: *Le Monde diplomatique,* Januar 2020, 2020: Januar 2020 (2020), S. 2. Diese Praxis ergibt sich aus rassifizierenden Zuschreibungen, die in fortwirkenden Stereotypisierungen sogenannter Rassentheorien ihre Ursprünge findet. Vgl. erklärend zum Begriff der Rasse, bzw. »race«, Nayar, op. cit., S. 129–130.

© Velbrück Wissenschaft 2025

dem Stichwort des »Otherings«[71] bzw. im Deutschen unter dem Begriff der »VerAnderung«[72] thematisiert, wobei damit einhergehende diskriminierende und verkürzende binäre Denkmuster herausgearbeitet werden. Die Analyse dieser Praktiken beziehen sich größtenteils auf eine bestimmte Praxis bzw. Traditionslinie der Moderne. Und zwar auf jene, in der bewusst oder unbewusst eine gesellschaftlich etablierte Vorstellung der Anderen als (negative) Kontrastfolie benutzt wird, um die eigene Identität zu imaginieren und performativ herzustellen. Dabei kann es sich beispielsweise um rassifizierende Projektionen handeln. Diese Spielart »epistemischer Gewalt«[73] kann womöglich verhindert oder wenigstens verringert werden, indem hinterfragt wird, welche Rolle übergriffige Alteritätszuschreibungen in der Sprache und bei der (eigenen) Subjektwerdung spielen.[74] Im Kontext dieser Arbeit ist wichtig anzumerken, dass das Ziel solcher Praktiken des Otherings oftmals nicht zu sein scheint, die Aufmerksamkeit alteritätssensibel auf Andere zu richten und diese auch wirklich wahrnehmen und verstehen zu wollen. Vielmehr werden hier Andere als man selbst einerseits im Voraus auf bestimmte Eigenschaften festgeschrieben und zugleich als völlig versteh- und erkennbares Objekt (*weißer*) Studien fingiert.[75] Darin geht jedoch die Differenz, welche die Beziehung zu der Anderen prägt, in vielerlei Hinsicht

71 Damit liegt die Betonung auf Praktiken, der Haltung und dem Selbstverständnis, welche die Andere zur Anderen machen (sollen), vgl. Gayatri Chakravorty Spivak und Rosalind C. Morris (Hg.), *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea,* New York: Columbia University Press 2010, s. 249ff. Spivak schreibt dazu: »The clearest available example of such epistemic violence is the remotely orchestrated, far-flung, and heterogeneous project to constitute the colonial subject as Other. This project is also the asymmetrical obliteration of the trace of that Other in its precarious Subjectivity [sic]«, ibid., 280f.

72 So übersetzt die Soziologin Julia Reuter den Begriff des »Othering«, Julia Reuter, *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden,* s.l.: transcript Verlag 2002, S. 143. Brunner ordnet diese Praktiken in einen weiteren Zusammenhang der »Kolonialität des Seins« ein, die sich in den Leib der Betroffenen einschreibe. Vgl. Claudia Brunner, *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne,* Bielefeld: transcript; transcript Verlag 2020b, S. 54.

73 Vgl. für einen Überblick inwiefern Spivak diesen Begriff aufbauend auf Foucaults Überlegungen zum Wissen prägt den Eintrag zu »epistemic violence«, Nayar, op. cit., S. 65–66. Zur Rekonstruktion von Spivaks Überlegungen unter Berücksichtigung der Relevanz des Hörens, vgl. Kapitel II.3.

74 Nandi, op. cit., S. 26–28.

75 Das ist nicht nur Ergebnis individueller rassistischer Handlungen, sondern das kolonial hervorgebrachte Subjekt sollte in einem Machtdispositiv à la Foucault beherrschbar werden. Vgl. dazu m. w. N., ibid., S. 20–21.

© Velbrück Wissenschaft 2025

nicht nur unter, sondern dieses Vorgehen zeugt auch von einer inneren Widersprüchlichkeit, denn bei diesen Praktiken wird

> »die Differenz des Anderen sowohl *verleugnet* (es wäre unmöglich den Anderen wirklich zu ›kennen‹, wenn er denn völlig anders wäre als man selbst) als auch aufs Heftigste *affirmiert*«.[76]

Der Versuch, die Andere in eine durch gesellschaftliche Vorurteile und die damit verbundenen Projektionen auf ihren Körper und ihre Identität in eine bestimmte Form zu pressen, dient spiegelbildlich zugleich der egologischen Subjektbildung. Das mag überraschen, weil es, wie sich im Verlauf der Arbeit herausgestellt hat, im krassen Widerspruch zum im Kapitel II. näher dargelegten Prozess der responsiven Subjektwerdung steht. Denn hier befindet sich umgekehrt das Selbst stets in der abgeleiteten bzw. nachrangigen Position im Verhältnis zu der Anderen. Diese Vorrangrelation oder auch Asymmetrie ist für Lévinas' Alteritätsethik zentral.

Übergriffige Zuschreibungen der oben dargelegten Art gänzlich zu vermeiden ist nahezu unmöglich, da Sprache stets unfähig ist, zu benennen, was sich zwischen den Zeilen befindet und der Anderen strukturell niemals völlig gerecht werden kann. Diese strukturelle Eigenart von Sprache hat Jacques Derrida 'mit dem Neologismus der »différance« benannt.[77] Für mein Vorverständnis in Sachen Alterität sollte daher festgehalten werden, dass so oder so die Art und Weise, wie Andere gedacht und angesprochen werden, immer in einem vorgängigen sprachlichen Geflecht erfolgt, welches diskursiv entstanden ist. Ansprache und Denken der Anderen erfolgen also (wider Willen) in der jeweiligen vorgefundenen sprachlichen Bedingung. Daher muss die Verwendung des Begriffes Alterität und dessen sprachliche und politische Wirkkraft im Lichte

76 Ibid.

77 Die »différance« ist ein Neologismus geschöpft aus der »différence« (Differenz) und dem Verb »différer« (verschieben) und kann für die unaufhaltbare Verschiebung von Sinn und Bedeutung im Text, als Wesenszug der Schrift, stehen. Im Text bleibt Sinn stets zukünftig, im Kommen (»à-venir«) und damit immer in Bewegung. Vgl. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie,* Paris: Éd. de Minuit 1997d, 3-6, 15-16, 22. Diese Bewegung vollzieht sich im Textgeflecht und ist Ausdruck des Spiels im Text (»jeu«), welches Raum für weitere Bewegungen lässt (wie etwa das Spiel eines Scharniers) und gleichzeitig zu einer aktiven Handlung der Interpretation aufruft. Ibid., S. 7. Das gilt auch für die zeitliche Dimension im Sinne einer »Verzögerung (délai), différance«, Jacques Derrida, *Préjugés. = Vor dem Gesetz,* Wien: Passagen Verlag 2017j, S. 47. Für eine Rezeption des Gedankens der »différance« im Zusammenhang mit der Medientheorie für die Rechtstheorie, Vesting, op. cit., S. 20. Und in Bezug auf die Bedeutung des Mediums der Schrift: Thomas Vesting, *Schrift,* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2011b, S. 15–16.

© Velbrück Wissenschaft 2025

verschiedener kultureller Gedächtnisse kritisch hinterfragt werden, damit Praktiken der »VerAnderung« oder anderen Essentialisierungen nicht weiter Vorschub geleistet wird. Dieser Herausforderung möchte ich mich stellen, indem ich die Ambivalenzen der Alteritäts-Terminologie hier offenlege und hilfsweise mit der oben begonnenen Methode der Verortung arbeite.[78] Denn wenn dem Punkt Rechnung getragen werden soll, dass »Alterität kein transzendentales Konstrukt ist, sondern faktische Gegebenheit«, braucht es vor allem eine Auseinandersetzung mit der eigenen Position und der damit ggf. verbundenen (Ohn-)Macht in der Welt.[79] Entlang von »sozial-politischen Differenzlinien, wie Geschlecht, Herkunft, Sprache und Ethnizität«, lässt sich die Alteritätserfahrung in der Welt denken und in Bezug auf Machtverhältnisse sprachlich neu reflektieren und verhandeln.[80] Diese Überlegungen zu bestehenden Ambivalenzen im Begriffsfeld Alterität zeigen, dass die Forschungsfelder der queer-feministischen und postkolonialen Theoriebildung, in denen das Thema Alterität von Fragen gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse herkommend angegangen wird, miteinbezogen werden müssen. Daher eignen sich Stimmen aus diesem Feld, um den (transzendentalen) Alteritätsbegriff von Lévinas mit Hilfe der »faktischen Alterität«[81] (die Andere in der Welt) hinsichtlich seiner Anwendbarkeit für gesellschaftspolitische Themenbereiche, wie etwa das Recht, zu befragen und zu erweitern.

