

Frei reden: dürfen, aber nicht sollen?

geschrieben von Tim F. Huttel - Rostock | 9. Juli 2023



Redefreiheit ist, individuell wie kollektiv, eines der bedeutendsten Güter der liberalen Demokratie und bedarf als äusserst unwahrscheinliches Gut zugleich besonderer Sorge: Es ist historisch wie global gesehen alles andere als selbstverständlich, dass eine politische Ordnung den ihr Unterworfenen nicht nur erlaubt, ohne Zensur oder Angst vor Gewalt, Verhaftung, Strafe und daher auch vor Denunziation frei und zudem gleich frei über jeden beliebigen Gegenstand öffentlich zu reden. Zumindest ebenso ungewöhnlich ist es, wenn in dieser Ordnung die Legitimität der Gesetze darauf beruht, dass diese aus einem freien öffentlichen Diskurs hervorgehen. Diese Redefreiheit kann jedoch nicht allein durch das Recht dieser Ordnung gewährleistet werden, weder alltäglich noch, da das Recht selbst politisch veränderlich ist, in letzter Instanz. Damit eine solche liberale Ordnung funktioniert, müssen Bürgerinnen und Bürger sich darauf verlassen können, dass sie sich Redefreiheit bei aller Differenz in ihren Konflikten wechselseitig zugestehen. Je mehr das Vertrauen in standpunktneutrale Redefreiheit erodiert, desto attraktiver mag es erscheinen, sie anderen vorzuenthalten, wo deren Rede den eigenen Zielen politisch schadet, den Glauben beleidigt, das Lebensmodell abwertet, den guten Geschmack verletzt oder moralisch abstösst.²

Geht es politischer Ethik darum, durch die wertgeleitete Reflexion möglicher Konsequenzen verantwortliches Handeln zu orientieren, muss sie deshalb fragen, welche Tendenzen dieses Vertrauen beeinträchtigen. Dabei ist die Reflexion von Begriffen, mit der die Philosophie zur Ethik am meisten beitragen kann, für die umstrittensten Tendenzen der Gegenwart von sehr unterschiedlichem Nutzen. Volksverhetzung oder die Androhung von (sexualisierter) Gewalt, die sich meist gegen politisch engagierte Frauen, Migranten oder Lokalpolitiker richtet, rufen als manifeste und zudem rechtswidrige Absagen an den zivilisierten Konflikt nach konsequenter Strafverfolgung und hierzu fähigen wie willigen Behörden, weniger aber nach Arbeit am Begriff. Grösserer Klärungsbedarf besteht

hingegen bei der virulenten Frage, inwiefern «Political Correctness» (PC) für die Redefreiheit eine Bedrohung darstellt.

Denn auf der einen Seite steht die schon lange und mit teils drastischen Warnungen verbundene Klage, PC schränke die Redefreiheit ein und bedrohe die Demokratie,³ die sich inzwischen auch auf ein empirisch belegtes weit verbreitetes Unbehagen stützen kann. Immerhin eine Hälfte der deutschen Bevölkerung beklagt einer Studie zufolge, bei Themen wie ihrer Haltung zum Islam, der Gleichstellung von Mann und Frau oder Patriotismus in ihrem Redeverhalten eingeschränkt zu sein (vgl. Peterson, 2021). Auch für Kunst (vgl. Fourest 2020, Schubert 2020), Presse (vgl. von Münch 2021, Thiele 2021) und Wissenschaft (vgl. Özmen 2022) wird diese Klage hitzig diskutiert. Mit der Diskussion um Cancel Culture steht zudem die Behauptung im Raum, «politisch inkorrekte» Rede würde nicht mehr nur missbilligt, sondern in Erweiterung der PC durch Nötigung oder Ausschluss auch verhindert (vgl. etwa Nida-Rümelin 2020).

Doch hat sich in Reaktion auf diese Klage längst ein Gegennarrativ formiert, das den negativen Zusammenhang von PC und Redefreiheit als «Mythos» zurückweist (vgl. Schönecker 2021). Im Gegennarrativ wird PC meist mit dem moralischen Anliegen identifiziert, diskriminierende Rede zu verhindern, und man bemüht sich, die Praktiken der PC als harmlos darzustellen («keine Verbote, sondern Widerspruch»). Teils wird zudem behauptet, PC ginge von sozial dominierten Gruppen aus (z. B. Thiele 2021), wodurch nochmals die Rechtfertigung des Anliegens gestärkt und die Plausibilität der Klage über Einschränkung geschwächt wird.

Das Narrativ scheint etwas zurechtgelegt, um die mit dem moralischen Anliegen identifizierte PC gegen Kritik zu immunisieren.⁴ Hinzu tritt jedoch ein Folgeproblem: Hätte das Narrativ recht und es wäre so, dass es keinen Grund zur Klage über PC gäbe, weshalb fühlen sich so viele Menschen durch sie in ihrer Redefreiheit bedroht? Diese explanative Lücke, die sich durch das Narrativ erst ergibt, ruft nach Zusatzerklärungen. Um sie zu liefern, wird mit teils befremdlicher Selbstverständlichkeit auf Irrtums- oder Verschwörungstheorien zurückgegriffen, in denen sich hinter der Klage nur die Angst um «Privilegien» (Thiele 2021, Schubert 2020) oder direkt Rechtsextremisten verbergen (vgl. Salzborn 2017, Künast 2020, Steinmeier 2019 spricht von «interessierten verantwortungslosen Kräften»). Diese Erklärungen sind nicht nur erneut äusserst fragwürdig, weil sie, um plausibel zu sein, anspruchsvolle Zusatzannahmen verlangen. Sie sind auch politisch fahrlässig, weil sie einem Grossteil der Bürgerschaft die Mündigkeit absprechen, auf Basis eigener Erfahrungen ein Urteil zu fällen, das zumindest zu bedenken ist. Nimmt man an, diese Mängel der Erklärung würden in Kauf genommen, um eine womöglich illiberale Strömung vor Kritik zu bewahren, gibt es Grund zu glauben, dass standpunktneutrale Redefreiheit nicht in Ehren gehalten wird.

Um in dieser Debattenkonstellation etwas common ground freizulegen, unterscheide ich in diesem Artikel PC als jene restriktive Anspruchshaltung, die die Kritiker beklagen, von den moralischen Anliegen und der Praktik der Redekritik, für die sich die Verteidigerinnen der PC stark machen. Wenn dies gelingt, lässt sich die Bedrohung der Redefreiheit durch PC anerkennen, ohne dabei über die mit ihr assoziierten moralischen Anliegen und Praktiken zu urteilen. Unter Rückgriff auf Gedanken von Bernard Williams wird hierzu zunächst der Anspruch der PC von ihren moralischen Anliegen und Praktiken unterschieden und als moralistisch ausgearbeitet (2). Hiervon ausgehend lässt sich die Erfahrung der Restriktion freier Rede plausibilisieren (3). Ein moralistischer Anspruch wird keineswegs, wie dann gezeigt wird, bei jeder moralischen Kritik an Redeweisen erhoben (4). Jenseits des umgrenzten Feldes grob beleidigender Schmähworte, sind Worte jedoch kaum zu reglementieren, ohne Meinungen zu unterdrücken, weshalb Redekritik sich hier auf begründende Rede und Gegenrede einlassen muss (5). Im abschliessenden Fazit komme ich auf die Frage zurück, wie mit der Herausforderung umzugehen ist (6).

