

Volker M. Heins

Mythos Redefreiheit. Toleranz und No-Platforming in der vielstimmigen Demokratie

Der Psychologe Jordan Peterson, die Feministin Germaine Greer, der Philosoph Achille Mbembe, der Bioethiker Peter Singer, der frühere Polizist und Gewerkschaftsfunktionär Rainer Wendt oder die Tochter des ehemaligen US-Präsidenten, Ivanka Trump – sie alle und viele andere mussten eine ähnliche Erfahrung machen: Erst waren sie eingeladen, an Universitäten oder anderen öffentlichen Orten in den Niederlanden, Großbritannien, Deutschland oder den USA zu sprechen,¹ dann bildeten sich Kampagnen mit dem Ziel, diese Einladungen wieder rückgängig zu machen. Seit dem Jahr 2000 gab es allein in den USA 462 organisierte Ausladungsversuche an Universitäten, wie sich der öffentlichen Datenbank einer konservativen amerikanischen Stiftung entnehmen lässt (FIRE 2020). Kampagnen für No-Platforming oder Deplatforming, das heißt für die Ausladung von kontroversen Sprecherinnen, die auf öffentlichen Veranstaltungen sprechen sollten, oder die Verhinderung ihrer Auftritte durch andere Mittel wie Boykott und Agitation, werden von linken wie auch von rechten Gruppen angestoßen. Manche dieser Kampagnen sind erfolgreich, andere scheitern.² Fast nie können ihre Initiatoren Gründe anführen, die von der jeweils anderen Seite akzeptiert werden. No-Platforming bildet die Spitze des Eisbergs einer Vielzahl von Kämpfen in demokratischen Gesellschaften um das Recht der freien Rede. Die Institution der Universität spielt darin eine Schlüsselrolle, als Bühne wie auch als Beteiligte.³

Gegner von No-Platforming-Kampagnen sprechen von »Zensur« oder von »Cancel Culture«. Auch der Deutsche Hochschulverband (DHV) hat eine Resolution verfasst, die mit dem Satz beginnt: »Die Toleranz gegenüber anderen Meinungen sinkt.« Die Quelle dieser Bedrohung wird im »anglo-amerikanischen Hochschulraum« verortet. Kritisiert wird insbesondere, dass »weniger privilegiert scheinende gesellschaftliche Gruppierungen« angeblich in die Wissenschaftsfreiheit mit Rede- und Denkverboten eingreifen (DHV 2019; vgl. Revers und Traunmüller 2020; Traunmüller und Scheffer 2020). Auch in Kulturinstitutionen im weiteren Sinne gibt es vergleichbare Debatten.

Der Streit hat bisher viel Hitze, aber wenig Licht erzeugt. Zunächst einmal kann auf die Heuchelei derer verwiesen werden, die den Mangel an Toleranz gegenüber abweichenden intellektuellen Positionen beklagen. Dieselben Stimmen in den Medien, die eine wachsende Intoleranz beklagen, haben noch vor Kurzem eine kompromisslose Kampagne unterstützt, die für den postkolonialen Philosophen Achille Mbembe wegen seiner Kritik an der Besatzungspolitik Israels und mangelnden Respekts vor einer partikularistischen deutschen Erinnerungskultur, die der israelische Soziologe Natan Sznaider »ethno-national« nennt (Sznaider 2020: 6), Redeverbot forderte. Sprecher, die weniger prominent sind als Mbembe und in Deutschland auf politischen Druck hin ausgeladen wurden oder werden sollten, etwa der queere palästinensisch-amerikanische Konfliktforscher Sa'ed Atshan, finden erst recht weder Beachtung noch Fürsprecherinnen unter den Verteidigern einer halbierten Toleranz (Schmitz 2018; vgl. Stollberg-Rilinger 2020).

Nun ist die Entlarvung von Heuchelei und Doppelmoral ohne Zweifel ein zeitloses Vergnügen. Aber sie ist schon deshalb unzulänglich, weil es mehr als nur einen Ausweg aus der Falle der Doppelmoral gibt. Der einfachste Weg, um dieser Falle zu entgehen, ist die Verteidigung einer inhaltlich uneingeschränkten Redefreiheit. Diesen Weg gehen die Verteidiger des ersten Zusatzartikels zur Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika (*First Amendment*), der dem Staat jegliche Einschränkung der Rede-, Religions- und Pressefreiheit verbietet (zur Kritik vgl. Fish 1994; Waldron 2012). Aber die rechtliche Freigabe ändert nichts daran, dass die Konflikte auf der öffentlich-moralischen Ebene weitergehen oder sogar eskalieren, wie man an amerikanischen Universitäten sehen kann. Auch ohne staatliche Eingriffe ist völlige Redefreiheit, ohne jede Mäßigung auf der Seite der Sprecherinnen, ein Mythos. Der Streit, wo die Grenzen der freien Rede liegen und wer diese Grenzen zu ziehen berechtigt ist, verweist auf tieferliegende Spannungen einer uneinigen, auseinanderstrebenden Gesellschaft.

- 1 Der Artikel entstand Ende 2020 im Rahmen eines Fellowships am Forschungskolleg Humanwissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main (Forschungsschwerpunkt »Religiöse Positionierung« des LOEWE-Programms des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst). Für wichtige Hinweise und Kritik an früheren Fassungen danke ich Rainer Forst, Lea Klarenbeek, Ferdinand Sutterlüty, Till van Rahden und Christine Unrau.
- 2 Ich verwende im gesamten Text in beliebigem Wechsel sowohl die männliche als auch die weibliche Form, wenn das Geschlecht von Personen unbekannt ist. Das hat den Vorteil der Einfachheit und schließt erkennbar alle Geschlechter mit ein.
- 3 Der Ausdruck »deplatforming« hat verschiedene Bedeutungen. Gemeint sein können Ausladungen, Absetzungen und andere Formen des Ausschlusses von Personen, die durch rassistische, homophobe oder andere diskriminierende Äußerungen aufgefallen sind. Gemeint sein kann auch die Sperrung der Nutzerkonten von Extremisten wegen wiederholter Hassrede in sozialen Medien wie Facebook, Instagram, Twitter, Snapchat oder YouTube (Rogers 2020). Ich werde im Folgenden den britischen Ausdruck »no-platforming« bzw. No-Platforming verwenden, der sich in der Regel allein auf die Verhinderung von Auftritten an physischen Orten und darunter besonders an Universitäten bezieht.