Die oben skizzierte Problemlage legt zunächst den Gedanken nahe, dass die von mir gewählte Terminologie der Alterität (lediglich) um ein (neutraler) Gegensatz zum Identischen oder Eigenen sei und damit das, was in der Alteritätserfahrung wesensmäßig fremd bleiben muss, nicht ausreichend thematisieren kann. Der Phänomenologe Bernhard Waldenfels, auf dessen Werk sich einige Überlegungen dieser Arbeit stützen, arbeitet in dieser Argumentationslinie mit einer Terminologie des »Fremden« als Gegenspieler des Eigenen. Er betont so bewusst vor allem die nicht einholbare Andersheit des Phänomens, welches nicht auf ein größeres Ganzes zurückgeführt werden könne, wie es aber z. B. im

78 In Bezug auf die Thematik des Fremden, fordert Brunner eine theoretische Standfestigkeit auf diesem Gebiet ein, um mit den ambivalenten Emotionen umzugehen, die in diesem Bereich oftmals auf den Plan treten, wenn die Darstellung von Alterität »zwischen Faszination und Feindbild, zwischen Bereicherung und Bedrohung changiert«, Claudia Brunner, »Rezension: Claudia Brunner Rezension: Manuela Boatca, Claudia Neudecker & Stefan Rinke (Hrsg.) (2006). Des Fremden Freund, des Fremden Feind: Fremdverstehen in interdisziplinärer Perspektive«, S. 2.

79 Carla Schriever, *Der Andere als Herausforderung. Konzeptionen einer neuen Verantwortungsethik bei Lévinas und Butler*, S. 84.

80 Ibid.

81 Ibid., S. 86.

© Velbrück Wissenschaft 2025

dialektischen Verhältnis vom »*Selben* und *Anderen*« getan werden könnte.[82] Auch der Rechtstheoretiker Benedict Vischer wählt für seine Untersuchungen zur »Fremdheit des Rechts« weitestgehend diese Terminologie, um Recht zu beschreiben, dass ihm zufolge schon durch die »basalen Strukturen« seiner Verhältnisse einen »Eindruck des Fremden« kreiere:[83] »[D]ie Fremdheitserfahrung durchwaltet die Erscheinungsweise des Rechts und konkretisiert sich darin in vielen Gestalten«.[84] Die »Fremdheit des Rechts« wird so als »Motiv« entfaltet, welches den Bedeutungshorizont der Alterität ausleuchten soll, der im Nachdenken über Recht oft ins Hintertreffen gerät.[85] Diesen verortet er vor allem in der transzendenten Dimension der Alterität, die sich unhintergehbar entziehe und im Recht in sogenannten »Erhabenheitsfiguren« äußere.[86] Von verwandten gedanklichen Ausgangspunkten herkommend, denke ich, dass wir beide die alteritätsethische Bedingung von Recht betonen. Daraus folgt jeweils, dass gerade im Kontext des Rechts »die souveräne Selbstbestimmung« als Ideal grundlegend hinterfragt werden muss.[87] Während Vischer in der Fremdheit des Rechts vor allem das Transzendente der Alterität fokussiert, mit dem seiner Ansicht nach ein fragiles Versprechen einhergeht, kommt es mir ins Sachen Alterität und Recht zuvörderst auf die Abwesenheit eines eigenen Körpers des Rechts an. Damit rückt die Auseinandersetzung mit der menschlichen, d. h. leiblich-sinnlichen Bedingung von Recht ins Zentrum.[88] Die vielleicht ursprünglichste menschliche Erfahrung ist jene der Alteritätserfahrung, die ich im Ausgang und in Weiterentwicklung der Alteritätsethik von Lévinas denke.[89]

82 Vgl. Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden,* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016c, S. 20.

83 Vgl. Benedict Vischer, *Die Fremdheit des Rechts*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2021, S.13.

84 Ibid., S. 10. Diese bezeichnet er als »Erhabenheitsfiguren«, die sich dem direkten Zugriff entziehen, uns aber dennoch mit »erschütternden Appell« bedrängen, ibid., S.14.

85 Ibid., S. 32. Während ich im weiteren Verlauf vor allem von der alteritätsethischen Bedingung von Recht spreche und damit den Befund bestärke, dass das Recht selbst keinen eigenen Körper habe, also die Alterität der Materie selbst zum Ausgangspunkt mache, geht es Vischer vor allem darum, vielschichtig jene Stellen aufzuzeigen in der sich Alterität, bzw. in seinen Worten Fremdheit, mittels transzendentaler Bezüge im geltenden Recht Bahn bricht, ibid., S.12.

86 Vgl. ibid., S. 14.

87 Ibid., S. 26.

88 Vgl. Ibid., S.10-13.

89 Vischer verortet deren Ursprünge bei Karl Barth und deren Weiterentwicklung bei Derrida, ibid., S. 117–297.

© Velbrück Wissenschaft 2025

In der französischsprachigen Philosophie, aus der sich grundlegende Überlegungen der Alteritätsethik speisen, wird ein Wortfeld bemüht, welches um das Phänomen der nicht objektivier- oder benennbaren Alteritäts*erfahrung*[90] kreist, die »jederzeit […] in der Subjektivität des Subjekts aufbrechen kann«.[91] Mit Lévinas und Derrida kann das sich entziehende Moment der Alteritätserfahrung mit der Metapher der »Spur« imaginiert werden.[92] Die Alteritätserfahrung als Spur zu verstehen, bedeutet, sich zu vergegenwärtigen, dass sie »‚hinter die Möglichkeiten des Ich zurück« geht und ihr auf »diachrone Weise voraus« liegt.[93] Mit dem Begriff der Alterität lässt sich zudem auch das semantische Feld der Differenz und Pluralität aufgreifen, zumal im Alteritätsdenken von Lévinas mit der Figur des Dritten die unendlichen Ansprüche der *Anderen* expliziert werden, die in der Alteritätserfahrung, als der Begegnung mit der Anderen in ihrem vielstimmigen Anspruch stets mitschwingen.

Alterität kann demnach zwar durchaus auch in Gegenüberstellung mit dem Begriff des Identischen oder der Identität als dessen Gegenspielerin verstanden werden. So etwa in erster Annäherung an die intersubjektive Konstellation in der Figur des Antlitzes und der responsiven Subjektwerdung bei Lévinas, in der eine Art ausschließende Bedeutungsbildung aktiviert wird: Ich bin, was *die Andere* nicht ist; ich bin *eine Andere* als Du. Gerade dieses Muster, über Ausschluss Sinn zu erzeugen (etwa Alterität

90 Seit den 1970er Jahren hat die Terminologie der Alterität eine Wende durchgemacht. Während sie zuerst das Nicht-Selbst als das, was dem selbst äußerlich sei, adressierte, steht zurzeit die semantische Abgrenzung zur »ipseity (the sense of one's self, self-awareness)« im Zentrum. Die Alteritätserfahrung wird dabei als Voraussetzung thematisiert, um sich überhaupt von der Welt zu unterscheiden zu können. Alterität wird so als etwas dem Bewusstsein Externes verständlich, was dieses aber zugleich auch bedingt. Vgl. dazu, Nayar, op. cit., S. 6.

91 Sophie Loidolt, *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls,* Dordrecht: Springer Netherlands 2009, S. 200. Der große Andere (l'Autre) als »›das Andere‹ schlechthin« dient auch als theologische Referenz, während der andere Mensch meist als ›autrui‹ benannt wird. Vgl. m.w.N. ibid., S. 206.