2. Redekritik, moralisches Anliegen und moralistischer Anspruch

Bei allen Zerwürfnissen um PC besteht die Gefahr, dass man von der eigenen Bewertung ausgehend auf die Praktiken verweist, die eben diese Bewertung stützen. So zählt die Kritik oft repressive Mittel wie Shitstorms, die Verhinderung von Vorträgen oder Einschüchterungen zu den konstitutiven Praktiken der PC, was bei deren Befürwortern auf wenig Zustimmung stösst, da dies gängigere Formen der Alltags-PC und damit verbundene Anliegen verdeckt. Daher gehe ich in meiner Kritik vom weniger polemischen Grundverständnis aus, wonach «PC» als Praktik das verbale oder nonverbale Signalisieren bezeichnet, dass jemand etwas nicht sagen solle. Er oder sie solle dies nicht, so das moralische Anliegen, da die Aussage «inkorrekt» sei, da sie sich als «diskriminierend», als «rassistisch», «homophob» etc. beschreiben lässt. Dieses Anliegen kann verallgemeinert gefasst werden, etwa als Wunsch, die Kränkung von Personen oder die Abwertung symbolisch benachteiligter sozialer Gruppen zu verhindern. Wenn «PC» nun aber allein diese Praktiken und Anliegen bezeichnet – auch weil wir hypothetisch annehmen, dass es repressivere Praktiken, auf die «PC» sich beziehen könnte, nicht in hinreichender Zahl gibt – weshalb gehen die Bewertungen der «PC» so weit auseinander?

Die grundlegende These, die ich in diesem Artikel mit Bernard Williams vertrete, liegt darin, dass die Beunruhigung um «PC» gar nicht so viel mit den Praktiken oder Anliegen zu tun haben muss, da «PC» durch einen restriktiven moralistischen Anspruch gekennzeichnet ist, der sich von ihren Praktiken und Anliegen unterscheiden lässt.⁵ Williams' Gebrauch von «Moralismus» hebt den ungedeckten Status des Sollens im Denken und Sprechen der Moralisten hervor, der eine Anspruchshaltung begründet, die sich dann typischerweise in Vorwürfen niederschlägt. Moralismus hat in dieser Konzeption also nicht primär damit zu tun, dass jemand es mit der Moral «überreibt» oder sie dort geltend macht, wo sie nichts zu suchen hat (vgl. für andere Konzeptionen Neuhäuser und Seidel 2020), was strittige Angemessenheitskriterien verlangen würde. Auch sind nicht das moralische Anliegen oder die Praktik der Redekritik verkehrt, sondern lediglich die Auffassung vom Sollen, die sich schliesslich im Einsatz von Beschuldigungen niederschlägt.

Um ein Sollen als «ungedeckt» zu erklären, ist zu bedenken, was Sollen voraussetzt. Inwiefern gibt es konkret Aussagen, die man zwar rechtlich sagen darf, aber nicht sagen soll? Jede Antwort hängt davon ab, was mit Sollen gemeint ist (vgl. Williams 1981a, 1981b).⁶ Grundsätzlich verweist Sollen nach Williams auf einen Wunschzustand oder ein Wunschgeschehen, wie in dem Satz «Die Pandemie soll enden». Im Bereich des Handelns sind zwei Bedeutungen zu differenzieren. Das praktische oder deliberative Sollen verhält sich äquivalent zu einer konklusiven Antwort auf die Frage «Was soll ich tun?». Hier muss das Gesollte dem Akteur erstens möglich, zweitens relativ zu seinen Zielen, Projekten und Überzeugungen und drittens exklusiv sein, weil die Antwort auf die Frage durch einen Ausschluss von Möglichkeiten im Laufe des Überlegens zustande kommt: Praktisch soll er tun, wozu er am meisten Grund hat. Dabei ist die volle Bandbreite nicht-ethischer und ethischer Werte, also auch moralischer Werte, die ein Akteur teilt, relevant.⁷ Moralisches Sollen folgt einer anderen Logik, die nicht beim Akteur und seinen Anliegen, also nicht bottom-up, sondern top-down ansetzt. Dieses Sollen verweist als Pflicht auf wünschenswerte Zustände oder Handlungen, wobei Gründe ausgewiesen werden, die einen Akteur zur Ausführung betreffender Handlungen auswählen. So kann Caro in der Pflicht stehen, ihrem Freund Peter zu helfen, weil sie mit Peter befreundet ist. Dabei ist nicht zwingend vorausgesetzt, dass die nötige Hilfe ihr möglich ist, die Hilfe mit ihren anderen Pflichten harmonisiert und sie sich mit Caros Zielen, Motiven und Werten deckt.

Wenn wir überlegen, was wir tun sollen, kommt es in diesem Prozess darauf an, was uns tatsächlich hinreichend Gründe gibt, etwas zu tun. Dabei kann man nach Williams rational zu dem Schluss kommen, dass man anderes tun soll als das, was die Moral gebietet.

«The question: ‚What ought I to do?‘ can be asked and answered where no question of moral obligation comes into the situation at all; and when moral obligation does come into

question, what I am under an obligation to do may not be what, all things considered, I ought to do» (Williams 1981b, 124-125).

Zwar haben moralische Überzeugungen eine bindende Kraft – man denke nur an das schlechte Gewissen. Doch es ist nach Williams nicht irrational, wenn sich ein Akteur im psychischen Prozess des Überlegens letztlich für anderes entscheidet.