Ich werde im Folgenden davon absehen, selbst solche Grenzen zu ziehen oder bestimmten Akteuren eine philosophische Lizenz zur Verhinderung von Auftritten zu erteilen. Allerdings werde ich Gründe zusammentragen, die im Prinzip zugunsten von Versuchen vorgebracht werden könnten, bestimmten Sprecherinnen eine Bühne insbesondere an Universitäten zu verweigern. Ob diese Gründe tatsächlich Anwendung finden können, hängt von den Besonderheiten des Einzelfalls ab. Meine These lautet, dass es nicht primär darum geht, das Recht auf Redefreiheit gegen andere Güter abzuwägen, sondern darum, Redepraktiken daraufhin zu untersuchen, ob sie mit der Redefreiheit *für alle* vereinbar sind oder nicht vielmehr darauf zielen, Teile des Publikums dauerhaft zum Schweigen zu bringen. Redefreiheit gibt es immer nur für alle. Wenn sie genutzt wird, um andere auszuschließen, untergräbt sie sich selbst.

Für die Begründung dieser These muss ich ein wenig ausholen. Ich entwickle mein Argument, indem ich zunächst zwei binäre Gegensatzpaare beleuchte, die aus meiner Sicht die Debatte um Redefreiheit und Toleranz seit jeher strukturieren: Dickhäutigkeit versus Dünnhäutigkeit im Verhältnis zu verletzender Rede sowie Macht versus Ohnmacht im Verhältnis zur Redefreiheit, die in der athenischen Demokratie *parrhēsia* genannt wurde –, das heißt die Freiheit, »alles sagen« zu können. Ich schließe mit einer kurzen Überlegung dazu, wie unter den Bedingungen einer radikal uneinigen Gesellschaft eine tolerante Universität aussehen sollte.

Verletzende Rede: Dünnhäutige und Dickhäutige

Toleranz setzt auf der Ebene der Persönlichkeitsstruktur eine gewisse Robustheit voraus, weil sie von den Einzelnen verlangt, Aussagen oder Handlungen, die sie ablehnen, gleichwohl hinzunehmen und nicht durch Verbote oder andere Interventionen zu unterbinden. Wer dazu nicht bereit ist, weil er oder sie rote Linien zieht, wo andere noch auf ihr Rede-recht pochen, setzt sich dem Vorwurf der Intoleranz aus. In den USA und Großbritannien gibt es für eine Person, die angeblich überempfindlich auf verletzende Rede reagiert, seit einigen Jahren das Schimpfwort »snowflake«, Schneeflocke. Dieses Schimpfwort wird hauptsächlich von Rechten und Rechtsradikalen für die Sprecher oder Verteidigerinnen von Gruppen verwendet, die aufgrund ihrer Herkunft, Religion, Hautfarbe oder sexuellen Orientierung diskriminiert werden und öffentlich empfindlich auf diese Diskriminierung reagieren. Wer in den USA »snowflakes« sagt, meint im Grunde genommen das, was man in der deutschen Umgangssprache als »Weicheier« bezeichnet: Männer, die keine richtigen Kerle sind, Jugendliche, die nicht erwachsen werden wollen, Liberale, die der Welt, wie sie angeblich nun einmal ist, nicht ins Gesicht blicken können (Hess 2017).

Aber auch moderne Liberale sorgen sich, dass die Menschen für eine tolerante Gesellschaft nicht dickhäutig genug sein könnten. Um berechnete von unberechneter Kritik an

beleidigenden Sprechhandlungen unterscheiden zu können, widmet sich Joel Feinberg in seinem einflussreichen Buch *Offense to Others* (1985) dem Typus der irrational-dünnhäutigen Person, die zu oft und zu schnell – »at remarkably little provocation« (ebd.: 33) – gekränkt reagiert. Ähnlich klingt es bei Timothy Garton Ash: »In einer Welt zunehmender und zunehmend vertrauter Vielfalt sollten wir die Leute nicht dazu ermutigen, dünnhäutig zu sein, sondern etwas dickfelliger zu werden, damit sie mit den Unterschieden leben und sie bewältigen können.« (Ash 2016: 340) Diese dick/dünn-Unterscheidung hat eine lange Geschichte. So hat Teresa Bejan gezeigt, wie bereits der einflussreiche puritanische Prediger und Theologe Roger Williams in Rhode Island im 17. Jahrhundert für eine größere »Unempfindlichkeit gegenüber den Meinungen anderer« eintrat sowie für mehr Dickhäutigkeit – »thicker skins« (Bejan 2017: 162).

Systematisch entwickelt wird dieser Gedanke von Kant, der die Last der Toleranz ganz von den Sprechern auf die Zuhörerinnen verschiebt. Die Befugnis, anderen »bloß seine Gedanken mitzuteilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und auf richtig, oder unwahr und unaufrichtig« (Kant 1907 [1797]: 238), ist Teil der angeborenen Freiheit jedes Menschen. Die tolerante Persönlichkeit ist für Kant der autonome Hörer, der unkränkbar jeder Rede lauschen kann, weil er beim Zuhören von seiner Vernunft Gebrauch macht und, ihr folgend, eine Rede souverän annehmen oder ablehnen kann. Die Vernunft wirkt wie eine Membran, die die Wirkung der Rede auf Geist und Seele filtert. Peter Niesen weist darauf hin, dass die Mitteilungsfreiheit bei Kant nicht durch eine »passive Redefreiheit« auf der Seite der Adressaten eingeschränkt werden darf: Es gibt kein Recht, von unerwünschten Sprechhandlungen verschont zu bleiben. Zumindest prima facie sind nach dieser Lesart auch »unerbetene Telefonanrufe oder Wurfsendungen im häuslichen oder elektronischen Briefkasten« (Niesen 2005: 66) durch das Menschenrecht auf Mitteilungsfreiheit gedeckt.

Eine prominente Gegenposition dazu hat Thomas Hobbes vertreten. Hobbes interessiert sich für die konfliktverschärfenden Folgen unregulierter und vor allem auch unbedachter Rede, besonders in Gesellschaften, die ohnehin bereits durch große, zu seiner Zeit vor allem religiöse Spannungen gekennzeichnet sind. Aus diesem Grund erwähnt er im *Leviathan* sowohl die kränkende Rede als auch die Überempfindlichkeit gegenüber Kränkungen als Konfliktursachen, die durch Einschränkung der Redefreiheit und staatliche Zensur eingedämmt werden müssten. Im Grunde ist Hobbes ein früher Beobachter dessen, was man heute Mikroaggressionen nennt. In ihrem selbstsüchtigen Streben nach Ruhm und Ansehen neigten die Menschen dazu, schon auf geringfügige Kränkungen mit Gewalt zu reagieren, etwa auf »Kleinigkeiten wie ein Wort, ein Lächeln, eine verschiedene Meinung oder jedes Zeichen von Geringschätzung« (Hobbes 1984 [1651]: 96). Hobbes betrachtet somit das Verhalten von »Schneeflocken« als normales menschliches Verhalten, argumentiert aber nicht, wie Jeremy Waldron und andere, mit der Würde oder der Schutzbedürftigkeit der Opfer von verletzender Rede, sondern strikt konsequentialistisch mit den potentiell blutigen Folgen uneingeschränkter Redefreiheit. Denen, die freimütig gegen ihre