92 Derrida schreibt von der »Spur […] der Nicht-Präsenz des Anderen, die im Sinn des Präsenten eingeschrieben ist«, Jacques Derrida, *De la grammatologie,* Paris: Éd. de Minuit 2002f, S. 103. Im Original: »[T]race […] non-présence de l'autre inscrite dans le sens du présent«. Lévinas bemüht die Metapher der Spur im Zusammenhang mit dem Versuch sich der Verantwortung gegenüber der Anderen zu entziehen, die Spuren hinterlasse, vgl. Emmanuel Lévinas u.a., *Humanismus des anderen Menschen,* Hamburg: Meiner 2005, 73–74 [75].

93 Loidolt, op. cit., S. 210.

© Velbrück Wissenschaft 2025

ist alles, was nicht Identität ist), läuft jedoch Gefahr, die oben angedeuteten Bedeutungszuweisungen einer verkürzten oder gewaltvollen Alterität zu produzieren. Bezüglich des subjektbezogenen Verständnisses von Alterität würde dies bedeuten, in binäre Denkmuster zurückzufallen. In der kritischen Betrachtung binärer Oppositionen und strenger Ausschlüsse (z. B. Alterität – Identität) besteht aber dennoch auch die Möglichkeit, sich der Bedeutung von Alterität nicht nur durch Opposition, sondern auch durch weitere sinngebende und vernetzende Begriffe anzunähern (Alterität – Pluralität; Alterität – Vielfalt; Alterität – Unbekanntes; …). Denn Alterität verweist semantisch nicht nur, aber auch auf das Unbekannte, Fremde, sich stets Entziehende. Daher schlage ich die obigen Überlegungen aufgreifend, eine queere Lesart von Alterität vor, die von meiner Lebenserfahrung ausgeht und sich einem binären Verständnis von Alterität und Identität in den Weg stellt bzw. quer zu diesem liegt. Ziel ist, dass das gesamte Spektrum unendlicher Vielfalt, welches sich in der Alteritätserfahrung ereignet auch Resonanz im Begriff der Alterität finden kann.[94] Dieses Vorverständnis von Alterität erschöpft sich daher nicht in einer binären Opposition (Alterität–Identität), sondern verweist auf das Jenseits von Binarität und somit auch auf *das Andere* zur Idee von Identität.

94 Der von der Act-Up-Bewegung in den 1980er Jahren erstmals subversiv angeeignete Begriff des Queer-seins stellt der binären und heteronormativen Geschlechter- und Begehrensordnung ein anderes Konzept gegenüber bzw. in den Weg. Die Idee ist, einen Begriff zu nutzen, welcher sich der hergebrachten Geschlechterkodierung jenseits identitätspolitischer Strategien entzieht. Das betrifft auch Verständnis und Konstruktion von Identitäten über die sexuelle Vielfalt referiert. Vgl. einführend zu der sich im akademischen Bereich entwickelnden Auseinandersetzung, Nikki Sullivan, *A critical introduction to queer theory,* New York: New York University Press 2007. Dass Geschlecht ein Paradebeispiel für die Wirkmacht binärer und hierarchisierende Denkmuster ist, zeigen feministische Denkansätze bereits seit Mitte des letzten Jahrhunderts, indem sie aufzeigen, dass das Feminine meist in Opposition, lediglich als eine Art Ableitung oder als Mangel bzw. Ergänzung zum Maskulinen (Ausgangspunkt) konstruiert wird. Vgl. etwa Simone de Beauvoir bereits 1949: »*La femme se détermine et se différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle; elle est l'inessentiel en face de l'essentiel. Il est le sujet, il est l'Absolu: elle est l'Autre*«, vgl. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe,* Paris: Gallimard 2004, S. 16.

© Velbrück Wissenschaft 2025

c. Recht (als Ausdruck kollektiver Einbildungskraft)

> »Recht ist in Wirklichkeit nicht nur ein Instrument, das dem Subjekt zur Verfügung steht, sondern einer der Modi zur Herstellung seiner Identität, einer kollektiven oder objektiven Identität des Für-andere«.[95]

Im Anschluss an diese Überlegung des Foucault-Forschers François Ewald verhandle ich Recht als spezifische Ordnungsmacht, die vor allem in »juristischen Erfahrungen« zum Ausdruck kommt.[96] Damit ist ein Rechtsverständnis angestrebt, welches die Frage und Suche nach einem inhaltlichen Rechtssinn zulässt, ohne sie endgültig beantworten zu müssen. Zugleich kann so die lebensweltliche Verankerung von Recht thematisiert werden.[97] Und zwar indem es nachfolgend mehr darum gehen soll, *wie* Recht erfahren wird und gesellschaftlich wirkt, und weniger um die Festlegung dessen, *was* Recht *ist*.[98] Die Frage, was Recht sei, ist und bleibt eine kaum zu beantwortende und dennoch immer wieder zu stellende Frage in der Rechtswissenschaft. Im Wissen um die Schwierigkeit der meist mehr rhetorisch gestellten Frage, was Recht sei, schwingt oftmals das Bedürfnis mit, eigene Vorstellung davon mitzuteilen, was Recht (und recht) sein soll. Das bringt ggf. auch verschiedene dahinter liegende Gerechtigkeitsvorstellungen implizit oder explizit in Anschlag.[99] Der phänomenologisch inspirierte Ansatz und der damit verbundene Anknüpfungspunkt der »juristischen Erfahrung« bietet den Vorteil, die je eigene Verwobenheit mit Recht zu reflektieren.[100] Ähnlich wie Vischer

95 François Ewald, *Der Vorsorgestaat* , Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015, S. 41.

96 Ibid.

97 Damit knüpfe ich an Engelmanns These von Interpretation im Kontext von Rechtsgeltung als ein institutionelles und kulturelles Projekt an. Vgl. Andreas Engelmann, *Rechtsgeltung als institutionelles Projekt. Zur kulturellen Verortung eines rechtswissenschaftlichen Begriffs*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2020.

98 Gehring merkt an, dass Recht an sich keine »Form der ›Evidenz‹ oder des ›Erscheinens‹ hat, der in phänomenologischer Terminologie Rechnung getragen werden könnte« und betont »die Schwierigkeit Recht zu erfahren, weil es weder als Gegenstand des Bewusstseins […] noch als empirischer Fakt […] in Erscheinung tritt«, Petra Gehring, »Can the Legal Order ›Respond‹?«, in: *Ethical Perspectives: Journal of the european ethics network*, 13: 3 (2006), S. 470.

99 Vgl. dazu mit Bezugnahme auf Charles Sanders Peirce: Thomas-Michael Seibert, *Die Lehre vom Rechtszeichen. Entwurf einer allgemeinen Rechtslehre,* Berlin: Duncker & Humblot 2017a, S. 53.

100 Ewald, op. cit., S. 41.

© Velbrück Wissenschaft 2025

strebe ich damit ein inklusives Verständnis von Recht an, dass den »Bedeutungsrahmen, der impliziert ist, wo etwas als Recht erfahren, verstanden, ausgeübt und behauptet wird« mitdenkt.[101] Das hat den Vorteil die jeweils vorgetragene Referenz auf Recht, welches in der Erfahrung zum Ausdruck kommt, epistemologisch zu situieren, hinterfragen, bestätigen oder transformieren. Daher möchte ich im Rahmen dieser Arbeit, so gut es geht, darauf

> »verzichten, aus dem Recht eine Essenz, eine Idee oder etwas anderes zu machen, was sich als solches in einer juristischen Erfahrung widerspiegelt. Damit geht das Eingeständnis einher, […], daß die Behauptung, die Wahrheit über *das* Recht zu sagen, keinen Sinn macht, gehört doch jeder Diskurs über das Recht einer juristischen Erfahrung an und muß sich in Beziehung zu ihr situieren«.[102]

Die Frage, was Recht, oder recht im Sinne von gerecht und richtig ist, wird damit aber weder hinfällig noch weniger drängend.[103] Die Versuche, sie zu beantworten, sind so vielstimmig und vielfältig, wie es Personen gibt, die sie zu beantworten suchen. Denn die