Moralismus besteht darauf, moralisches Sollen sei hinreichend, um praktisches Sollen zu bestimmen. Auf «PC» angewandt hiesse dies zunächst: Da es ein Gebot der Moral ist, auf Redeweisen zu verzichten, die sich als «rassistisch», «sexistisch» etc. beschreiben lassen, soll man dies auch praktisch tun. Dies wäre nach Williams ein Irrtum. Im interpersonalen Bereich, wo «PC» als illiberal wahrgenommen wird, würde der moralistische Irrtum aber typischerweise wie folgt aussehen: Person A ist der Auffassung, Person B solle eine Redeweise praktisch unterlassen, wegen einer Beschreibung, die A auf diese Redeweisen anwendet. Hieran ist nichts notwendig Nötigendes. Aber es wird dreifach deutlich, weshalb B sich genötigt fühlen könnte, wenn A ihrer Auffassung Nachdruck verliehe. Es könnte zunächst sein, dass B den moralischen Wert gar nicht teilt. Es wäre ihr etwa schlicht egal, dass sich ihre Redeweise adäquat als «sexistisch» oder «kränkend» beschreiben lässt. Es könnte zweitens sein, dass B diesen Wert zwar teilt, sie aber aufgrund ihrer sonstigen Ziele, Werte und Motive mehr Grund hat, ihre Redeweise beizubehalten. Schliesslich könnte es sein, dass B die Anwendung der Beschreibung auf ihre Redeweise zurückweisen würde.

Es könnte freilich sein, dass A richtig liegt und B, wenn sie über As Auffassung nachdenken würde, zu der Ansicht käme, dass sie ausgehend von ihren Werten, Zielen und Motiven tatsächlich hinreichend Grund hat, auf diese Redeweise zu verzichten. Geht es lediglich um ein kleines Set grob beleidigender Worte, gibt es für deren moralische Kritik recht solide Anknüpfungspunkte. «Wer etwa auf seinem ‚Recht‘ besteht, Menschen dunkler Hautfarbe als ‚Neger‘, Asiaten als ‚Schlitzaugen‘ oder Frauen als ‚Schlampen‘ bezeichnen zu dürfen», sollte auch nach Marie-Luise Frick, die ansonsten gegen die Verengung von Diskursräumen argumentiert, auf missliebige Reaktionen gefasst sein (Frick 2017, 59). Dasselbe scharf umrissene Feld gruppenschmähender Bezeichnungen will auch Stefanowitschs «PC»-Plädoyer regulieren (2020). Inwiefern können Sollens-Aussagen hier besonders zutreffend sein? Weil sie sich auf anerkannte Pflichten stützen können, die als Gründe durch die normale Sozialisation in den Psychen von Menschen verankert sind.

Im Diskurs um eine freiwillige Beschränkung der eigenen Rede werden verschiedene Pflichten immer wieder aufgerufen (vgl. Howard 2019). Von den für die Forderungen der PC relevanten Pflichten, andere nicht zu beleidigen und marginalisierte Gruppen anzuerkennen, kann sich erstere auf ein breite sozialisatorische Basis verlassen.⁸ Üblicherweise haben Menschen auch moralische Motive: sie fühlen Veranlassung dazu, die Anliegen anderer in ihren Erwägungen zu berücksichtigen, wofür sie sich in andere hineinversetzen. Weil die meisten Menschen nicht beleidigt werden wollen, haben sie ein Verständnis dafür, weshalb auch andere dies nicht wollen (so auch Stefanowitsch 2020). Diese Berücksichtigung als Gleiche geschieht nicht, weil dies in irgendeinem «höheren» Sinne geboten wäre, sondern weil Menschen in Institutionen sozialisiert werden, deren Regeln sie internalisieren. Mit einer Regel geht einher, dass die Fälle, die unter sie fallen, die Personen, die unter ihr kooperieren, als Gleiche behandelt werden, weshalb gewisse idealisierte Vorstellungen von Gleichheit und Fairness zur faktisch üblichen moralischen Ausstattung gehören (vgl. Berlin 2013, Williams 2006b). Man kann in diesem Rahmen erwarten, dass es auch ein Verständnis davon gibt, weshalb man andere prinzipiell nicht beleidigen oder herabsetzen sollte, zumal sich die Institutionen in liberalen Demokratien so verändern, dass die Unterschiede zwischen «Rassen», Geschlechtern usw. immer weniger plausible Begründungen für Ungleichbehandlungen bereitstellen.

Hat man diese Fälle vor Augen, lässt sich nachvollziehen, weshalb gegen den Vorwurf, «PC» sei

restriktiv, öfter vorgebracht wird, es sei ja nichts daran, andere zu bitten, ihren Sprachgebrauch zu überdenken, weil dieser gewissen moralischen Anliegen nicht entspricht. Dies ist völlig richtig, geht aber, gerade weil dies kein Spezifikum der «PC» ist, an der Klage über sie vorbei. Es gibt viele Worte, die der soziale Kontext sich verbittet, weshalb es nicht unüblich erscheinen muss, anderen zum Verzicht auf sie zu raten. Dies ist im bürgerlichen Duktus, was der Anstand gebietet, und dabei sind die ausgeschlossenen Worte oft dieselben, obwohl typischerweise niemand in bürgerlichen Kreisen im Verdacht stehen will, «politisch korrekt» zu sein.

Was «PC» kennzeichnet, ist der moralistische Anspruch, eine Person solle eine Redeweise ablegen, ganz gleich, was sie für Motive hat. Deutet man A im obigen Beispiel als Moralistin, ist es Zufall, dass Bs Sollen tatsächlich in Einklang mit ihrer Auffassung steht. Dieser Anspruch schlägt sich kommunikativ am deutlichsten in einem bestimmten Gebrauch von Vorwürfen nieder. Vorwürfe behaupten nach Williams (1995, 42) grundsätzlich, jemand habe Grund zu der versäumten Handlung oder Unterlassung gehabt. Man kann den Vorwurf so verstehen, als richte er sich verspätet an die Überlegung, der er zu einem früheren Zeitpunkt als Ratschlag hätte dienen können, was er, falls es ähnliche Handlungen in der Zukunft gibt, noch immer tun kann. Wäre A jedoch keine Moralistin, würde sie den Vorwurf, B hätte etwas nicht sagen sollen, weil es sexistisch sei, in der Annahme vorbringen, dass dies eine für B relevante Beschreibung ist. A würde sich für die Ziele, Werte und Motive Bs interessieren und der Vorwurf liesse sich als eindringlicher Appell zum Überdenken praktischer Erwägungen im Rahmen oder als Auftakt eines Gesprächs verstehen. Was Williams in diesem Kontext dagegen als «condition of moralism» (1995, 44) bezeichnet, ist die Gleichgültigkeit gegenüber der Frage, ob eine Anschuldigung auf Gründe hinweist, die die beschuldigte Person verstehen könnte, oder sie lediglich Zwang ausübt. Dass die Person später soll, wird im Zweifelsfall dadurch bewirkt, dass sie lediglich dem Vorwurf sowie Schuld, Scham oder Nachteilen wie sozialer Ausgrenzung entgehen will. Da die Gründe der Sprecherin ja gleichgültig sind, ist der Vorwurf nicht Teil des Gesprächs, in dem solche Gründe als für die Sprecherin hinreichend artikuliert werden könnten, sondern dessen indiskutable Grenze. Er ist das Signal, dass einseitig festgelegt wird, was gesagt werden soll, was zulässig ist und was nicht.

