

Zwei Formen sprachlicher Gewalt

HANNES KUCH

Die Frage nach der Gewalt der Sprache wurde in der Philosophie und Sozialtheorie lange Zeit vernachlässigt. Sprache gilt meist als das Andere der Gewalt: Bloße Worte können dem menschlichen Körper keine Wunden zufügen; niemand hat sich je den Kopf an einem Zeichen blutig gestoßen. In der Philosophie hat die Entgegensetzung von Sprache und Gewalt ihre Wurzeln in der Annahme, dass Sprache primär als neutrales Medium der Abbildung der Welt von Belang ist. Die analytische Sprachtheorie begreift Sprache als etwas, mit der wir Aussagen über die Welt machen, die einen wahrheitsfähigen Gehalt haben. Sprache beschreibt die Welt, vielleicht beschreibt sie auch Gewalt in der Welt, aber sie selbst ist das Andere der Gewalt: neutrales Medium zwischen Bewusstsein und Welt. Auch die universalpragmatische Kommunikationstheorie betrachtet die Sprache als das Andere der Gewalt. Sprache kann Konsens stiften, der nur auf Argumenten beruht. Sicherlich haben Habermas und Apel, anders als die analytische Sprachtheorie, die Sprache viel stärker im Sozialen und in ihrem intersubjektiven Potential betrachtet. Doch in ihrem Telos verweist Sprache für Habermas auf eine Überwindung der Gewalt. Wo gesprochen wird, endet die Gewalt.

Nun gab es auch immer wieder Versuche, Sprache und Gewalt in ihrem Zusammenhang zu betrachten. Mit diesem Fokus werden körperliche Gewalt und Sprache nicht mehr als einander entgegengesetzt behandelt, das Augenmerk liegt vielmehr auf dem Verweisungszusammenhang zwischen den Begriffen. So lässt sich zum Beispiel nach den Schwierigkeiten fragen, wie man in der Sprache überhaupt von Gewalt berichten, erzählen oder zeugen kann. Diese Frage stellt sich besonders vor dem Hintergrund der psychischen Effekte von Gewalt auf die Betroffenen. Das Trauma, das die Gewalt zufügt, so lautet die These, greift die Sprachfähigkeit selbst an (Scarry 1992). Während in diesem Blickwinkel die Folgen der Gewalt für die Sprache zentral sind, lässt sich umgekehrt fragen:

Welche Folgen haben sprachliche Konzepte und linguistische Praktiken für unser Verständnis und unsere Wahrnehmung von Gewalt? Das Verhältnis von Gewalt und Sprache kehrt sich damit um. Nun rückt die Sprache als eine der Gewalt vorgängige Größe in den Blick. Hier können diskursive Strategien zur Rechtfertigung von Gewalt Gegenstand der Untersuchung sein, so etwa, wenn die historisch variablen Legitimationsmuster von Kriegen betrachtet werden. Oder es lässt sich fragen, wie begriffliche Strukturen sogar schon unsere Wahrnehmung von Gewalt prägen. Selbst das Widerfahrnis der Gewalt in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit, so lässt sich geltend machen, ist in gewisser Weise durch sprachliche Praktiken vorstrukturiert.¹ Ein Beispiel ist die Vergewaltigung in der Ehe. Die Benennung dieses Phänomens und damit einhergehend die Möglichkeit der Artikulation sowie der juridischen Sanktionierung sind recht jungen Datums und musste erst in kulturellen Definitionskämpfen erstritten werden.²

Indem auf diese Weise einerseits die *Sprachlosigkeit* des Gewaltopfers und andererseits die *Sprachabhängigkeit* unseres Gewaltverständnisses herausgearbeitet wurde, kam es zu einer Aufweichung der Entgegensetzung von Sprache und Gewalt. Doch auch wenn damit nach dem Zusammenhang von Sprache und Gewalt gefragt wird, bleiben die beiden Dimensionen einander letztlich doch äußerlich. Auf der einen Seite steht die Sprache, auf der anderen Seite die unmittelbare körperliche Gewalt. Natürlich sind die bisher beschriebenen Ansätze völlig legitim und wichtig. Allerdings wird mit der Reduktion von Gewalt auf körperliche Gewalt eine mögliche Verbindungslinie ausgeblendet – dass nämlich Sprache selbst gewaltsam und verletzend sein könnte.