> »[d]ie Lehre vom Recht ist selbst ein Zeichen und kennt ihren Gegenstand nicht. Nur Einzelne, die darüber sprechen, haben ›Recht‹, aber sie haben es nur als das eigene mögliche, nicht als wirkliches Recht. […]. Recht kann nur in degenerierter Form angeschaut werden. Das kann man bedauern, wird aber auf Anschauung doch nicht verzichten«.[104]

Innerhalb des rechtswissenschaftlichen und vor allem des rechtstheoretischen Feldes herrscht daher stets (produktive) Uneinigkeit darüber, was unter Recht zu verstehen ist. Die Vielfalt der Ansätze reicht von streng positivistischen oder pragmatischen über kultur- und medientheoretisch informierte[105] bis hin zu kritischen, dekonstruktiven und ex-positiven

101 Vischer, op. cit., S. 33.
102 Ibid.
103 Vgl. für einen historischen Überblick zum »Streit um den Rechtsbegriff« im deutschsprachigen Raum: Peter Koller, *Theorie des Rechts. Eine Einführung,* Wien: Böhlau 1997, 19ff. Auch in jüngeren einführenden Werken der Rechtstheorie oder -philosophie finden sich Erläuterungen zum je eigenen verwendeten Begriff oder Verständnis des Rechts. Vgl. exemplarisch Uwe Volkmann, *Rechtsphilosophie. Ein Studienbuch,* München: C.H. Beck 2018, 247ff.
104 Seibert, op. cit., S. 489. Mit semiotischem Schwerpunkt beschreibt Seibert Recht als »Justizdispositiv« im speziellen in »seiner theatralen Verhandlungsform« wobei er »die Entscheidung durch Dritte« als »wesentliche Zutat zum Rechtzeichen« fokussiert, ibid., S. 490.
105 Vgl. für die Medien Sprache, Schrift, Buchdruck und Computernetzwerke Vestings *Medien des Rechts* (2011-2017) erschienen in Weilerswist bei Velbrück Wissenschaft. Für die spezifische mediale Bedeutung von Akten:

© Velbrück Wissenschaft 2025

Ansätzen – wahlweise auch in Kombinationen. Jedenfalls werden aber stets, je nach dem normativen oder beschreibenden Anspruch dieser gedanklichen Zugänge zum Recht, verschiedene Eigenschaften, Ziele und Funktionen des Rechts als wesentlich herausgearbeitet. *Positivistische* Ansätze betonen etwa eher statisch den Setzungsakt und *pragmatische* Ansätze heben etwas dynamischer die Vollzüge hervor, in denen sich Recht herausbildet.[106] Während letzterer Strang mit postfundamentalistischen Ansätzen gemein hat, auf Letztbegründungsversuche zu verzichten, zeichnen sich expositive Ansätze, wie der von Augsberg darüber hinaus dadurch aus, Recht als etwas zu verstehen, das »sich selbst exponiert«.[107] Dabei komme es entscheidend darauf an, dass Recht in den konstituierenden »Operationen der Aussetzung, Ausstellung und Auslegung […] um die eigene Abgründigkeit weiß«.[108] Ein neo-materialistischer Ansatz würde dem hinzufügen bzw. betonen, dass dieses Wissen um den Abgrund in der Begründungssuche nicht im luftleeren Raum schwebt, sondern leiblich in der Welt verortet und eingebunden ist.

Die Vielfalt gedanklicher Ansätze, Recht begrifflich zu fassen und die damit verbundenen Möglichkeiten der Kombinationen und Ausschlüsse entlang dieser theoretischen Stützen ein Verständnis von Recht zu entwickeln, ist darüber hinaus aber vor allem eines: Ausdruck des gesellschaftlichen und »semantischen Kampf[es]«[109] bzw. Aushandlungsprozesses um die Bedeutung des Rechtsbegriffes. Dass Schlüsselbegriffe zum Schauplatz semantischer Kämpfe werden, ist nicht ungewöhnlich und zeichnet (geistes-)wissenschaftliche Prozesse sogar aus.[110] Das Ringen um Definitionshoheit über einen Begriff des Rechts hat aber eine besondere Brisanz, weil darin implizit auch darüber verhandelt wird, was als

Cornelia Vismann, *Medien der Rechtssprechung, Fischer Taschenbuch: Frankfurt a. M. 2011.*
106 Engelmann, op. cit., S. 10.
107 Augsberg, op. cit., S. 7.
108 Ibid.
109 Vgl. für einen Eindruck der Bedeutung des »semantischen Kampfes« für Entscheidungen im Recht, Friedrich Müller, *Politik, (neue) Medien und die Sprache des Rechts,* Berlin: Duncker & Humblot 2007, S. 12. »Besser verzichtet man auf die Wunschvorstellung, die Wahrheit des Rechts sei vor der Lösung des Falls im Verfahren bereits vorweg fixiert […]. Dieses Bewusstsein öffnet den Weg zu einer *relativen Rationalität im Verfahren*, […] im Bemühen um eine Entscheidung, welche sich auf Argumente stützt, die – jedenfalls vorläufig – alle gegen sie vorgebrachten Gesichtspunkte sei es zu widerlegen, sei es zu integrieren vermögen«.
110 Das gilt auch für die Rechtswissenschaft, die als eine besondere, weil »*angewandte Geisteswissenschaft*« bezeichnet wird, Helmut Coing, *Die juristischen Auslegungsmethoden und die Lehren der allgemeinen Hermeneutik,* Köln: Westdeutscher Verlag 1959, S. 23.

© Velbrück Wissenschaft 2025

Recht gilt und was nicht. Daher müsste allein das Wissen um verschiedene Verständnisse von Recht, herrschende und sogenannte andere Ansichten, Bewusstsein und Verantwortung für die Wirkkraft der jeweils eigenen Beteiligung an ihnen hervorrufen. Das Bedürfnis nach einem überschaubaren Vorverständnis von Recht kommt nicht von ungefähr: Auch wenn Recht komplex ist, sollen zumindest Jurist:innen und jedenfalls die Richter:innen wissen können, was Recht ist und was nicht – so die gesellschaftliche Erwartungshaltung. Rechtspraktisch zu arbeiten oder sich als (Rechts-)Wissenschaftlerin damit auseinanderzusetzen und die entsprechenden Vorannahmen darüber zu treffen, was Recht ist und was nicht, hat aber unter Umständen performative Wirkkraft oder wenigstens einen Einfluss darauf, was im Diskurs insgesamt als Recht angesehen wird und was nicht. Mit anderen Worten: Es kommt durchaus darauf an, *wie* Recht verstanden wird und auch darauf, welches Rechtsverständnis kollektiv weitergetragen wird und zum herrschenden Wissen über Recht avanciert.

Wird Recht als etwas Gewachsenes und ortspezifisch, kollektiv Kultiviertes verstanden, wird deutlich, dass jedem Beschreibungsversuch der direkte Zugriff auf diese Materie entzogen ist. Wenn Recht lebendig ist und sich der Sache nach auch anders oder gar entgegen normativen Zuschreibungen oder deskriptiven Beschreibungen über Recht entwickeln kann, relativiert sich die Wirkmacht des jeweils im rechtswissenschaftlichen Diskurs vorherrschenden Rechtsverständnisses. Und dennoch besteht weitestgehend eine kollektiv geteilte »doppelte Selbstverständlichkeit, dass es etwas spezifisches Rechtliches gibt und dass es gilt«.[111] Diesen Punkt arbeitet Andreas Engelmann heraus, indem er »Rechtsgeltung als institutionelles Projekt« erklärt, wobei Recht seine Geltungskraft vor allem aus Glauben an das Recht ziehe. Engelmann schreibt

> »Recht ist kognitiv *und* normativ offen: Jede rechtliche Operation ist durch einen Rechtsglauben bedingt, der besagt, dass das Recht das Recht ist.«[112]

Damit würde zugleich die Deutungshoheit in Bezug auf kulturell etablierte und geteilte Vorstellungen dessen, was Recht (bzw. recht) ist, im übertragenen Sinne in der Gesellschaft selbst liegen.[113] Zwar prägt der spezielle rechtswissenschaftliche Diskurs demnach durch Selbstzuschreibungen den gesellschaftlichen Begriff von Recht dahingehend,

111 Engelmann, op. cit., S. 160.
112 Ibid., S. 18.
113 So Eugen Ehrlich, der den »Schwerpunkt der Rechtsentwicklung […] weder in der Gesetzgebung, noch in der Jurisprudenz oder Rechtsprechung, sondern in der Gesellschaft selbst« verortet: Eugen Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts,* Berlin: Duncker & Humblot 2022, S. 21.