3. Moralistische Schuldzuweisungen: Gegenrede als Verbot

Gegen den Vorwurf, «PC» sei restriktiv, wird öfter vorgebracht, es gäbe keine Sprechverbote, sondern nur Widerspruch. Redeweisen, die früher normal gewesen seien, würden heute auf Gegenrede stossen, was die Redenden bloss nicht gewohnt seien. Dies wird vielfach so sein und natürlich wäre Redefreiheit sinnfrei, wenn es nicht zu jeder Rede Gegenrede geben könnte. Zudem könnte auch der wichtige Hinweis gemeint sein, dass der Staat nach wie vor die in Art. 5 GG zugesicherte Redefreiheit gewährt und es von seiner Seite keine «politisch korrekten» Sprechverbote gibt. Allerdings ist die Gegenüberstellung schnell überstrapaziert. Denn ein Verbot setzt so wenig einen staatlichen Urheber wie einen formalen Erlass voraus, und es ist gar nicht so klar, was eine Gegenrede von einem Verbot unterscheidet, wenn sie behauptet, man solle etwas nicht tun, und bei abweichendem Verhalten mit einem Vorwurf oder gar Schuldspruch droht.⁹ Regeln gelten, wenn sich Verhaltensweisen und wechselseitige Erwartungen nach ihnen ausrichten, wobei Schuldzuweisungen und Sanktionen eine zentrale Rolle spielen. Werden diese, ob spontan oder kalkuliert, öffentlich verhängt und geduldet, etabliert sich ein Verständnis davon, was erlaubt und was verboten ist. Anschaulich wird dies an einem Beispiel dieser Vorwurfspraxis:

Am 20. Juli 2021 hat Annalena Baerbock „Neger“ gesagt.¹⁰ Die Politikerin war im Gesprächsformat Tachles Arena des Zentralrats der Juden zu Gast, wo es um Antisemitismus und Rassismus im Alltag ging. Dort berichtete sie von einem Schüler, der sich geweigert hatte, ein Arbeitsblatt zu bearbeiten, in dem das geschmähte Wort auftaucht. Die «gute Reaktion» des Schülers sei dann als Störung des Unterrichts ausgelegt worden: «Er war also plötzlich der Schuldige und nicht diejenigen, die solches Lehrmaterial erstellt hatten». Im Zuge der Darstellung nennt Baerbock das Wort im Zitat, sogar mit

vagem Verweis auf eine Quelle, vor allem aber zitiert sie in offen erkennbarer rassistuskritischer Absicht. Trotz dieser Umstände, gestand Baerbock später reuig ein, durch die Nennung des Wortes dieses «reproduziert» zu haben. Im letzten der neun Tweets, die sie zu ihrer Erklärung schrieb, hielt sie deshalb fest, ihre Äusserung sei im Mitschnitt des Gesprächs «[s]elbstverständlich [...] gemutet».

Die ironische Struktur, die ein wenig an die Steinigungsszene in Monty Pythons Das Leben des Brian (Jehova, Jehova) erinnert, weil die Anklägerin durch den Gebrauch des verbotenen Wortes versehentlich zur Angeklagten wird, gibt diesem Fall seine exemplarische Qualität: Als Kanzlerkandidatin bringt Baerbock hier wohl bedacht und beraten an sich selbst für ihr («PC»-verdächtiges) Klientel öffentlich zur Anschauung, wie ihrer Auffassung nach korrekt mit manchen Worten umzugehen sei. Folgt man Baerbocks Tweets, sind Worte mit Vorsicht zu wägen: Man kann durch ihre Verwendung «schuldig» werden. So kann es «selbstverständlich» erscheinen, Aussagen zu «muten» oder sich öffentlich für sie zu entschuldigen, ganz gleich, worum es einem mit ihnen ging. Dass solche Arbeitsblätter in Umlauf sind, ist unerfreulich. Wenn aber eine Politikerin, die Regierungsgewalt über ihre Mitbürger anstrebt, diese öffentlich mit Worten wie «schuldig» belegt, weil sie ein beleidigendes, aber legal zulässiges Wort benutzt haben, sie sich für ihr Zitat dieses Wortes umständlich erklärt und dieses nachträglich tilgt, ist unklar, wo der Unterschied zum Sprechverbot liegen soll.

Soll die Unterscheidung greifen, kommt es wesentlich darauf an, ob die «du sollst nicht»-Gegenrede als Beitrag zum Gespräch eingebracht wird, als Rede, zu der es wieder Gegenrede geben kann, oder – wie ein Verbot – als dessen indiskutable Grenze. Aussagen wie «Du solltest dich schämen!», «geht gar nicht», Drohungen («Vorsicht!»), «Ich kann nicht glauben, dass du das gesagt hast!», «sowas kann nur ein weisser Mann sagen» etc. können kaum als Einladungen zu einem Gespräch unter politisch Gleichen verstanden werden, sondern zeugen von dem Geist, der sich bei Gesprächsabbrüchen, der Verhinderung von Vorträgen, der Ausladung von Referenten usw. niederschlägt. Vertreterinnen der «PC» wie Sabine Hark suggerieren mit dem Hinweis, Redefreiheit sei ja nie unbegrenzt, dass ihre Regeln zu den notwendigen Grenzen des Diskurses gehörten. Ergänzt um die juristisch falsche Behauptung, «Hass» sei keine Meinung, wird hier der Anspruch artikuliert, legaler Rede Grenzen aufzuerlegen (vgl. Hark 2020).

4. Redekritik ohne Moralismus

Die moderne Gesellschaft ist faktisch und die liberale Demokratie auch ihrem Anspruch nach von einem Pluralismus der Moralen gekennzeichnet. Was zulässig ist, darüber entscheidet in der Öffentlichkeit das Recht allein. Der moralistische Anspruch, der Rede anderer eine korrekte Grenze zu ziehen, die enger ist als die vom Gesetz zugesicherte, markiert die «PC» als Problem. Denn es wird, wie im nächsten Abschnitt zu zeigen ist, immer Gründe geben, die eine umfassendere Einigkeit über zulässige Rede verhindern. Doch der Problembereich, um den es der «PC» geht, gibt selbst Gründe dafür, Moralismus zu meiden. Die Beleidigungen, um die es «PC» im engeren Sinne geht, kennzeichnet ja, dass sie sich gar nicht auf alle Gruppen gleichermassen anwenden lassen. Und die Formulierungen, um die es «PC» im weiteren Sinne geht, erscheinen oft als problematisch, weil sie vor verschiedenen Erfahrungshintergründen wahrgenommen werden. Anders als die Vorstellung einer allgemeinen Pflicht, andere nicht zu beleidigen, bei der man von sich auf andere schliessen kann, ist die Vorstellung einer Pflicht, die Anliegen marginalisierter Gruppen besonders zu berücksichtigen oder sie in einem anspruchsvolleren Sinn anzuerkennen, mit Problemen verbunden. Nicht nur gibt es hier keine sozialisatorische Basis, auf die sich Forderungen leicht stützen könnten, die Behandlung nach gleicher Regel führt hier zudem zu ungleichen Effekten. Besonders deutlich wird dies im Streit um die Frage, wo jemand herkommt. Diese Frage bietet besonderes Konfliktpotential, weil sie freundlich gemeint sein kann und von abweichenden Erfahrungen ausgehend als Hinweis auf Nicht-Zugehörigkeit verstanden werden kann. Die Asymmetrie der Deutung fällt hier ungünstig mit der Struktur der Kränkung zusammen. Versteht man sie als „unpleasant mental state“ (Feinberg 1985, 2)