Widersacher reden möchten, scheint er den Satz Davids im Psalm 39,2 nahelegen zu wollen: »Ich lege meinem Mund einen Zaum an, solange der Frevler vor mir steht.«

Sowohl Kant als auch Hobbes würden darin übereinstimmen, dass Toleranz da beginnt, wo es wehtut. Der Unterschied zwischen beiden liegt darin, dass Kant – um in der Boxersprache zu sprechen – sozusagen die »Nehmerqualitäten« einer vernünftigen, urteilsfähigen und schmerzfreien Hörerschaft stärken möchte, während Hobbes mit der unüberwindbaren Reizbarkeit der Adressatinnen jeglicher Rede rechnet und daher die Notwendigkeit der (Selbst-)Disziplinierung der jeweiligen Sprecher hervorhebt. Der Gegensatz dieser beiden Positionen ist auch heute geläufig. So hat man seitens der Mehrheitsgesellschaft auf die Publikation von stigmatisierenden Mohammed-Karikaturen in Europa auf zwei Arten reagiert: Entweder wurde Muslimen angeraten, tolerant zu sein und weniger dünnhäutig auf die Verhöhnung ihres Propheten zu reagieren, oder man entschied sich, die Karikaturen, wenn man sie schon nicht verbieten konnte, um des gesellschaftlichen Friedens willen nicht weiter in den Medien zu verbreiten. Diese zweite Haltung kann sich auf Studien berufen, die zeigen, dass Hassrede, Desinformation und Online-Schmähungen zur Verschärfung gewaltsamer Konflikte beitragen (Udupa et al. 2020).

Hobbes und Kant vermitteln den Eindruck, als ob man über Dick- oder Dünnhäutigkeit als solche urteilen könnte. Für beide ist die Kränkbarkeit der Menschen durch nicht willkommene Mitteilungen oder »vorschnelle Rede« – »rash speaking« (Hobbes 1984 [1651]: 71) – eine bedauerliche Tatsache, Symptom einer Schwäche der menschlichen Natur oder mangelnder Übung im öffentlichen Gebrauch der Vernunft. Dem möchte ich entgegenhalten, dass Dick- oder Dünnhäutigkeit als solche weder gut noch schlecht ist. Genauso ist »Toleranz an sich entgegen einer weitverbreiteten Meinung *kein* Wert« (Forst 2003: 49), jedenfalls solange man nicht weiß, wer genau was tolerieren soll und warum. Im Feld der öffentlichen Rede kann Toleranz richtig oder falsch sein. Es kommt darauf an, wem welche Sprechhandlungen vor welchem historischen Hintergrund zugemutet werden. Den Spruch »Warum so empfindlich?« bekommen nicht alle gleichermaßen zu hören, sondern besonders Mitglieder von ohnehin diskriminierten Gruppen, die genau wissen, wie er gemeint ist (Çiçek, Heinemann und Mecheril 2015). Moralische Empfindlichkeit und die damit einhergehende Verweigerung falscher Toleranz kann selbst ein wichtiges Medium der Herstellung von mehr Gerechtigkeit sein. Darauf hat nicht zuletzt Adorno in seinen Vorlesungen verwiesen, der nach dem Krieg die Unempfindlichkeit der Deutschen gegenüber der Präsenz von Massenmördern in ihrer Mitte ebenso beklagte wie die Gleichgültigkeit gegenüber den Verbrechen des Vietnamkriegs. »Gerade die brutalsten Phänomene«, so der Philosoph, »kann man überhaupt nur durch ein außerordentliches Maß an Sensibilität und Differenzierung überhaupt richtig ergreifen« (Adorno 2008 [1964]: 119).

Nicht nur kann Empfindlichkeit je nach Lage mehr oder weniger angebracht oder geboten sein. Schon Hobbes wusste, dass darüber hinaus die Empfindlichkeit von Personen gegenüber sprachlichen Mitteilungen und anderen Phänomenen, unabhängig davon, ob sie berechtigt ist, enorm variiert. Alles ist »von *schwankender* Bedeutung, weil ein Ding weder

auf alle Menschen noch auf denselben Menschen zu allen Zeiten in gleicher Weise wirkt« (Hobbes 1984 [1651]: 31). Das wirft Probleme auf für eine Theoretikerin wie Judith Shklar, die Ungerechtigkeit nicht primär als Abweichung von einer gegebenen Norm versteht, sondern als eine »Erfahrung«. Wer aber die Erfahrung von Ungerechtigkeit in den Mittelpunkt rückt, muss sich für die »Version der Opfer« interessieren, die ein Unrecht erlitten haben (Shklar 1990: 17, 14). Aber auch Shklar sieht das Problem, dass die Opfer oder Adressatinnen verletzender Sprechhandlungen in ihren Erzählungen die Ungerechtigkeit, die ihnen widerfährt, manchmal falsch darstellen oder die Falschen verantwortlich machen.

Daraus wiederum schließen andere, dass die unterschiedlichen Erzählversionen der Opfer für die moralische Bewertung von verletzender Rede unwichtig sind. Stattdessen solle man sich allein auf Inhalt und Kontext von sprachlichen Aktivitäten konzentrieren, nicht darauf, wie diese Aktivitäten bei einzelnen Hörerinnen ankommen. Was aus dieser Sicht eine Rede inakzeptabel macht, ist allein »das Ziel oder die Absicht, andere herabzusetzen oder zu entwürdigen« (Archard 2014: 137). Demnach ist verletzende Rede auch dann (normalerweise) falsch, wenn sie, aus welchen Gründen auch immer, auf ihre Adressaten gar nicht verletzend wirkt, vielleicht, weil sie einfach zu abgebrüht sind oder weil sie nur Material sammeln für eine antirassistische »Hate Poetry«-Leseshow.