© Velbrück Wissenschaft 2025

dass wenn von Recht die Rede ist, meist modernes (staatliches) Recht als Ordnungsmacht gemeint ist. Damit verschwindet aber nicht, was jenseits rechtswissenschaftlicher Zu- und Einordnungen in der Welt als Recht entsteht, entstehen könnte und wirklich gilt. Robert Cover bezeichnet dieses Recht als Nomos, der eine rechtliche Lebenswelt abbildet.[114] Denn

> »auch wenn die Rechtserzeugung formell zentralisiert wird, kann sie, weil sie sich innerhalb eines Nomos abspielt, immer nur kollektiv ausgeübt werden. «[115]

In diesem Sinne sind beispielsweise in Bezug auf staatliches Recht nicht »nur Richterinnen und Offizielle«,[116] sondern grundsätzlich und potenziell alle wirksam an der Aufgabe beteiligt, »die Verfassung zu verstehen»[117]. Zudem kann ein enger (staatlicher) Rechtsbegriff weder Recht in seiner breiteren soziologischen Beschreibung »als Kulturtatsache« noch in seiner politischen Dimension angemessen erfassen.[118]

Der durch diese Arbeit verfolgte Anspruch, Recht anders zu denken, erwächst aus den zuvor genannten Überlegungen zum Recht und zielt zudem auf eine alteritätsethische sensible Beschreibung und Verhandlung von Recht. Diese versuche ich vom Hören herkommend gedacht zu vollziehen, indem ich auf verschiedenen Ebenen die alteritätsethische Relevanz des Hören-Könnens und Gehört-Werdens im Recht thematisiere. Damit gehen auch Frage und Suche nach einem alteritätsethischen Sinn von Recht, also seinem normativen Fluchtpunkt einher. Für dieses Vorhaben ist ein Begriff des Rechts nötig, der, möglichst durchgehend, als Referenz dafür dienen kann, über das nachzudenken, was jeweils lokal als geltendes Recht wahrgenommen und bezeichnet wird. Zugleich müsste ein solcher Rechtsbegriff mit der faktischen Gegebenheit des

114 Robert M. Cover, »The Supreme Court, 1982 Term -- Foreword: Nomos and Narrative«, in: *Harvard Law Review*, 4 (1997b), S. 4.
115 Engelmann, op. cit., S. 167.
116 Ibid.
117 Cover, op. cit., S. 33.
118 Bereits Radbruch bezeichnet den Gegenstand der rechtswissenschaftlichen Betrachtung »als Kulturtatsache«, dabei aber die Betrachtung des »Kulturwerts des Rechts« und Überlegungen zu seinem »Wesen oder denn seiner Wesenslosigkeit« abspaltete, um sie der Rechtsphilosophie und der Religionsphilosophie des Rechts zuzuordnen, Gustav Radbruch und Ralf Dreier (Hg.), *Rechtsphilosophie. Studienausgabe,* Heidelberg: C.F. Müller 2003, S. 12. Vgl. für den englischsprachigen Raum einführend dazu Lawrence Rosen, *Law As Culture. An Invitation,* Princeton: Princeton University Press 2017. Für einen interdisziplinär und insbesondere kulturwissenschaftlich informierten Zugang zu (staatlichem) Recht, vgl. Thomas Vesting, *Staatstheorie. Ein Studienbuch,* München: C.H. Beck 2018g, S. 24–25. Sowie Engelmann zu »Recht als Kultur«, Engelmann, op. cit., S. 175–188.

© Velbrück Wissenschaft 2025

Rechtspluralismus[119] umgehen können und dürfte verschiedene Rechte, Rechtsordnungen und Rechtskulturen in ihrer jeweiligen Singularität nicht überschreiben. Es bedarf also eines weiten Rechtsbegriffes, der aber wesentliche Problemfelder des Phänomens Rechts adressieren kann. Damit unterscheidet sich der in diesem Vorverständnis angestrebte Rechtsbegriff von engen Rechtsbegriffen, die insbesondere im kontinental-europäischen Recht aus staatszentrierter Perspektive entwickelt werden.[120] Sie können weitreichend und in Bezug auf staatliches Recht auch präzise, aber eben nicht umfassend Aufschluss über Recht geben, welches hier oder dort als geltend erfahren wird.[121] Sinnvoller für die Fragestellung dieser Arbeit ist daher ein phänomenologisch inspiriertes

> »Verständnis des Rechtlichen in menschlichen Belangen überhaupt. […]. Ein Rechtsverständnis in diesem Kontext […], strebt ein umfassendes

119 Zur Einführung in Überlegungen zum Rechtspluralismus: Susanne Baer, *Rechtssoziologie. Eine Einführung in die interdisziplinäre Rechtsforschung,* Baden-Baden: Nomos 2021, 99ff.; 104. Für einen Rechtsbegriff des Rechtspluralismus anhand historischer Phänomene des Pluralismus der Rechte und einer Genealogie des Rechtspluralismus, vgl. Ralf Seinecke, *Das Recht des Rechtspluralismus* (Dissertation), 20ff. Zusammenfassend und zur Einordnung der »kaum mehr zu überschauende Zahl von Konzepten und Definitionsvorschlägen«: Christina Brauner und Antje Flüchter (Hg.), *Recht und Diversität. Lokale Konstellationen und globale Perspektiven von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart,* Bielefeld: transcript; Bielefeld University Press 2020, 13,10ff. Wie ich in Bezug auf die Frage »Was ist Recht? « skizziere, wird hier auch in Sachen Rechtpluralismus die Tendenz zur Grundsatzdebatte hervorgehoben. So fragen Auseinandersetzungen um Recht und Diversität immer auch zugleich normativ danach, was als »Recht« zu gelten habe und was nicht. Vgl. ibid., S. 13.

120 Für ein Rechtsverständnis, dass auf rechtsstaatliches Recht in europäischer Tradition ausgelegt ist, andere normative Praktiken unter dem Begriff der normativen Ordnung führt und den Rechtsbegriff für staatliches oder staatsähnliches Recht reserviert: Volkmann, op. cit., 248–239 Rn.. 238. Volkmann optiert für diese Einengung, weil nur im staatlichen Recht etwas für das Recht wesentliches, eine Radbruch'sche »Rechtsidee« am Werk sei: Die »Begründung eines Status gleicher Personen oder die Verbindung zu einer allgemeineren Vorstellung von Gerechtigkeit, die das Recht auch von seinem Begriff her kennzeichnet«, ibid. Gegenbeispiele geltenden Rechts, jenseits staatlichen Rechts, sind jedoch mannigfaltig. Vgl. dazu Brauner und Flüchter, op. cit.

121 Diese Ansätze sind aber denoch hilfreich, zumal Vorstellungen von staatszentriertem Recht in der heutigen Welt prägend für gewachsene und vorherrschende Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit sind. Allerdings sind sie oftmals auch darauf ausgerichtet den »modellbildenden Charakter staatlichen Rechts« auch für »alternative Rechtsbegriffe« zumindest bei deren Entwicklung nicht auszublenden, vgl. Volkmann, op. cit., 248 Rn.. 238.