in Reaktion auf eine Aussage, lässt sie sich ebenso auf den Redner als auch auf die Rezeption der Hörerin zurückführen. So kann einer verunglückten Frage schnell eine Kaskade wechselseitiger Vorwürfe folgen.

Moralistische Betrachtungen verschärfen das Problem nur, weil sie verkennen, dass es real ist. Es gibt ungleiche Erfahrungshintergründe und es ist oft unklar, wie die Verantwortung für eine Kränkung zu beurteilen ist.¹¹ Wer hier jemanden leichtfertig anschuldigt, so tut, als hätte diese ein Sollen ignoriert, womöglich nur weil sie ihre «Privilegien» wahren wolle usw., begeht den grossen «bluff» (Williams 1981, 111), der die moralistische Beschuldigung kennzeichnet. Er simuliert lediglich, dass es hier moralische und praktische Klarheit gäbe. Wer die Kränkungen ausräumen will, geht besser von der «Call out Culture» zu dem über, was Loretta Ross (2021) «Call in Culture» nennt und tritt mit Geduld, in kooperativem Tonfall und der Bereitschaft auf, die eigene Perspektive zu teilen und die der anderen ein- und ernst zu nehmen, um das moralische Anliegen näherzubringen und Motive bei der Sprecherin zu finden, auf die man es stützen kann. Dass dies geradezu die gegenteilige Strategie zum Verbot ist, wird in der Betroffenenliteratur immer wieder festgestellt (vgl. Ogette 2020, 80; Gümüşay 2021, 127; auch Hasters 2020, Vorwort). Sie trägt, anders als Vorwürfe, die eine Grenze markieren, zur Vertrauensbildung und zum Abbau «hermeneutischer Ungleichheit» (Fricker) bei, indem sie Rednerinnen überhaupt erst die Perspektiven erschliesst, deren Verständnis nötig ist, um die Anliegen anderer zu verstehen und gegebenenfalls aus eigenen Gründen zu berücksichtigen.

5. Warum es keine «politisch korrekte» Sprache gibt

Kritisiert man ein Wort, ist es nicht nur bedeutend, welche Gründe der Redner haben könnte, um auf seinen Gebrauch zu verzichten, sondern auch, welche er hat, dies nicht zu tun. Wenn das ein Wort zur Bezeichnung einer Gruppe leicht durch ein anderes Wort ersetzt werden kann und letzteres weniger verletzend ist, so argumentiert Stefanowitsch (2020), spricht dies stark dafür, letzteres zu wählen. Das Argument hat für die Diskussion um illiberale Effekte der «PC» eine entscheidende Funktion. Legt man der Behauptung, eine Person solle etwas nicht sagen, die Vorstellung zugrunde, die Person könnte ganz leicht ein anderes Wort für die Artikulation ihrer Meinung wählen, dann betrifft die Forderung nach Unterlassung nur das Wort, nicht aber die Artikulation der Meinung. Die Grenzen dieses Arguments sind jedoch durch die Fälle markiert, in denen anhaltend mit Gründen für «inkorrekte» Sprache zu rechnen ist, wodurch die pauschale Behauptung, man solle etwas nicht sagen, schnell moralistisch wird.

Angemessene Beschreibung

Ein erster Wert, mit dem «PC» schnell in Konflikt tritt, ist der Wert der Wahrheit. Wir benutzen Worte zur Beschreibung von Tatsachen, kausalen Zusammenhängen und zur verantwortlichen Koordination klugen Handelns. Die Tatsachen geben dann einen Grund, die Ansprüche der «PC», die allein moralisch begründet sind, als nachrangig zu behandeln, wenn die Realität zu «diskriminierender» Rede Anlass gibt. Gegen die Rede und Darstellung von «Clankriminalität» wird eingewandt, sie schüre das Klischee vom kriminellen Ausländer. Tatsächlich hat sie Nebenwirkungen, weil Personen und Taten kriminellen Netzwerken zugeordnet werden, die hiermit oft nichts zu tun haben (Amjahid 2020). Auch lässt sich fragen, inwiefern die Inszenierung des Kampfes gegen Clankriminalität nicht auch deutsche Ängste bedient, während sie unter «Migranten» zu Entfremdung führt (Feldes und Rauls 2020). Folgt man jedoch der Erklärung des Bundeskriminalamts, wird der Begriff gebraucht, weil er etwas über die Organisation dieser Kriminalität verrät, die sich im Rahmen «ethnisch abgeschotteter Subkulturen» und in «verwandtschaftlichen Beziehungen» vollzieht (Bundeskriminalamt, 2018, 29). Ethnizität wäre dann also dieser Kriminalität nicht äusserlich, weil sie für ihre personale Zusammensetzung, ihre Abschottung und damit auch die Bedingungen erfolgreicher Strafverfolgung konstitutiv ist. Dass Migranten notwendig kriminell wären, ist damit natürlich nicht behauptet. Stellt man sich dagegen die Frage, wie ein Framing aussehen müsste, das ähnlich plumpe Schlüsse faktisch

ausschliesst, ist nicht leicht zu sehen, wie der Bezug zu relevanten Tatsachen erhalten bleiben könnte.

Wenn Beschreibungen sich prinzipiell der moralischen Erwartung anpassen, leidet hierunter zuerst die Wahrhaftigkeit und letztlich der nüchterne Tatsachensinn. Für die Verhandlung moralisch sensibler, ihrer Natur nach aber politischer Fragen wie denen, ob es eine Obergrenze für Flüchtlinge geben soll, oder ob es erlaubt sein soll, Rüstungsgüter in Krisengebiete zu exportieren, ist zu bedenken, dass ihre verantwortliche Klärung auf Fakten Bezug nimmt, die von den eigenen moralischen Werten unabhängig sind. Gegen Aufrüstung und den Export von Rüstungsgütern sprachen vor der russischen Invasion in der Ukraine manche moralischen Gründe und manche tun dies noch immer. Dass diese Gründe aber nur begrenztes Gewicht haben, hätte man womöglich schon vor der Invasion festgestellt, wenn man die öffentliche Rede über die verteidigungspolitische Lage nicht an sie angepasst hätte (man denke an den Rücktritt von Bundespräsident Horst Köhler 2010). Weil Politik moralische Grauzonen nicht scheuen darf, darf ihre Sprache nicht in erster Instanz von moralischen Anliegen bestimmt sein.