Mit dieser Weichenstellung gelangt der intrinsische Zusammenhang von Sprache und Gewalt in den Fokus. Sprache wird damit nicht mehr nur als der Gewalt vorgängig oder auf diese folgend begriffen, sondern Sprache selbst rückt als gewaltsame Kraft in den Blick. Wenn man diese interne Verbindung von Sprache und Gewalt betrachtet, dann öffnet sich die Perspektive für eine ganze Reihe anderer Phänomene: etwa Drohungen oder Beleidigungen, Befehle oder

-
- 1 Vgl. dazu Liell (1999, 35). Theresa de Lauretis spricht in dieser Perspektive von der Macht der sprachlichen Ordnung, „which speaks violence – names certain behaviors and events violent, but not others, and constructs objects and subjects of violence, and hence violence as a social fact“ (de Lauretis 1992, 32).
 - 2 Siehe dazu Liell (1999) sowie aktuell Fricker (2007, 147-152), die mit dem Konzept der ‚hermeneutischen Ungerechtigkeit‘ Fälle wie die sexuelle Belästigung untersucht. Vor der erfolgreichen Etablierung dieses Konzept konnte die sexuelle Belästigung einfach als ‚harmloser Flirt‘ abgetan werden, wobei aufgrund der fehlenden begrifflich-hermeneutischen Ressourcen sogar die Betroffenen selbst das erlittene Unrecht oft nur als diffuses Unbehagen zu erfahren vermochten.

Verleumdungen, rhetorische Überzeugungskraft oder sprachliche Diskriminierung. Obwohl damit das Verhältnis von Sprache und Gewalt einen engeren und eindeutigeren Fokus bekommt, ist das Feld der Phänomene, die auf diese Weise ins Visier gelangen, immer noch sehr weit. Wie lässt sich das Phänomengebiet strukturieren? Wie können wir zu einer übersichtlichen Darstellung gelangen? Im Folgenden möchte ich für die Analyse der sprachlichen Gewalt eine Unterscheidung zweier Paradigmen innerhalb dieses begrifflichen Feldes vorschlagen. Ich will mich diesen Paradigmen unter den Stichworten des ‚Befehls‘ und der ‚Beleidigung‘ nähern, wobei uns der Befehl zur Gewalt in Form von sprachlichem Zwang, die Beleidigung zur Gewalt in Form der sprachlichen Verletzung führen wird. Während das Objekt des Befehls das Handeln des Anderen ist, richtet sich die Beleidigung auf dessen Subjektivität. Diese Thesen werde ich erläutern, indem ich Befehl und Beleidigung im weiteren Horizont der Macht erörtere, was mich zu Hegels Figur von Herr und Knecht führen wird.