© Velbrück Wissenschaft 2025

> Verständnis von Legitimation und Legitimität aus einer subjektiv-intersubjektiven Grundsituation heraus an«.[122]

Mein Vorverständnis von Recht richtet sich daher auf einen Nexus von Normen und Institutionen, die sprachlich und medial bedingt sind und in einer Form gesellschaftlich wirksam werden, die als geltend bezeichnet werden kann.[123] Recht kann so als spezifische sprachliche und von menschlichen Beziehungen[124] geprägte Praxis in seiner Wirkweise als Ordnungsmacht thematisiert werden. Dieses Vorverständnis führt – verdichtet ausgedrückt – zu folgenden Annahmen über das Phänomen Recht: Recht gilt, es ist sprachlich und unhintergehbar alteritätsethisch bedingt. In seinen Grundlinien verweist dieses Rechtsverständnis auf verschiedene Bedeutungszusammenhänge und verschiebt, die Frage *was* Recht ist, hin zu der Frage, *wie* sich Recht zeigt. Die Ebene der Geltung eröffnet eine Perspektive auf den Befehlscharakter juristischer Erfahrungen bzw. auf die Normativität des Rechts. Denn Recht zeigt sich als »soziales Phänomen« unter anderem durch einen »spezifischen Autoritätsanspruch«.[125] Dieser entsteht jedoch nicht abstrakt, als reines Recht im Sinne einer nackten Normativität oder bloßen Form im luftleeren Raum, sondern ist stets an kulturelle Kontexte und Institutionen gebunden. Dabei werden diverse soziale Praktiken, z.B. des

Zur historischen und philosophiegeschichtlichen Genese von »Rechtsphilosophie als ›Rechts- und Staatsphilosophie‹« vgl. Thomas Vesting, *Rechtstheorie. Ein Studienbuch,* München: C.H. Beck 2015f, 17 Rn.. 27. und ibid., 91ff. Am Staat führt kein Weg vorbei, weil staatlich geprägte Vorstellungen von Recht im kollektiven Gedächtnis so präsent sind. Brauner deutet daher auch die »vehemente Abwehr von Etatismus und moderner, staatszentrierter Beschreibungssprache« in der Debatte um *legal pluralism* als Beleg für eine »fortdauernde Wirksamkeit« der Macht staatszentrierter kontinentaleuropäischer Narrative des Rechts. Vgl. Brauner und Flüchter, op. cit., S. 14.

122 Loidolt, op. cit., S. 307.

123 Diesen Arbeitsbegriff des Rechts formuliere ich im Anschluss an zeitgenössische Positionen der Rechtstheorie. Die hier vorgenommenen Überlegungen machen »ein Recht zum Ausgangspunkt, das in gesellschaftliche Verhältnisse verwoben ist und dessen Strukturen sich in ständigen Wechselbeziehungen zu seinen sozialen Umwelten entwickeln, stabilisieren und rekonfigurieren«, Ralph Christensen und Andreas Fischer-Lescano, »Einleitung: Neue Theoriepraxis des Rechts«, in: Sonja Buckel u.a. (Hg.), *Neue Theorien des Rechts,* Tübingen: Mohr Siebeck 2020, S. 3.

124 Es ist daher unabdingbar »Recht als ein bestimmtes Verhältnis zwischen Menschen« zu lesen und diese spezifische Form der Beziehung (»das Rechtsverhältnis«) zu bedenken. Vgl. Alexander Somek, *Rechtstheorie zur Einführung,* Hamburg: Junius 2017, S. 25.; Alexander Somek, *Rechtsphilosophie zur Einführung,* Hamburg: Junius 2018, S. 10.

125 Ibid., S. 15.

© Velbrück Wissenschaft 2025

Glaubens, Anerkennens, Gehorchens oder der Gewalt in Verbindung mit entsprechenden recht-fertigenden Narrativen wirksam und fordern die Autorität rechtlich erhobener Ansprüche auf Geltung heraus. Diese Praktiken sind ihrerseits eingebettet in Sprache und finden in verschiedener Medialität Ausdruck. Thomas Vesting betont in seinen Schriften zu den »Medien des Rechts«, dass sich »die Geltungskraft und Verbindlichkeit des Rechts der Rechtsordnung selbst« aber entziehe und Recht in seiner Geltung »auf das gemeinsame Wissen einer praktischen Kultur« angewiesen sei.[126] Recht als Phänomen der Geltung zu verstehen, erfordere daher in Anerkennung der sprachlichen Bedingtheit des Rechts auch eine mediale und kulturelle Annäherung. Mit der vorliegenden Arbeit verfolge ich diese Annäherung unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutung des Hörens und der alteritätsethischen Bedingung von Recht. Gemeinsames Wissen als maßgebliche Quelle und Bedingung von Rechtsentstehung mitzudenken, bedeutet auch Recht in seinem kreativen und politischen Potential ernst zu nehmen: Als verdichtete Erfahrung von gesellschaftlicher Vorstellungskraft. Rechtsgeltung erwächst aus kollektiver Imaginationskraft[127] und prägt auch über die Sphäre des

126 Vesting verweist damit auf ein Feld, welches er »jenseits der Reichweite der Intentionen und der Verantwortung der Subjekte« verortet, vgl. Vesting, op. cit., S. 38. Dem stimme ich insoweit zu, als sich das »gemeinsame Wissen einer praktischen Kultur« der Beherrschung durch ein einzelnes Subjekt entzieht. Etwas anderes sieht es in Sachen Verantwortung aus. Denn subjektive Entscheidungen beeinflussen durchaus die Frage, *welches* Wissen letztlich zur Orientierung in einer (rechtlich) geordneten Welt herangezogen wird oder gerade nicht mobilisiert wird. In der menschlichen Subjektwerdung im alteritätsethischen Sinne gibt es keinen Verantwortungsbefreiten Raum, vgl. dazu Kapitel II. Problematisch erscheint mir in diesem Sinne nur das kreative und schöpferische Potenzial moderner Rechtssubjektivität hervorzuheben, ohne die reproduktive Seite der Moderne und Kontext und Auswirkungen der Kolonialisierung zu thematisieren. So etwa in den »Persönlichkeitsideale[n] des modernen schöpferischen Menschen – des Gentlemans, des Managers und des Homo Digitalis«, Thomas Vesting, *Gentleman, Manager, Homo Digitalis. Der Wandel der Rechtssubjektivität in der Moderne,* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2021h, S. 7. Vesting betont hier bewusst »den aktiven Modus der Subjektivität, die schöpferische Freiheit […] und weniger den passiven Modus der Subjektivität, die Adaption und Einordnung«. ibid., S. 62.

127 Vgl. Einführend zur »konstitutiven Kraft des Imaginären im Sozialen« bei Castoriadis, Harald Wolf, »Einleitung«, in: ders., *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis,* Göttingen: Wallstein Verlag 2012, S. 9. Die konzeptuelle Arbeit von Castoriadis ermöglicht es, die Bedeutung kollektiver Einbildungskraft hinsichtlich der Politizität und dem gesellschaftlich nicht nur stabilisierenden, sondern auch transformativen Potential zu erfassen, in dem symbolische und verdichtete Vermittlungen dieser

© Velbrück Wissenschaft 2025

Rechts hinaus den hermeneutischen Horizont wesentlicher gesellschaftlicher Vorstellungen, die sich zu Normen verdichten. Auch die unhintergehbare Pluralität von Recht(en) gilt es, im Hinterkopf zu behalten. Sie gibt Aufschluss über die sich in der sprachlichen und medialen Bedingtheit des Rechts zeigende Relevanz von Alterität als radikale Vielfalt und unhintergehbare Bedingung des Rechts. Dies bedeutet zum einen, dass Recht, sofern es Recht ist, stets (nur) ein Recht unter vielen anderen möglichen und existierenden Rechten oder Rechtsordnungen ist. Vor diesem Hintergrund unhintergehbarer Pluralität muss Recht als verhandelbarer Ausdruck kollektiver Einbildungskraft verstanden werden, welches mit den Worten von Cover wie eine »Brücke, […] ein Konzept der Realität mit einer imaginierten Alternative verbindet«.[128] Die Verhandelbarkeit und Einsicht, dass Recht immer auch anders sein könnte und anderswo auch anders ist, geht jedoch Hand in Hand mit der

> »[k]ultur- und [t]extwissenschaftliche[n] Einsicht […], dass wir die Welt auch dann *machen*, wenn wir sie nicht *beherrschen*. […] Recht als kulturelle Praxis ist nichts, worauf man einen direkten Zugriff hat, statt über Recht zu verfügen, kann man nur mit ihm umgehen«.[129]

Zum anderen gilt in alteritätsethischer Hinsicht, dass auch wenn sich die Genese rechtlicher Geltung dem umfassenden Zugriff einzelner Subjekte entzieht, jeder rechtlich erhobener Anspruch in alteritätsethischer Verantwortung steht.