Mein Einwand gegen diesen Versuch, die Version der Opfer zu umgehen, lautet, dass wir überhaupt nicht verstehen können, was es heißt, herabgesetzt oder entwürdigt zu werden, wenn wir den Adressatinnen oder Opfern nicht zuhören. Der südafrikanische Schriftsteller J. M. Coetzee nennt das Beispiel des Slogans »One Settler, One Bullet«. Der Slogan wurde in den 1990er Jahren von der Anti-Apartheid-Bewegung geprägt und führte zu beträchtlicher Unruhe unter der weißen Bevölkerung Südafrikas. Für Außenstehende wirft er zunächst die naheliegende Frage auf, in welchen historischen Situationen auch verletzende Rede ein Teil von legitimen Kämpfen um Anerkennung sein kann. Aber Coetzee interessiert sich für einen anderen Aspekt des Slogans. Man mag denken, dass die Herabsetzung in dem Wort »bullet« lag, das Weiße auf Zielscheiben schwarzer Angreifer reduzierte. Coetzee zeigt jedoch, dass in der Wahrnehmung der Weißen das eigentlich Verstörende ihre Bezeichnung als »Siedler« war. Im Unterschied zu den Briten nämlich, die in Kenia oder dem damaligen Rhodesien Land pachteten, aber eine betont britische Lebensweise fortsetzten, fühlten sich die südafrikanischen Weißen dem Land verbunden und sahen sich als Afrikaner. Noch beunruhigender war für sie der Umstand, dass es jetzt Schwarze waren, die Weiße bezeichneten und ihnen Namen gaben, während es bisher immer umgekehrt war (Coetzee 1996: 1 ff.). Ohne diese Selbstwahrnehmung der weißen Afrikaner zu kennen, lässt sich die verletzende Wirkung des genannten Slogans nicht ermessen.

Das spricht dafür, zu Shklar zurückzukehren und in Konfliktfällen die Perspektive der Adressaten von Sprechhandlungen einzuholen. Das heißt nicht, dass wir die Version der Opfer für bare Münze nehmen und als die einzig legitime betrachten sollen. Aber es heißt doch, den jeweils vorliegenden Fall genauer zu betrachten. Adressatinnen oder Opfer verletzender Rede sollten Gelegenheiten bekommen, ihrerseits das Wort zu ergreifen und auf

solche Rede zu antworten. Niemand sollte *für* sie sprechen, keine Avantgarde und keine »Aristokratie der Empfindsamen«, wie es der Schriftsteller E. M. Forster (1965: 81) einmal ausdrückte.

Parrhesia: Macht und Ohnmacht

Oft wird so getan, als würde die Freiheit der Rede immer nur unter Freien und Gleichen praktiziert. Das ist Teil des Mythos, der zurückverweist auf den ursprünglichen Begriff der Parrhesia, der in der athenischen Demokratie das Recht bezeichnete, »alles sagen« zu dürfen. Mit Parrhesia zu reden hieß, etwa bei Demosthenes, unverblümt und freimütig zu reden (Raaflaub 1997: 18). Dieses Recht war beinahe identisch mit dem Status eines Bürgers im Unterschied zu dem einer Sklavin oder eines Barbaren. Ergriff eine Sklavin das Wort, galt dies nicht als Freimütigkeit, sondern als Unverschämtheit (Peterson 2018: 349). Sklave war derjenige, der nicht sagen durfte, was er denkt.

Innerhalb der Bürgerschaft der athenischen Demokratie hatten alle das Rederecht, was insbesondere den Armen als »Schild und Waffe« (Raaflaub 1997: 19) gegen die Reichen und Mächtigen diente. So sind von Anfang an zwei Asymmetrien in den Begriff der Parrhesia eingebaut: das asymmetrische Verhältnis von Bürgern und Sklavinnen sowie das von mächtigen und weniger mächtigen Bürgern. Die enge Verwobenheit der Bürgerrechte mit Machtunterschieden ist bei vielen liberalen Autorinnen seit Kant verlorengegangen. Eine Ausnahme bildet Judith Shklar, die die demokratische Gesellschaft in erster Linie als eine Gesellschaft von mehr oder weniger mächtigen Individuen beschreibt. Für ihren »Liberalismus der Furcht« sind »die Grundeinheiten des politischen Lebens weder diskutierende und reflektierende Personen noch Freund und Feind, weder patriotische Bürgersoldaten noch entschlossene Prozessparteien; es sind die Schwachen und die Mächtigen« (Shklar 2013: 40 f.). Je nach Stellung in der sozialen Hierarchie haben die Bürgerrechte eine andere Bedeutung. Und auch die Bewertung von verletzender Rede muss anders ausfallen, wie bereits das Beispiel des von Coetzee analysierten Slogans gezeigt hat.

Anfangs beruhte die Praxis der freimütigen Rede auf einem Recht, galt aber auch als eine besondere Tugend. Parrhesia wurde verstanden als die Bereitschaft und Fähigkeit, der Macht die Wahrheit zu sagen. In der Antike und im europäischen Mittelalter bewunderten die Menschen solche Individuen, die sich das Recht nahmen, freimütig und furchtlos zu weltlichen und geistlichen Herrschern zu sprechen. Das galt umso mehr, wenn sie dies trotz drohender Verfolgung oder im Angesicht einer bevorstehenden Exekution taten, wie Jesus oder die christlichen Märtyrer. Die Bibel war ein Fundus für attraktive Modelle des freimütigen Redens. Mit Parrhesia sprechen, das hieß, wahrhaftig, spontan und ohne rhetorischen Schmuck zu sagen, was man denkt, so als sei man göttlich inspiriert.

Es überrascht nicht, dass diese Art des Redens ohne Rhetorik selbst zu einem rhetorischen Kunstgriff wurde. In England in der Zeit von Hobbes und Shakespeare liebten es

radikale protestantische Prediger, Bischöfe und die Mitglieder des Parlaments, so zu reden wie zum Beispiel David gegenüber Gott: »Warum verbirgst du dein Angesicht, vergisst unser Elend und unsre Bedrückung?« (Ps 44,25) Andere Formen, freimütig und mit Parrhesia zu reden, stützten sich auf den Propheten Jeremiah, der in einer feindseligen Umgebung zunächst das Wort Gottes nicht mehr mitteilen wollte, das daraufhin jedoch in seinem Herzen wie »ein Feuer« brannte, so dass es nicht mehr auszuhalten war und das Wort aus ihm hervorbrach (Jer 20,9). Bei Jeremiah kommt besonders gut die Vehemenz eines emotionalen Subjekts zum Ausdruck, die zu den Merkmalen der Parrhesia gehört (Lorenz 2015: 59). Je nach Temperament paraphrasierte man in England Evangelisten wie Matthäus und Lukas oder Propheten wie Ezechiel und Jesaja, um die Träger der politischen Macht zu kritisieren, zu warnen oder zu ermahnen. Die Fähigkeit zur freimütigen Rede genoss den Ruf einer christlichen Tugend, die im Gegensatz stand zu den Lastern der Schmeichelei und der Falschheit (Colclough 2005: Kap. 2).⁴ In einigen Institutionen, etwa dem Parlament, wurde die Tugend der freimütigen Rede allmählich in ein formales Privileg verwandelt, das die jeweiligen Sprecher vor dem Zorn der kritisierten Herrscher schützte.