Wertpluralismus und die Verstrickung von Sprache und Meinung

Worte dienen zudem der Artikulation von Meinungen, denen sie daher genügen müssen. Für die menschlichen Angelegenheiten gibt es (anders als für Geometrie oder Chemie) keine wertfreie Sprache. Wenn man, wie Brecht vorschlägt, «Volk» durch «Bevölkerung» ersetzt, kann man sich zwar von einer gewissen völkischen «Mystik» befreien (vgl. Brecht 1993). Jedoch wechselt man dabei nicht von einer problematischen in eine reine Anschauung der Wirklichkeit, sondern ins sozialstatistische Register, das schnell politisch gleichgültig ist. Diese Verstrickung von Beschreibung und Wertung, die auch Schmähworte wie Zigeuner kennzeichnet, arbeitet Williams mit Blick auf dichte Begriffe aus (Williams 1985). Williams unterscheidet dichte und dünne ethische Beschreibungen. Zu den dichten gehören etwa Versprechen, Brutalität, Feigling, ekelhaft oder grosszügig. Zu den dünnen Beschreibungen zählen, richtig, falsch, gut, und (ir)rational. Williams privilegiert die dichten Begriffe, weil wir uns ihrer bedienen, wenn wir tatsächlich über praktische Angelegenheiten nachdenken oder gehaltvolle Gespräche führen, während erst theoretische Reduktionen dahin führen, die Vielzahl dichter Begriffe auf möglichst wenige andere dünnere zurückzuführen.

Der praktische Vorrang ergibt sich aus vier Merkmalen, die sie von den dünnen abheben (vgl. Goldie 2009). (1) Sie haben einen höheren deskriptiven Inhalt. So weiss ich, wenn ich «faul» höre, wie eine Person sich etwa verhalten muss, damit das Wort auf sie zutreffen mag, und ich kann sinnvoll bestreiten, die Person sei faul, wenn ich weiss, dass sie sich anders verhält. (2) Sie haben einen höheren evaluativen Inhalt. Denn faul sagt mir weit mehr als nur falsch oder schlecht. (3) Sie drücken in einer «union of fact and value» (Williams 1985, 129) beide in verschränkter Form aus. (4) Schliesslich sind sie «at the same time world-guided and action-guiding» (Williams 1985, 141). Dies bedeutet, dass die Sprechergemeinschaft ein mehr oder weniger klares gemeinsames Verständnis davon hat, wie man solche Beschreibungen anwendet. Dichte Beschreibungen sind «action-guiding», weil sie denen, die sie engagiert benutzen, in ihnen denken und fühlen, Handlungsgründe geben.

Glaubt man, Worte seien für die Artikulation einer Meinung nicht bedeutsam, scheint man davon auszugehen, eine Meinung erschöpfe sich darin, ob wir pro oder contra den so oder anders beschreibbaren Gegenstand sind. Will man aber jemandes Meinung wissen, möchte man, wie Williams betont, nicht nur ihre pro- oder contra-Haltung in Erfahrung bringen, sondern dass sie dafür die Worte nutzt, die ihre Perspektive artikulieren und ihre praktische Haltung für sie stützen und erklären.

«In being interested in a person's moral judgement, so called, we are in fact not merely interested in whether he is pro this and con that [...]. We are interested in what moral

view he takes of the situation, how those situations look to him in the light of his moral outlook» (Williams 2006a, 213).

Bezogen auf die Feigheit eines Mannes, die sich nicht mit «a bad thing» übersetzen lässt und die anzuklagen wohl heute auch vielen als «inkorrekt» erschiene, schreibt Williams,

«the mode in which this man's behaviour appeared bad may precisely have been that of its being contemptible; and if the person who made the remark comes not to think of it in those terms, he will cease to take the same moral view as before of this man's behaviour. Where this is so, we may not be able to isolate the moral-judgement content of the utterances from what makes them expressive of emotion» (Williams 2006a, 214).

Angesichts dieser Verwobenheit von Sprache und Meinung lässt sich leicht nachvollziehen, weshalb eine Kritik an Worten, die an der durch sie artikulierten Meinung kein Interesse nimmt, moralistisch verkürzt ist. Man kann Personen nahelegen, andere Konzepte zu nutzen. Diese können sich überholen, wie es beim Wort keusch der Fall ist, das wir heute noch verstehen, das uns aber keine Gründe mehr gibt. Aber wir können nicht beschliessen, dass ein Wort auch für einen anderen überholt ist, wenn dieses für die Artikulation seiner Meinung bedeutend ist.¹² Wenn ein dichter Begriff jemandem praktisch etwas sagt, hat dies Überzeugungen, Relevanzempfinden, Werte (vgl. Moore 2006, 137) und ethische Gefühle (vgl. Goldie 2006) zur Voraussetzung, die wiederum auf Erfahrungen, geistige Traditionen und eine spezifische Sozialisation, auf eine Welt, in der sie sinnvoll sind, verweisen, in die das praktische Überlegen eingebunden ist.

Dadurch erscheint es unwahrscheinlich, dass es eine «gerechte Sprache» geben könnte, weil jede Festlegung die Artikulation mancher Meinungen beeinträchtigen muss. Wer konsequent gendert muss seinen Worten notgedrungen einen Hauch von Wertschätzung beilegen, der nichtwertschätzende Haltungen und Meinungen deformiert, weshalb man Antisemiten oder Terroristen oft nicht gendert. Das Cancelln von Worten wie Volk oder Heide beeinträchtigt demokratische bzw. christliche Rede. Sogar für die eben erörterten Schmähworte gilt, dass sie nicht nur zur Verunglimpfung von Gruppen dienen, weil sich ihr Gebrauch nicht nur und wohl nicht einmal vorrangig gegen diese richtet, da sie als Teil des Soziolekts der Selbstvergewisserung einer Gruppe dienen (vgl. Nunberg 2018), wie dies bei Zigeuner-Rufen im Fussball oder dem Alman-Gebrauch in migrantischen Kreisen deutlich wird. All dies legt der Sprachkritik, die nicht moralistisch sein will, Bürden auf.