3. Thesen und Gedankengang dieser Arbeit

Ausgehend von der sprachlichen und kulturellen Bedingtheit des Rechts soll die rechtstheoretische Befassung mit der Fragestellung, welche alteritätsethische Relevanz das Hören und Gehört-Werden für das Recht hat und haben könnte, zu Fragmenten einer alteritätsethisch verantwortlichen Rechtstheorie beitragen. Denn die Beschäftigung mit dem Hören-Können vor dem Antworten-Müssen hat für mich in Bezug auf das Phänomen Recht zu der Erkenntnis geführt, dass Recht von Anfang an alteritätsethisch in doppelter Hinsicht herausgefordert wird. So war und ist das Hören-Können und dessen Bedeutung für Recht zwar

Vorstellungen im Recht in den Blick genommen werden können. Vgl. zur Wirkmacht der Figur der Souveränität in emotiver Anbindung an die Angst vor Anderen sowie die transformative Kraft von Narrativen und Vorstellungen: Anna Menzel, »Brüchige Phantasien der Souveränität im Recht«, in: *Zeitschrift für Kritik - Recht - Gesellschaft*, 3 (2022b).

128 Robert M. Cover, »Violence and Word«, in: *The Yale Journal of Law*, 95 (1986a), S. 1604.

129 Engelmann, op. cit., S. 19.

© Velbrück Wissenschaft 2025

Ausgangspunkt meiner Untersuchung, aber es hat sich herausgestellt, dass die Alteritätsethik ihr Fluchtpunkt ist. Das Phänomen der Alterität wird in der Rechtstheorie meistens nur als Rand- oder Grenzfigur in Bezug auf Recht skizziert, aber ihr kommt dabei eine umso wirkmächtigere Rolle zu. Um sich dieser Überlegung zu öffnen, gilt es »die Idee eines autonomen Rechtskörpers aufzugeben und sich damit selbst auf das für sie Andere und Fremde einzulassen«.[130] So formulierte es Vesting in Bezug auf das Entstehen von Fragmenten einer zeitgenössischen Rechtstheorie. Diese bedürfe einer transdisziplinären Öffnung, die im Sinne eines Programms »der Grenzüberschreitung, für ein In-Kontakt-Treten mit dem Anderen, für eine Änderung der juristischen Denkart« sorge.[131] Die größte Herausforderung liege sodann darin, »den ›Einbruch des heterogenen Anderen‹ […] unter den Bedingungen der Postmoderne produktiv zu wenden«.[132] Im Rahmen dieser Arbeit versuche ich Alterität in Bezug auf Recht aber nicht als nur Einbruch von außen zu denken, mit dem es dann produktiv etwas zu tun gilt, sondern vor allem als dessen ethisch-ontologische Bedingung, welche die (postmoderne) Rechtstheorie von Anfang an alteritätsethisch im doppelten Sinne herausfordert.[133]

Um dieser alteritätsethischen Bedingung und Herausforderung von Recht nachzugehen, stehen sinnlich-leibliche Bedingung und die Verortung von Recht und jenen Subjekten, die Recht schaffen, am Anfang meiner Überlegungen. Das gilt insbesondere in Bezug auf die Empfindsamkeit und Fähigkeit, die Welt – die Anderen, die da sind – wahrzunehmen. Diese Verletzlichkeit, die zugleich auch Empfänglichkeit ist, zeichnet die menschliche Bedingung aus. Sie kommt unter anderem im sinnlichen Register und der sozialen Praxis des Hörens, im Hören-Können als eine Art der menschlichen Existenzweise zum Ausdruck. Diese leibliche Bedingung ist zum einen für kommunikatives Handeln relevant und zum anderen Voraussetzung dafür, dass wir dem Anspruch der Anderen derart ausgesetzt sind, dass eine responsive Subjektwerdung möglich ist. In diesem Sinne steht das Hören-Können auf einen solchen Anspruch notwendigerweise *vor* dem Antworten-Müssen, ist aber zugleich als kunstfertige und bewusste Praxis kein Automatismus. Das Programm dieser Arbeit, *Hören-Können vor dem Antworten-Müssen,* verstehe ich als

130 So formuliert es Vesting in Bezug auf das Entstehen von Fragmenten einer zeitgenössischen Rechtstheorie. Vgl. Thomas Vesting, »»Zuhören ist Lesen mit dem Ohr«. Zur einmaligen Allianz von Schrift und Sprache im jüdischen Recht«, in: Karl-Heinz Ladeur und Ino Augsberg (Hg.), *Talmudische Tradition und moderne Rechtstheorie. Kontexte und Perspektiven einer Begegnung,* Tübingen: Mohr Siebeck 2013d, S. 195.

131 Ibid.

132 Vgl. mit Referenz auf die Forschung von Susan Handelman, ibid., S. 181–182.

133 Vgl. dazu Kapitel II.

© Velbrück Wissenschaft 2025

Herausforderung, eine hörende Haltung einzunehmen, die von Anfang an als ein Ausdruck der menschlichen Bedingung angelegt ist, aber praktisch immer erst eingelöst werden muss. Diese Lesart ist nicht selbstverständlich, weil Hören, wie im Vorverständnis skizziert und nachfolgend vertieft wird, oft eher als nachträglicher Gegenpart zum Sprechen gedacht wird oder als dessen rezeptives Beiwerk. Daher möchte ich Hören-Können als eine eigenständige Praxis betrachten und darlegen, inwiefern sie ihrerseits die konstitutive Bedingung des Sprechen-Könnens ist.

Im ersten Kapitel nehme ich einen hermeneutischen Ausgangspunkt und arbeite Hören-Können als soziale Praxis heraus, die dem Verstehen vorausgeht. Ein Effekt dieser Praxis liegt im Gehört-Werden. Damit ist zugleich der performative und konstitutive Anteil des Hörens für das Sprechen-Können und des medialen Ausdrucks in der Stimme thematisiert. Darüber hinaus lese ich Hören-Können als *einen* Ausdruck unserer wahrnehmenden Existenzweise, in der sich besonders die leibliche und soziale Bedingtheit des Menschen zeigt.[134] Diese fordert Recht in doppelter Hinsicht heraus. Daher wird im zweiten Kapitel die alteritätsethische Verantwortungslage des Rechts dargelegt. Recht wird vor diesem Hintergrund als Phänomen der Geltung verständlich, dass zur (Re-)Produktion seiner Geltungskraft darauf angewiesen ist, dass rechtliche Ansprüche auf Geltung artikuliert *und* gehört werden. Die Aufmerksamkeit verschiebt sich damit zunächst weg von Sprech- und Setzungsakten, um bei der performativen Relevanz des Hörens und Gehört-Werdens zu beginnen. Das ermöglicht zudem ein neues Verständnis der Rolle von Alterität im Recht. Und zwar als Voraussetzung von Recht als sozialem Phänomen. Im zweiten Kapitel knüpfe ich also primär an das Hören-Können als einen Ausdruck der sinnlich-leiblichen Bedingung der Menschen an, indem ich mit den Philosoph:innen Lévinas und Butler die responsive, also vom Vernehmen des Anspruchs der Anderen herkommende, Subjektwerdung als menschliche Bedingung geltenden Rechts skizziere. Die damit verbundene These ist, dass Recht unhintergehbar in einer alteritätsethischen Verantwortungslage steht, weil es menschlich bedingt ist und erst aus der Interaktion relational abhängiger Subjekte hervorgehen kann.