David Colclough, Professor für Renaissance-Studien in London, hat betont, dass keine gerade Linie von der antiken und biblischen Parrhesia zum modernen Recht auf freie Meinungsäußerung führt (ebd.: 15). Heute ist die Redefreiheit nicht mehr an institutionelle Rollen und nicht einmal mehr an die Staatsbürgerschaft gebunden. Auch viele inhaltliche Einschränkungen sind weitgehend entfallen, angefangen beim Verbot »unzüchtiger« Darstellungen bis hin zum Verbot der Blasphemie. Der Streit um tatsächliche oder imaginäre Einschränkungen der Redefreiheit findet vor dem Hintergrund einer Situation statt, in der die freie Rede für die meisten Menschen weltweit nie freier war. Zugleich richtet sich die Redefreiheit, anders als die Parrhesia, nicht mehr notwendigerweise kritisch gegen die bestehenden Machtverhältnisse (Lorenz 2015: 206 f.).

Parrhesia war immer ein Recht der Schwachen gegen die Starken. Sie »kommt gleichsam von unten« und ist nach oben gerichtet« (Foucault 1996: 17; Van Renswoude 2019: 76–79, 227 f., 244 f.). Vorbilder waren wahlweise jüdische Propheten, standhafte Märtyrer, unterschiedliche Inkarnationen des »heiligen« und des »gelehrten« Narren, später Berater von Fürsten und Königen sowie moderne Journalistinnen und Intellektuelle. Allen diesen Sozialfiguren ist gemeinsam, dass sie aus einer relativ untergeordneten und schwachen Position heraus Kritik üben und darin meistens toleriert werden. Während diese Rollenskripte weiter existieren und zudem neue auftauchen – denken wir an die Whistleblower unserer Zeit –, beobachten wir zugleich eine beunruhigende Transformation oder Travestie der Parrhesia.

4 Hobbes sah freilich das Laster der Falschheit auch bei vielen freimütigen Rednern seiner Zeit und warnte im 36. Kap. des *Leviathan* ausdrücklich vor »falschen Propheten«, die das Volk gegen den Staat aufstacheln und »in einen Aufstand hineinhexen« wollen (Hobbes 1984 [1651]: 331, 333).

Wir bewegen uns von einer Konstellation, in der prophetische Außenseiter der Macht die Wahrheit sagen, zu einer neuen Konstellation, in der die Mächtigen die Ohnmächtigen nicht nur gelegentlich belügen (das haben sie immer getan), sondern an der Abschaffung jeglicher gemeinsamen Wirklichkeit arbeiten. Mehr noch: Die Mächtigen sind dazu übergegangen, die weniger Mächtigen zu verhöhnen und zu erniedrigen. Teilweise geschieht dies dadurch, dass die Schwachen als die eigentlich Starken, die Ohnmächtigen als die heimlichen Eliten dargestellt werden, so wie Luther Juden und »Zigeuner« zu den »Herren in unserem Lande« erklärte, um sich selbst in eine Opferrolle zu imaginieren und sich das Recht zu erteilen, enthemmt und mit der Geste des freimütigen Redners gegen sie zu hetzen (Nagel und Hoffman-Schwartz 2018: 81).

In diesem Übergang von der Parrhesia zur Hetzrede, die sich als Parrhesia tarnt, liegt auch die kulturwissenschaftliche Bedeutung des Phänomens der neuen rechtspopulistischen Regierungen und ihrer jeweiligen Massenbasis im historischen Westen. So bemühte sich der ehemalige Präsident der USA immer wieder, spontan und authentisch zu wirken, wenn er Frauen oder Migranten schmähte oder auch die toten und verwundeten Soldaten der eigenen Armee als »Verlierer« und »Deppen« bezeichnete (Goldberg 2020). Dies hat zu einer Normalisierung menschenfeindlicher, vor allem rassistischer Sprechweisen geführt, sowie dazu, dass der Glaube an den Gleichheitsgrundsatz, auf den sich die Gegnerinnen des Rassismus bisher immer berufen konnten, schwächer geworden ist (Saul 2019: 8).

Ähnliche Tendenzen sehen wir in abgeschwächter Form in Europa. So ist Freiheit für deutsche Politiker wie beispielsweise den bekannten Bundestagsabgeordneten Wolfgang Kubicki nicht mehr die Freiheit von Andersdenkenden, sondern die Freiheit, das auszusprechen, was man selber denkt, aber glaubt, wegen der angeblich schwindenden Meinungsfreiheit nicht mehr laut sagen zu dürfen, zum Beispiel das Wort »Negerkuss«, auf das der Abgeordnete auch in Zukunft trotzig bestehen möchte (zit. in: Hedemann 2020). Für die Sprachphilosophin Jennifer Saul ist die Verwendung des N-Worts ein Indikator für die Normalität »offen rassistischer Äußerungen« (Saul 2019: 19). Solche Äußerungen lassen sich nicht gesetzlich verbieten, aber sie können in einer diversen Gesellschaft zu allen möglichen Reaktionen führen.

Wir wissen, dass die Häufung verbaler Aggressionen bei denen, die das hören müssen, in der Regel als Abwertung und Ausgrenzung empfunden wird. Verletzende Rede belastet Individuen und Gruppen und erschwert das gesellschaftliche Zusammenleben. Man hat solche Sprechhandlungen mit Toxinen in Umwelt verglichen, die in geringer Dosis von einzelnen Personen, sofern sie sich nicht alleingelassen fühlen, noch toleriert werden können, aber irgendwann das Immunsystem überfordern. Spätestens dann können Kränkungen buchstäblich krankmachen (Tirrell 2018).

Nun ist klar, dass Toleranz immer mental schmerzhaft ist. Eine schmerzfreie Welt wäre eine Welt ohne Toleranz. Daraus folgt allerdings nicht, dass alle gleichermaßen schmerzempfindlich sind. Sozialpsychologinnen haben gezeigt, dass der individuell unterschiedliche Verlauf von Schmerzgrenzen beim Hören verletzender Sprechhandlungen bestimmten

Mustern gehorcht. Soziale und historische Faktoren spielen eine große Rolle. So leiden Individuen, die minorisierten Gruppen zugerechnet werden, oft an einem Mangel an Selbstvertrauen. Das hat zur Folge, dass sie manchmal dazu neigen, herabsetzende Bemerkungen sich selbst zuzuschreiben. Frauen reagieren auf Kränkungen öfter als Männer mit Selbstvorwürfen und Gefühlen von Scham, während diese eher Stolz und Wut zeigen. Generell gilt, dass ein höherer sozialer Status mit höherem Selbstvertrauen einhergeht, das wiederum wie ein Puffer zur Abwehr von verbaler Gewalt wirkt (Poggi und D'Errico 2018). Toleranz ist nicht nur eine individuell erworbene Konversationstugend, sondern auch Teil eines kulturell vererbten Habitus.