Der Wert des Amoralischen

Neben anderen ethischen Werten können auch nicht-ethische Werte mit den Anforderungen der «PC» in Konflikt geraten. In Williams' Ethik bilden die sogenannten «ground projects», die man braucht, um überhaupt sein Leben fortzusetzen, hierfür den paradigmatischen Fall. Es sind Vorhaben, die nicht notwendig frei von Moral sein müssen. Aber ihr Anspruch muss sich nicht erst durch Moral bestätigen lassen, weil sie als «kategorische Wünsche» das je eigene Leben überhaupt bedingen. Was das Leben für uns lebenswert macht, deckt sich nicht notwendig mit der Erfüllung moralischer Pflichten. Williams' berühmtestes Beispiel ist seine Adaption des Lebens Paul Gauguins (vgl. Williams 1981c), der seinen bürgerlichen Verhältnissen entflieht und seine Familie einigen finanziellen Gefahren aussetzt, um sich bei einer Exkursion in die Südsee als Maler zu versuchen. Gauguin sollte nach Williams in die Südsee, weil dies sein Projekt war; und hätte es auch gesollt, wenn man ihm damals nicht familiäre Pflichten, sondern «Exotismus» moralisch vorgehalten hätte.

Die Kunst gibt aber auch dem Publikum gute Gründe, sich nicht auf eine strikte Anwendung

moralischer Darstellungsregeln einzulassen, da der Wert der Kunst auch darin besteht, aus verengten Perspektiven hinaus und in neue Sichtweisen hineinzuführen (vgl. Taylor 2012). Dies ist nichts, was sich der Kunst als getrennter Sphäre zuweisen liesse. Der amoralische Gebrauch von Ironie in Parodie und Satire, die sowohl die Unmoral als auch die überzogene Moral durch Imitation blossstellt und ihren Griff lockert, der dreiste Verstoss gegen die Redekonvention, der «obszöne Solidarität» (Žižek) ermöglicht, dies alles sind Manöver, die sich kaum aus dem Alltag verbannen lassen und nichts von ihrem Wert dadurch einbüßen, dass andere ihren Sinn nicht verstehen und sie moralisch missbilligen.

Die Bürden der Urteilskraft

Schliesslich gibt es noch einen weiteren Grund, den Einsatz «korrekter» «du sollst nicht»-Aussagen skeptisch zu betrachten. Es ist wie John Rawls darlegt unter den Bedingungen der liberalen Demokratie von einer notwendigen Pluralität der Bewertungen auszugehen, die sich nur durch Gewalt aufheben liesse. Zu dieser Pluralität kommt es nicht aufgrund von Irrtum oder Unmoral, sondern weil die grundsätzlichen Bürden der Urteilskraft immer wieder Uneinigkeit zwischen verständigungswilligen und sogar moralisch ähnlich gesinnten Personen hervorrufen (vgl. Rawls 2001, 474–478). Durch sie führt «PC» stets zu inkonsistenten Forderungen. Eine Bürde ist die Komplexität von Einzelfällen. Eine grosse Schwierigkeit bei der Bewertung von Äusserungen ist etwa die Klärung ihres Sinns über vermutete Vorannahmen: Person A (weiss) fragt Person B (schwarz), ob sie gerne frittiertes Hühnchen isst. Ist dies rassistisch oder nicht? Es kann so gedeutet werden. In die Rede von Person A könnten bewusst oder unbewusst Stereotype eingeflossen sein oder aber Person B (amerikanisch) unterstellt dies gerade irrtümlich, weil Person A (deutsch) von gar keinem solchen Stereotyp weiss. Oder ein Massstab wie «Rassismus» stützt eine ganze Reihe widersprüchlicher Forderungen, die zu verfehlen sich schlicht nicht vermeiden lässt (vgl. McWhorter 2022). Oder der Massstab wird, wie im Beispiel des «Kulturrassismus» in strittiger Weise überdehnt, wodurch Bekenntnissymbole wie das Kopftuch quasi als Rassenmerkmale vor Kritik zu schützen seien, was manche nicht mittragen wollen. Oder die Massstäbe kollidieren und bedürfen strittiger Gewichtung, weil man wie im Fall von Zwangsehen sich fragen muss, ob über sie zu sprechen oder über sie zu schweigen «inkorrekt» ist.

Diese Inkonsistenzen sprechen gegen die Vorstellung, «korrekte» Sprache sei möglich und ein Versuch, sie zu etablieren, wünschenswert. Um sie aufzulösen, teilen Vertreterinnen der «PC» nicht selten pauschal den «Betroffenen» die «richtige» und anderen die «falsche» Perspektive zu. Der Theorie der «Mikroaggressionen» zufolge, die sich in der Betroffenenliteratur, aber auch im Rassismusmonitor (vgl. DeZIM 2022, 54) findet, liegt eine diskriminierende Aggression etwa dann vor, wenn eine «Betroffene» dies so empfindet (vgl. Sue 2010). Das heisst, Person A aus dem Hühnchen-Beispiel hätte sich «aggressiv» verhalten, ohne aggressiv zu sein, indem sie ein Stereotyp aufrief, von dem sie nichts wusste (vgl. zur Kritik Lukianoff und Haidt 2018, 40–46). Ohne Beleg deuten manche Autorinnen es als blossen Ausdruck unreflektierter «Privilegien» oder auch «weisser Vermeidungsstrategien» (Nduka-Agwu und Hornscheidt 2013, 38), wenn andere ihrer «Verantwortung» (ebd.), die kaum anderes als Gehorsam sein kann, nicht nachkommen und an einem eigenen Urteil festhalten. Diese «Lösung» wirft ein paar Probleme auf, von denen die Gefahr des Missbrauchs von «PC»-Forderungen nur das hervorstechendste ist. Es ist unklar, wie allein die «Betroffenen» trotz der Bürden der Urteilskraft zu gleichen Urteilen kommen könnten – was sie empirisch ja auch oft nicht tun. Indem aber Perspektiven essentialisiert und moralisch hierarchisiert einander gegenübergestellt werden, ergibt sich nicht nur die für moralistische Aktivisten attraktive Trennung von Gut und Böse, sondern es wird zugleich jegliche Grundlage für ernsthafte Redekritik unterminiert. Immerhin wird unterstellt, verschiedene Gruppen von Menschen seien unfähig sich ineinander hineinzusetzen.¹³ Bringt man den gemeinsamen Horizont menschlicher Erfahrung zum Verschwinden, leugnet man die Grundlage, auf der Menschen die Wünsche anderer an ihre Rede verstehen, abwägen und womöglich aus eigener Überlegung feststellen, dass sie etwas nicht sagen

sollen. Wer «PC» auf Basis solcher Vorannahmen betreibt, wird kaum anders als moralistisch denken und sagen, dass andere etwas nicht sagen sollen.