1. BEFEHL UND BELEIDIGUNG

Der Befehl legt den Angesprochenen auf ein bestimmtes Handeln fest. Anders als der Ratschlag oder die Anweisung beansprucht der Befehl eine definitive Verfügungsmacht über die Handlungen des Anderen. Diese Macht über das Handeln des Andern stellt der Befehl mittels einer mehr oder weniger direkten Drohung her. Dabei ist die zwingende Kraft des Befehls in der politischen Philosophie eine vertraute Größe. Ein Beispiel dafür bildet das Werk der Gründungsfigur der modernen politischen Philosophie. Dass wir „befehlen und Befehle verstehen können“, so heißt es bei Thomas Hobbes, sei die „größte Wohltat der Sprache“ (Hobbes 1959, 17; vgl. dazu Hirsch 2010). Diese These von Hobbes verwundert nicht, stellt sich doch für ihn die Frage, wie die Allmacht des Leviathan, an den die Bürger durch einen Vertrag ihr individuelles ‚Recht auf alles‘ abgetreten haben, eine sichere und strukturierte soziale Ordnung schaffen können soll. Es ist der Befehl, der Gehorsam und Disziplin zu stiften vermag; er ermöglicht Gemeinschaft und Frieden. Der Befehl ist eine Form des sprachlichen Zwangs, der mit der latenten oder manifesten Androhung von physischer Gewalt verbunden ist, er wird aus „Furcht vor Strafe“ (Hobbes 1996, 142) eingehalten. Doch im Denken von Hobbes stellt gerade das imperativische Sprechen die Möglichkeit bereit, die primäre Gewalt des Naturzustands zu überwinden. Die Hintergrunddrohung, die die Wirksamkeit des Befehls sichert, kann unterschiedlich weit reichen: Elias Canetti zufolge meint sie letztlich sogar eine Todesdrohung, die in jedem Befehl hindurch scheint, auch wenn diese Drohung nicht

immer unmittelbar präsent ist: „Das Todesurteil und seine erbarmungslose Furchtbarkeit schimmert unter jedem Befehl durch. Das System der Befehle unter den Menschen ist so angelegt, daß man dem Tode für gewöhnlich entkommt; aber der Schrecken vor ihm, die Drohung, ist immer darin enthalten; und die Aufrechterhaltung und Vollstreckung von wirklichen Todesurteilen halten den Schrecken vor jedem Befehl, vor Befehlen überhaupt wach“ (Canetti 1980, 358).

Die Erbschaft der neueren politischen Philosophie, den Befehl ins Zentrum des Nachdenkens über Macht, Gewalt und Herrschaft zu stellen, kann man bis in die Sozialtheorie des 20. Jahrhunderts hinein verfolgen. Max Weber zum Beispiel definiert Herrschaft unmittelbar mit Bezug auf den Befehl. Als Index von Herrschaft gilt Weber: „für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“ (Weber 1922, 28). Dabei räumt Weber dem Befehl diesen zentralen Platz unter den Vorzeichen eines Verständnisses von Herrschaft ein, das diese eher als legitime, anerkannte Autorität versteht denn als Tyrannei oder Despotie. Weber zufolge beruht die illokutionäre Bindekraft des Befehls deshalb auf irgendeiner Form der Verständigung und des Einverständnisses, nicht auf Gewalt oder gar einer Todesdrohung. Mit Weber ist damit ein Blickwinkel angedeutet, der bezweifelt, ob der Befehl überhaupt gewaltsame Züge trägt. Denn Weber bindet die Wirksamkeit des Befehls an die praktische Anerkennung einer Herrschaftsordnung durch die Beherrschten: Ob es sich um traditionale, charismatische, bürokratische oder andere Herrschaftsformen handelt, für Weber ist Herrschaft nur dann gesichert, wenn sie über anerkannte Legitimitätsgrundlagen verfügt (Weber 1922, 122 ff.). In eine ähnliche Richtung weisen die Überlegungen von Hannah Arendt, die einerseits zugesteht, dass Gewalt kurzfristig auf höchst effektive Weise Gehorsam sichert: „[...] aus den Gewehrläufen kommt immer der wirksamste Befehl, der auf unverzüglichen, fraglosen Gehorsam rechnen kann“ (Arendt 1970, 54). Doch andererseits bedürfen stabile Formationen des Politischen, so Arendt weiter, einer Wirksamkeit, die auf einer anderen Grundlage als der Gewalt ruht. Für Arendt ist das letztlich der Konsens der Beteiligten. Der Gehorsam gegenüber dem Befehl hängt von der Zustimmung und der Zahl der Zustimmenden ab: Je stärker und je breiter diese ist, desto reibungsloser funktioniert das Befehlen (Arendt 1970, 50). Ist die Zustimmung schwach und nur noch von den wenigsten geteilt, kommt es zum Zusammenbruch des Gehorsams, was Arendt am Beispiel von erfolgreichen Revolutionen erläutern kann, bei denen ab einem bestimmten Punkt die Befehlsverweigerung in größeren Teilen der Armee über den Erfolg der Revolution mitentscheidet.