In einer kommunikativ feindseligen Umgebung zu leben kann zur Folge haben, dass Menschen aus Angst oder Scham dem Schweigen verfallen und auf Herabsetzungen überhaupt nicht mehr verbal reagieren. Der übliche liberale Appell, menschenfeindliche Sprachhandlungen nicht zu unterdrücken, sondern mit weiteren Sprachhandlungen zu beantworten, setzt psychosoziale Fähigkeiten voraus, auf deren Zerstörung die verletzende Rede gerade angelegt ist. Unter den Bedingungen extrem ungleicher Redesituationen kann es passieren, dass die Redefreiheit nicht zu einer Vermehrung der Sprechhandlungen in der Gesellschaft führt, sondern umgekehrt zu »signifikanten Kommunikationsverlusten« (West 2012: 237). Die Redefreiheit bleibt »ohne ausreichend gleich verteilte Macht zum Schutz und zur Behauptung« dieser Freiheit ein unerfülltes Versprechen (Shklar 2013: 62; vgl. Nielsen 2005: 229–238).⁵ Alle Sprechakte werden gleich geboren, aber einige werden nicht gehört, weil ihnen die Deckung durch soziale Macht fehlt.

Toleranz und Dissens auf dem Campus

Das Rederecht für alle ist seit der Antike eng mit der Demokratie verbunden. Der Schritt von der Demokratie zur Oligarchie beginnt mit der Aufhebung dieses Rechts für einige, die als »unzurechnungsfähig« oder »schlecht« aus dem Kollektiv der kompetenten Sprecher herausdefiniert werden (Raaflaub 1997: 38). Diese Stigmatisierung kann sich auf zwei unterschiedliche Weisen auswirken: Sprecherinnen werden daran gehindert, öffentlich das Wort zu ergreifen, oder sie verlieren allmählich das nötige Selbstvertrauen, das Subjekte brauchen, um überhaupt öffentlich sprechen zu können. Die Unterminierung des Selbstvertrauens ist ein Resultat nicht einzelner verletzender Äußerungen, sondern der Herstellung einer feindseligen Umgebung durch zahlreiche, stets wiederholte, beiläufig geäußerte Sprech-

5 Daraus schließt Bajohr (2020) ganz richtig, dass Shklars Position eher »progressiv« ist als »liberal«. Vgl. auch Heins (2019).

6 Ich übergehe an dieser Stelle die Deformation professioneller Kritik durch das, was man die »neoliberale Universität« und ihre Verhaltensregimes genannt hat (vgl. zum Beispiel Morrissey 2015).

handlungen. Das Rederecht wird zu einer Quelle von Problemen, wenn einige dieses Recht nutzen, um andere auf eine der genannten Weisen dauerhaft zum Schweigen zu bringen und zugleich »Toleranz« von den Opfern fordern.

Damit kommen wir zurück auf die eingangs zitierte These des Deutschen Hochschulverbands, dass die Toleranz für abweichende Meinungen an deutschen Universitäten sinke. Diese These unterstellt zunächst, dass die Universität ein beliebiger Teil der öffentlichen Sphäre ist, in dem der allgemeine Meinungskampf ungefiltert weitertobt. Aber im Zentrum des Wissenschaftssystems, nämlich der Forschung, ist der angemessene Umgang mit Dissens nicht »Toleranz«, sondern Marginalisierung. Toleranz bedeutet, dass Aussagen und Handlungen hingenommen werden, obwohl man sie ablehnt. Wissenschaft funktioniert aber eher so, dass Aussagen, für deren Ablehnung die Gemeinschaft der Forscher gute Gründe hat, als unwissenschaftlich aus dem Diskurs gedrängt werden. Die Forderung nach Dickhäutigkeit oder Toleranz ist hier ganz fehl am Platz (Simpson und Srinivasan 2018; Fantl 2018: 200). Nicht zufällig beginnt die moderne Universität mit dem Ausschluss der organisierten Religion aus dem Wissenschaftssystem.

Die Zurückweisung von Sätzen wie »Die Sonne dreht sich um die Erde«, »Die Menschheit zerfällt in unterschiedliche Rassen« oder »Frauen sind unvollständig entwickelte Männer« ergibt sich nicht aus der Intoleranz oder Überempfindlichkeit von Hörerinnen, sondern ist ein Gebot der Wissenschaftlichkeit, die wiederum durch die Wissenschaftsfreiheit geschützt wird. Dessen ungeachtet fordert Bernhard Kempen, der Präsident des Deutschen Hochschulverbands, mehr Gehör für »Außenseiterstimmen« auf den Gebieten der Gendergerechtigkeit, des Klimawandels, der Corona-Pandemie sowie der Flüchtlingspolitik (Kempen 2020). Aber es liegt an den Verantwortlichen in den Gender Studies, der Klimafor-schung, der Virologie und der Politikwissenschaft, vor dem Hintergrund der eigenen – oft umstrittenen – wissenschaftlichen Standards zu entscheiden, welche Stimmen in ihren Disziplinen Gehör verdienen und welche als widerlegt und veraltet gelten. Wäre es anders, hätten wir immer noch Lehrstühle für »Rassenhygiene«. »Außenseiterstimmen«, die von außerhalb der Universität Gehör verlangen, stellen die Autonomie der Universität in Frage. Die Wissenschaft gedeiht nicht durch jede Art von Kritik, sondern nur durch »professionelle Kritik« (Asad 2009: 53; zur Autonomie der Universität vgl. Kaldewey 2013: 294–306).⁶

Anders liegen die Dinge an der Peripherie des Campus, außerhalb von Laboren und Fachseminaren. Hier gibt es tatsächlich Raum für vielstimmige Meinungsdiskussionen und damit für Toleranz. Die Universität als »Lebensgelände« (Jahn und Wehling 1989) ist ein Teil der öffentlichen Sphäre und oft ein Spiegel der Gesellschaft. Aber es gibt auch eine Reihe von Besonderheiten. Als Ganzes dient sie nämlich dem Schutz der Autonomie aller Forschenden, Lehrenden und auch der Studierenden, die sich gemeinsam einem bestimmten Ziel widmen, nämlich der kooperativen Vermehrung von Erkenntnissen in einem großen Spektrum von Disziplinen. Es wäre widersinnig, wenn Hypothesen, die im Zentrum des Forschungsbetriebs widerlegt worden sind, an der Peripherie weiter so debattiert würden, als seien sie valide Gegenstände wissenschaftlicher Reflexion. Eine Universität, die zu

öffentlichen Abendveranstaltungen über die Aktualität des geozentrischen Weltbilds, der »Rassenhygiene« oder des Kreationismus einlädt, würde sich dem Verdacht aussetzen, das Projekt der kooperativen Wahrheitssuche aufgegeben zu haben. Oder sie würde, schlimmer noch, längst diskreditierten Aussagen eine neue Glaubwürdigkeit verleihen und Sprecherpositionen nobilitieren, die im Zentrum der Universität kein Gehör mehr finden (Levy 2019).