Im Kapitel zur alteritätsethischen Exposition des Rechts vollziehe ich vom Anspruch der Anderen herkommend nach, warum gegenwärtig geltendes Recht in doppelter Hinsicht durch Alterität herausgefordert wird. Diese Herausforderung bedeutet einerseits, dass ein Bedürfnis nach Recht überhaupt durch eine Art alteritätsethische Überforderungslage in der Subjektwerdung entsteht. Und zwar im Angesicht der unlösbaren Aufgabe dem vielstimmigen Anspruch der Anderen in der Welt gerecht zu werden. Das Phänomen Recht kann demnach, im Verhältnis zu

134 Vgl. zur Auswahl dieses sinnlichen Registers Kapitel I.b.

© Velbrück Wissenschaft 2025

(Alteritäts-)Ethik und Politik als eine Art notwendige »Antwort« auf die alteritätsethische Überforderung gelesen werden und wird z.B. im demokratischen Rechtsstaat auch als solche inszeniert. Etwa indem ein rechtlich erhobener Anspruch auf Geltung im modernen staatlichen Recht *im Namen des Volkes* erhoben wird.[135] Dies gilt vielleicht sogar umso mehr, wenn eine solche konkrete rechtliche Antwort ungefragt erfolgt und in das Gewand eines »juristisch-hermeneutischen Imperativ«[136] gekleidet wird. Alteritätsethisch betrachtet ist die Recht-Fertigung eines solchen rechtlichen Antworten-Müssens allerdings nicht unproblematisch. Und zwar insbesondere dann, wenn nicht im eigenen Namen, sondern explizit im Namen der Rechtsgemeinschaft, also verdichtet ausgedrückt, im Namen des Rechts geantwortet wird. Denn in der Begründung dieser An-Ordnung der Stellvertretung kommt es womöglich zu einer Anmaßung, welche die Inszenierung einer Notwendigkeit des rechtlichen Antwortens in Frage stellen könnte. Damit meine ich einerseits die Anmaßung, rechtlich im Namen des Rechts antworten zu müssen, und andererseits dies auch überhaupt zu können. Die zweite Ebene der alteritätsethischen Herausforderung von Recht betrifft geltendes Recht, welches als Ordnungsmacht stets durch das ethische Register im Anspruch des konkreten Anderen herausgefordert wird. Die sich aufdrängende Frage danach, ob Recht als Ordnungsmacht selbst in der Lage ist, auf den alteritätsethischen Anspruch antworten zu können, muss im Ergebnis verneint werden. Denn Recht selbst antwortet nicht, es wird höchstens im Namen des Rechts geantwortet. Zwar *wird rechtlich geantwortet* und *gehört,* aber nur in einer medialen und sprachlich bedingten An-Ordnung der Stellvertretung.

Im dritten Kapitel zeige ich verschiedene Ansätze einer alteritätsethischen Relevanz des Hörens und Gehört-Werdens im Recht auf. Dabei

135 Wie in dem gleichnamigen Sammelband einleitend festgehalten wird, beansprucht, wer im Namen des Volkes zu sprechen vorgibt, für sich nicht weniger als »den einzigen Thron, der in modernen Gesellschaften als Sitz legitimer Herrschaft anerkannt ist: die Volksvertretung. Folglich erheben Parlament, Gerichte und politische Akteure allesamt den Anspruch, den ›wahren Volkswillen‹ zu kennen und für das Volk sprechen zu können«: Marvin Neubauer (Hg.), *Im Namen des Volkes. Zur Kritik politischer Repräsentation,* Tübingen: Mohr Siebeck 2021, S. 1. Zugleich schreiben Herausgeber:innen: »Wer das Volk metaphysisch, als einheitliches Ganzes verstehen will, muss zugeben, dass es nicht *als solches*, sondern nur in Gestalt seiner diversen Vertreter*innen in Erscheinung treten kann«, ibid., S. 5. In Kapitel II.2. dieser Arbeit skizziere ich eine alteritätsethisch und medientheoretisch informierte Variante eines solches Verständnisses.

136 Ino Augsberg, *Die Lesbarkeit des Rechts. Texttheoretische Lektionen für eine postmoderne juristische Methodologie,* Weilerswist: Velbrück Wiss 2009a, S. 174.

© Velbrück Wissenschaft 2025

richte ich die Aufmerksamkeit auf die emanzipativen Potentiale der Praxis des Hörens in Bezug auf die Arbeit an einem alteritätsethisch sensibleren Recht. Hören-Können und Gehört-Werden ist dabei für Recht in doppelter Hinsicht relevant: Zum einen für dessen Recht-Fertigung, im Sinne des performativen Erstarkens des Rechtsgeltungsanspruchs und dessen Legitimation; zum anderen für die Suche nach einem alteritätsethischen Sinn von Recht, der die Arbeit am kommenden Recht anleiten könnte. Hören ermöglicht zunächst grundlegend die stimmliche Artikulation rechtlich erhobener Ansprüche auf Geltung, wobei menschliche Körper auch widerwillig zum Klangkörper des Rechts werden. Inhaltlich eröffnet das Hören auf Geltungsansprüche des Rechts einen freiheitlichen Zwischenraum, indem zwischen Gehorsam und Ungehorsam vermittelt werden kann. In diesem Sinne ist Recht auf sinnlich-leibliche Praktiken wie das Hören angewiesen, um medial zum Ausdruck zu kommen und in Geltung zu bleiben. Zudem werden Kulturtechniken des Hörens und deren anerkennende oder – so die Zuschreibung – Gerechtigkeit stiftende Effekte des Gehört-Werdens im modernen Recht auch inhaltlich zur Legitimation herangezogen, wie eine exemplarische Auseinandersetzung mit dem Grundsatz rechtlichen Gehörs zeigt. Dabei wird deutlich, inwiefern verrechtlichte und institutionalisierte Hörweisen im Recht im Rahmen recht-fertigender Narrative mobilisiert werden und zur Inszenierung des Rechts als (notwendige) Antwortordnung beitragen. Kurz: Recht ist auf Praktiken des Hörens und menschliche Resonanzkörper angewiesen, um seinen Anspruch auf Geltung performativ zu entfalten und mobilisiert dem Hören narrativ zugeschriebene Effekte, um rechtlich erhobene Ansprüche auf Geltung zu legitimieren. Mit Blick auf die alteritätsethische Exposition von Recht wirft das die Frage auf, ob rechtlich, *so* wie gegenwärtig, auf die menschliche Bedingung geantwortet werden *muss*. Damit tritt schließlich der normative Fluchtunkt dieser Arbeit auf den Plan: Der Versuch der Rekonstruktion eines alteritätsethischen Sinns von Recht im gegenwärtig geltenden und in zukünftigem Recht. Wird Recht in seiner alteritätsethischen Herausforderung im Zusammenhang von Alteritätsethik, Recht und Politik ernstgenommen, läge ein solcher Sinn des Rechts darin, *zuvörderst* gerechte Bedingungen des Hörens und Gehört-Werdens zu pflegen, indem es als Rahmung oder Anleitung einer gerechten Distribution von Aufmerksamkeit verstanden wird. Und zwar insbesondre dort, wo die Sphäre des Politischen versagt.

Die Priorisierung des Hören-Könnens *vor* dem Antworten-Müssen soll zum einen grundlegend den Ist-Zustand der leiblich-relationalen Bedingung von geltendem, menschengemachtem Recht ins Bewusstsein rufen. Durch die (menschliche) Verletzlichkeit, also der Disposition, empfindsam zu sein, angesprochen zu werden und den Ruf der Anderen zu vernehmen bzw. deren Präsenz wahrnehmen zu können, ergibt sich

© Velbrück Wissenschaft 2025

die alteritätsethische Herausforderung des Antworten-Müssens in der menschlichen Subjektwerdung. Im geltenden Recht schlägt sich dies als Frage der alteritätsethischen Verantwortung nieder, aus der heraus eine Verantwortlichkeit im Mitwirken am geltenden Recht nicht abgestreift werden kann. Hinsichtlich eines alteritätsethischen Soll-Zustands des Rechts schreibe ich »Hören-Können *vor* dem Antworten-Müssen« als Einladung, die Herausforderung zur Arbeit an einem alteritätsethisch sensibleren Recht anzunehmen. Die darin wohnende Aufforderung richtet sich im Zusammenspiel von (Alteritäts-)Ethik, Politik und Recht zunächst auf Anerkenntnis und möglicherweise Hingabe an die eigene Verletzlichkeit und das Einnehmen einer (alteritäts-)ethischen Haltung. Im Rahmen des Politischen bedeutet es, kollektiv emanzipative Handlungsstrategien im und jenseits geltenden Rechts zu entwickeln. In Bezug auf das Recht artikuliert sich die alteritätsethische Herausforderung als kreative Aufgabe, einen *rechtlichen* Umgang mit ihr zu finden.

© Velbrück Wissenschaft 2025