6. Schluss

Was an «PC» für solches Unbehagen sorgt, lässt sich unterscheiden von der Praktik der Wortkritik sowie dem moralischen Anliegen, andere vor diskriminierender Beleidigung und Abwertungen zu bewahren. So lässt sich ein moralistischer Anspruch identifizieren, der immer wieder gemeint zu sein scheint, wenn «PC» vorgeworfen wird, die Redefreiheit zu bedrohen, weil er mit den Ansprüchen abweichender Meinungen kollidiert. Dieser Anspruch besagt, andere sollten ungeachtet ihrer eignen Motive und Werte nicht in von ihnen gewünschter Weise reden, wobei dies nicht als Vorschlag, sondern als indiskutable Forderung eingebracht wird und eine – wie auch immer bewehrte – Grenze von legitimer Rede und Gegenrede markieren soll. Ein Wert dieser Unterscheidung von Praktik und Anliegen einerseits und dem Anspruch andererseits ist leicht zu erkennen: Solange der Verdacht besteht, in der Debatte um «PC» würde implizit mitverhandelt, wie man selbst zu beleidigender Rede steht, ob man sie als Problem ernst nimmt, wem man mit einer Kritik der «PC» womöglich das Wort redet usw., ist mit einer offenen Auseinandersetzung mit den Defiziten der PC nicht zu rechnen. Unter Zerstreuung dieser Bedenken wird deutlicher, worüber sich Kritiker der «PC» wohl beklagen, und zugleich kann gefragt werden, wie die Anliegen der «PC» verfolgt werden können, ohne die Redefreiheit anderer zu begrenzen. Schliesslich ist nichts problematisch daran, andere zu bitten oder aufzufordern, ihre Redeweise zu ändern, wenn man diese für «rassistisch», «homophob» oder in sonst einer Form für beleidigend hält.

Ein anderer Vorzug der Unterscheidung liegt darin, dass sich die Bedrohung, die von «PC» als Moralismus ausgeht, von der subjektiven Erfahrung beeinträchtigter Redefreiheit ablösen und ideologiekritisch behandeln lässt. Die interessanten Fälle sind ja oft flüchtig im Alltag verteilt, empirisch nur schwer zu erfassen und wenn drastische Fälle zu fassen sind, in denen es etwa zu Morddrohungen kommt, ist hiervon nur schwer zu verallgemeinern.

Weniger strittig als die empirischen Verhältnisse dürfte sein, dass der Anspruch, die freie Rede anderer nichtgesetzlichen Grenzen zu unterwerfen, in einer Gesellschaft, die ihre legitimen Regeln in freier Rede und Gegenrede generiert, prinzipiell Grund zur Beunruhigung ist. Dieser Anspruch ist nicht an konkrete Sprachregeln gebunden.

«PC» in diesem moralistischen Anspruch als Problem anzuerkennen, ist von grundlegender Bedeutung, weil zu vermuten ist, dass die Mittel, die eingesetzt werden, um diesen Anspruch im Zweifelsfall durchzusetzen, und die Chance, dass diese Erfolg haben, davon abhängen, wie sehr sich dieser Anspruch in Zukunft verbreitet und wieviel Legitimitätsglauben er findet. So ergeben sich empirische Fragen danach, wie verbreitet diese falsche Auffassung vom Sollen ist und wie sie sich auf die Polarisierung des Diskurses auswirkt, sich in ihr verbreitet, ob sie sich radikalisiert. Es ergeben sich Fragen danach, was es für den Wert standpunktneutraler Redefreiheit heute bedeutet, wenn die Artikulation der eigenen Perspektive in immer mehr Institutionen auf wertgeladene, nur vermeintlich formale Empfehlungen stösst oder wenn die Öffentlichkeit parteilich vereinnahmt wird, weil etwa Ministerien die Regenbogenfahne neben der Nationalfahne hissen und die missliebige, aber legale Reichsfahne kurzerhand verbannt wird und dies kaum oder auch nur strategisch gerechtfertigt wird. Es stellt sich mit Blick auf die Zukunft der Redefreiheit die Frage, wie Personen, die unter einer solchen Auslegung von Redefreiheit sozialisiert werden, es mit ihr halten, wenn sie eines Tages in Institutionen wie Gerichten, Universitäten, Schulen, Bibliotheken, Ministerien oder Sendeanstalten in Kontrollpositionen gelangen. Dabei kann es passieren, dass der Wert unparteilich freier Rede erodiert und andere als die «politisch Korrekten» in diese Kontrollpositionen gelangen, wie Nadine Strossen (2018) warnt.

Es ist daher wichtig, den moralistischen Anspruch der «PC» zu kritisieren, auch wo er (noch) keine institutionelle Kontrolle ausübt. Das bedeutet nicht, der «PC» ihrerseits moralistisch zu begegnen, als verstießen ihre «du sollst nicht»-Behauptungen gegen ein geheimes moralisches Gesetzbuch. Wie andere illiberale geistige Strömungen genießt auch «PC» die Redefreiheit, die sie anderen missgönnt. Die Kritik weist vielmehr auf den Denkfehler hin, der dem Moralismus unterläuft, wenn er seine falschen Sollens-Behauptungen aufstellt. Diesen Fehler freizulegen und zu zeigen, dass einerseits jemand, der kein Motiv hat, auch keinen Grund hat, und ohne hinreichende Gründe für eine Handlung oder ihre Unterlassung diese auch nicht soll, und dass andererseits viele Menschen mit ihren Worten und Motiven anderes sollen als einer ausufernden «PC» vorschwebt, ist Sinn der Kritik.

Es wäre zu optimistisch zu glauben, dass Personen, deren aktivistische Lebensform um moralistische Ansprüche gebaut ist, die also gewohnt sind, anderen im Glauben an ihre moralische Überlegenheit zu begegnen, hiervon so schnell ablassen könnten. Aber es wäre zum einen zu hoffen, dass andere von ihnen ablassen und ihre moralischen Rede-Anliegen aus moralischen oder strategischen Gründen weniger restriktiv gestalten. Auch wenn Vorwürfe wohl selten ganz an einem vorbei gehen, dient die Kritik zum anderen jenen, die sich in ihrer Redefreiheit durch «PC» bedroht fühlen. Denn sie hilft, die Vorwürfe, die andere einem machen, als Ausdruck einer Fehlannahme zu betrachten, ohne sogleich ihr moralisches Anliegen damit zu disqualifizieren. Im besten Fall würde man dann wieder zum Gespräch über die Sache und die relevanten Meinungen übergehen und zu der Einsicht gelangen, dass das, was man soll oder nicht soll, immer nur Ergebnis, aber nicht Grenze der eignen Überlegung oder des Diskurses sein kann. Da das Beraten über ethische und politische Fragen Worte verlangt, für die sich nicht garantieren lässt, dass sie moralischen Erwartungen genügen, ist die Vorstellung einer «politisch korrekten» Sprache vielleicht am Ende das Einzige, was als «politisch inkorrekt» zu beerdigen ist.