Dies ist eine mögliche Argumentationsstrategie zur Verteidigung von universitären No-Platforming-Kampagnen gegen bestimmte Sprecher. Eine zweite Strategie besteht darin, die Universität als einen Raum zu verteidigen, der die »Autonomie der Studierenden« (Kaldewey 2013: 297) schützt, die zur Autonomie der Universität dazu gehört. Zur Wahrung dieser Autonomie kann eine passive Redefreiheit beitragen, das heißt das Recht, von Äußerungen unbehelligt zu bleiben, die den Status einiger Studierender wegen ihrer Herkunft oder anderer Merkmale in Frage stellen. Dies wird umso wichtiger, je mehr sich die deutschen Universitäten in der Zusammensetzung ihrer studentischen Population internationalisieren. Deutschland gehört inzwischen zu den Spitzenreitern unter den Gastländern für mobile Wissenschaftlerinnen und internationale Studierende. Im Jahr 2019 waren rund 302 000 internationale Studierende an deutschen Universitäten eingeschrieben, das sind mehr als zehn Prozent aller Studierenden. Hinzu kommen ungefähr 30 000 Geflüchtete (DAAD und DZHW 2020: 6–10, 56 f.). Die wachsende Diversität verändert das Klima auf dem Campus und die Notwendigkeit, im Sinne der Bewahrung einer toleranten Universität die Vielstimmigkeit unterschiedlicher Meinungen so zu orchestrieren, dass keine feindselige Umgebung für einzelne Gruppen von Studierenden und Forschenden entsteht.

No-Platforming-Kampagnen sind ein letztes Mittel, um – analog zu Praktiken des zivilen Ungehorsams – bestimmte Sprecher an Auftritten zu hindern. Das übergeordnete Ziel solcher Kampagnen hat Rainer Forst ganz gut auf den Punkt gebracht: »Die Stigmatisierung von Identitäten aus einer dominanten Perspektive heraus ist zu bekämpfen.« (Forst 2003: 706) Wenn die Verhinderung von Auftritten dazu beiträgt, eine solche Stigmatisierung zu bekämpfen, ist eine erste Bedingung erfüllt, damit Kampagnen eventuell als gerechtfertigt gelten können. Aber es gibt noch zwei weitere Bedingungen. Die Kampagnen müssen sich gegen Sprecher richten, die aufgrund ihrer sozialen Macht ohnehin über zahlreiche Redechancen verfügen. Und sie müssen selbst sprachförmig sein und auf die Anwendung von Gewalt verzichten. Es muss sich in ihnen eine »Stimme des Protests« (Shklar 1990: 106) artikulieren, die mit Parrhesia eine Wahrheit ausspricht, die ansonsten verborgen bliebe.

Literatur

—— Adorno, Theodor W. 2008 [1964]: Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft, in: Nachgelassene Schriften. Abteilung 4. 12. Hg. von Tobias ten Brink und Marc Phillip Nogueira. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

—— Archard, David 2014: Insults, Free Speech and Offensiveness, in: *Journal of Applied Philosophy* 31. 2, 127–141.

- Asad, Talal 2009: Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism, in: ders., Wendy Brown, Judith P. Butler und Saba Mahmood (Hg.): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California Press, 20–63.
- Ash, Timothy Garton 2016 [2016]: Redefreiheit. Prinzipien für eine vernetzte Welt. Übers. von Helmut Dierlamm und Thomas Pfeiffer. München: Hanser.
- Bajohr, Hannes 2020: Strategies of Authority. The Distorting Think-Piece and the Case of Judith Shklar, in: *JHIBlog* (Journal of the History of Ideas), 8. Juli. <<https://jhiblog.org/2020/07/08/strategies-of-authority-the-distorting-think-piece-and-the-case-of-judith-shklar/>>.
- Bejan, Teresa M. 2017: *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*. Cambridge: Harvard University Press.
- Çiçek, Arzu, Alisha Heinemann und Paul Mecheril 2015: Warum so empfindlich? Die Autorität rassistischer Ordnung oder ein rassismuskritisches Plädoyer für mehr Empfindlichkeit, in: Britta Marschke und Heinz Ulrich Brinkmann (Hg.): *»Ich habe nichts gegen Ausländer, aber ...«*. Alltagsrassismus in Deutschland. Berlin: LIT Verlag, 143–167.
- Coetzee, J. M. 1996: Taking Offense, in: ders.: *Giving Offense. Essays on Censorship*. Chicago: Chicago University Press, 1–33.
- Colclough, David 2005: *Freedom of Speech in Early Stuart England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAAD und DZHW (Hg.) 2020: *Wissenschaft weltoffen 2020. Daten und Fakten zur Internationalität von Studium und Forschung in Deutschland und weltweit*. Bielefeld: wbv. <www.wissenschaftweltoffen.de/publikation/wiwe_2020_verlinkt.pdf>.
- DHV 2019: Zur Verteidigung der freien Debattenkultur an Universitäten. Resolution des 69. DHV-Tages 2019 in Berlin. <https://www.hochschulverband.de/fileadmin/redaktion/download/pdf/resolutionen/Resolution_Verteidigung_der_Debattenkultur-final.pdf>.
- Fantl, Jeremy 2018: *Limitations of the Open Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Feinberg, Joel 1985: *Offense to Others*. New York: Oxford University Press.
- FIRE (Foundation for Individual Rights in Education) 2020: *Disinvitation Database*. <<https://www.thefire.org/research/disinvitation-database/>>.
- Fish, Stanley 1994: *There's No Such Thing as Free Speech. And It's a Good Thing, Too*. New York: Oxford University Press.
- Forst, Rainer 2003: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Forster, E. M. 1965: *Two Cheers for Democracy*. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michel 1996: *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983*. Hg. von Joseph Pearson. Übers. von Mira Köller. Berlin: Merve.
- Goldberg, Jeffrey 2020: Trump: Americans Who Died in War Are »Losers« and »Suckers«, in: *The Atlantic*, 3. September. <<https://www.theatlantic.com/politics/archive/2020/09/trump-americans-who-died-at-war-are-losers-and-suckers/615997/>>.
- Hedemann, Philipp 2020: Wolfgang Kubicki: »Ich sage immer noch Negerkuss«, in: *Reutlinger General-Anzeiger*, 8. Oktober. <https://www.gea.de/welt/politik_artikel,-wolfgang-kubicki-ich-sage-immer-noch-negerkuss-_arid.6333951.html>.
- Heins, Volker M. 2019: »More Modest and More Political«. From the Frankfurt School to the Liberalism of Fear, in: Samantha Ashenden und Andreas Hess (Hg.): *Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 179–197.
- Hess, Amanda 2017: How »Snowflake« Became America's Inescapable Tough-Guy Taunt, in: *New York Times*, 13. Juni. <<https://www.nytimes.com/2017/06/13/magazine/how-snowflake-became-americas-inescapable-tough-guy-taunt.html>>.
- Hobbes, Thomas 1984 [1651]: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. von Iring Fetscher. Übers. von Walter Euchner. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jahn, Thomas und Peter Wehling 1989: *Universität als Lebensgelände. Eine politische Aktualisierung der kritischen Theorie*, in: Rainer Erd, Dietrich Hoß, Otto Jacobi und Peter Noller (Hg.): *Kritische Theorie und Kultur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 254–269.
- Kaldewey, David 2013: *Wahrheit und Nützlichkeit. Selbstbeschreibungen der Wissenschaft zwischen Autonomie und gesellschaftlicher Relevanz*. Bielefeld: transcript.
- Kant, Immanuel 1907 [1797]: *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band 6. Berlin: Georg Reimer, 203–493.

- Kempen, Bernhard 2020: »Wir erleben eine Verengung des Diskurskorridors«. Bernhard Kempen im Gespräch mit Vladimir Balzer, in: Deutschlandradio Kultur, 16. November. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/hochschulverbandspraesident-ueber-meinungsfreiheit-wir.1013.de.html?dram:article_id=487618>.
- Levy, Neil 2019: No-Platforming and Higher-Order Evidence, or Anti-Anti-No-Platforming, in: *Journal of the American Philosophical Association* 5. 4, 487–502.
- Lorenz, Anne Katrin 2015: *Parrhesie. Eine Theorie der Freimütigkeit*. Berlin: Weidler.
- Morrissey, John 2015: Regimes of Performance. Practices of the Normalised Self in the Neoliberal University, in: *British Journal of Sociology of Education* 36. 4, 614–634.
- Nagel, Barbara Natalie und Daniel Hoffman-Schwartz 2018: Freidigkeit. Zur Protestantisierung der Parrhesie bei Luther, in: Rüdiger Campe und Malte Wessels (Hg.): *Bella Parrhesia. Begriff und Figur der freien Rede in der frühen Neuzeit*. Freiburg: Rombach, 63–83.
- Niesen, Peter 2005: *Kants Theorie der Redefreiheit*. Baden-Baden: Nomos.
- Peterson, Erik 2018 [1929]: Zur Bedeutungsgeschichte von Parrhesia, in: Rüdiger Campe und Malte Wessels (Hg.): *Bella Parrhesia. Begriff und Figur der freien Rede in der frühen Neuzeit*. Freiburg: Rombach, 347–363.
- Poggi, Isabella und Francesca D'Errico 2018: Feeling Offended. A Blow to Our Image and Our Social Relationships, in: *Frontiers in Psychology* 8, 2221. DOI 10.3389/fpsyg.2017.02221.
- Raaflaub, Kurt 1997: Des freien Bürgers Recht der freien Rede. Ein Beitrag zur Begriffs- und Sozialgeschichte der athenischen Demokratie, in: Werner Eck, Hartmut Galsterer und Hartmut Wolff (Hg.): *Studien zur antiken Sozialgeschichte*. Festschrift Friedrich Vittinghoff. Köln und Wien: Böhlau, 7–57.
- Revers, Matthias und Richard Traumnüller 2020: Is Free Speech in Danger on University Campus? Some Preliminary Evidence from a Most Likely Case, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS)* 72, 471–497. <<https://link.springer.com/article/10.1007/s11577-020-00713-z>>.
- Rogers, Richard 2020: Deplatforming. Following Extreme Internet Celebrities to Telegram and Alternative Social Media, in: *European Journal of Communication* 35. 3, 213–229.
- Saul, Jennifer 2019: What is Happening to Our Norms Against Racist Speech?, in: *Aristotelian Society Supplementary Volume* 93. 1, 1–23.
- Schmitz, Thorsten 2018: Geschlossene Gesellschaft, in: *Süddeutsche Zeitung*, 15. Juli. <<https://www.sueddeutsche.de/kultur/kulturpolitik-geschlossene-gesellschaft-1.4055253>>
- Shklar, Judith N. 1990: *The Faces of Injustice*. New Haven: Yale University Press.
- Shklar, Judith N. 2013 [1989]: *Der Liberalismus der Furcht*. Hg. und übers. von Hannes Bajohr. Berlin: Matthes & Seitz.
- Simpson, Robert Mark und Amia Srinivasan 2018: No Platforming, in: Jennifer Lackey (Hg.): *Academic Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 186–209.
- Stollberg-Rilinger, Barbara 2020: Es geht nicht um ein paar wehleidige Kulturschaffende, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21. Dezember. <<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/die-bds-debatte-und-ihre-polarisierungsdynamik-17112101.html>>.
- Sznajder, Natan 2020: The Summer of Discontent. Achille Mbembe in Germany, in: *Journal of Genocide Research*. DOI 10.1080/14623528.2020.1847862.
- Tirrell, Lynne 2018: Toxic Speech. Inoculations and Antidotes, in: *The Southern Journal of Philosophy* 56. 1, 116–144.
- Traumnüller, Richard und Thomas Scheffer 2020: Grenzen der Meinungsfreiheit, Gefährdung der Wissenschaftsfreiheit? Ein Streitgespräch mit Richard Traumnüller und Thomas Scheffer, in: *UniReport Goethe-Universität Frankfurt am Main* 53. 6, 4–5. <<https://www.unireport.info/95653034.pdf>>.
- Udupa, Sahana, Iginio Gagliardone, Alexandra Deem und Laura Csuka 2020: Hate Speech, Information Disorder, and Conflict, in: *Social Science Research Council*, February 2020. <https://s3.amazonaws.com/ssrc-cdn1/crmuploads/new_publication_3/the-field-of-disinformation-democratic-processes-and-conflict-prevention-a-scan-of-the-literature.pdf>.
- Van Renswoude, Irene 2019: *The Rhetoric of Free Speech in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, Jeremy 2012: *The Harm in Hate Speech*. Cambridge: Harvard University Press.
- West, Caroline 2012: Words That Silence? Freedom of Expression and Racist Hate Speech, in: Ishani Maitra und Mary Kate McGowan (Hg.): *Speech and Harm. Controversies Over Free Speech*. Oxford: Oxford University Press, 222–248.