Gleichwohl bleibt die Frage, ob die Reibungslosigkeit und das effektive Funktionieren des Befehls zu haben wäre ohne ein körperlich-habituell-moment, das nur über eine Tradition der Disziplinierung erlangt werden kann. Grundlegend und dauerhaft mag die Zustimmung der Befehlsempfänger die Basis der Wirksamkeit des Befehls sein, aber das Schmiermittel in der alltäglichen Maschinerie von Befehlketten muss die Gewohnheit sein. Man muss nicht so weit gehen, die Wirksamkeit des Befehls wie Hobbes an eine Gewaltandrohung oder wie Canetti gar an eine Todesdrohung zu knüpfen, um ein körperlich-gewaltsames Moment auszumachen. Die reibungslose Wirksamkeit des Befehls hat in der permanenten und umfassenden Praxis der Disziplinierung ihr körperlich-zwingendes Fundament, das im jedesmaligen Vollzug des Befehls in kondensierter Form wieder aufgerufen wird (vgl. dazu Bröckling 2000). Genau dies ist die Stoßrichtung von neueren Analysen, die darauf zielen, Canettis hyperbolische Befehlstheorie mit den Mitteln der Foucault'schen Analyse der Disziplinarmacht auf eine nüchterne und sachlichere Basis zu stellen. Doch auch mit diesem neuen methodischen Zugriff verbleibt der Akzent, so betont Bröckling, auf dem „Gewaltverhältnis“, welches „noch den sublimsten Gehorsamsbeziehungen zugrundeliegt“ (Bröckling 2000, 223). Der Befehl ist so betrachtet zwar nicht unbedingt mit der Androhung von Gewalt verbunden, doch im effektiven Vollzug stützt sich der Befehl auf die im disziplinierten Körper aufgespeicherte internalisierte Gewalt.

Wie auch immer man nun die Wirksamkeit des Befehls genau rekonstruiert, der sprachlichen Zwang dieses Sprechakts hat doch in Philosophie und Sozialtheorie traditionell einen festen Platz. Im Kern hat der Befehl mit der zwingenden Macht über die Handlungsweisen des Anderen zu tun. Das Objekt des Befehls ist die Verfügungsgewalt über das Handeln des Adressaten. Die zweite Form der sprachlichen Gewalt, die ich dem Befehl gegenüberstellen will, gehört nicht im selben Maße zum Inventar der Philosophie; erst in den letzten Jahrzehnten ist die Beleidigung philosophisch stärker in den Fokus gerückt. Besonders die an Hegel anschließende Anerkennungstheorie hat ein begriffliches Sensorium entwickelt, mit dem diese Form sprachlicher Gewalt erfasst werden kann. Judith Butler hat in ihrer Reaktualisierung des Begriffs der Anerkennung deutlich gemacht, dass Subjektivität über die Einnahme einer Subjektposition im sozialen Raum konstituiert wird; durch Sprache und sprachliche Adressierung erhalten wir einen sozialen Platz. Und weil wir als sprachliche Wesen durch Sprache mit konstituiert sind, können uns Beleidigungen in unserem sozialen Platz gefährden (Butler 1998, 41-48). Die „Beleidigung“, so hält Axel Honneth in seiner Philosophie der Anerkennung fest, stellt eine symbolische Praxis dar, welche die Subjekte nicht primär „in ihrer Handlungsfreiheit beeinträchtigt“, sie

hat vielmehr einen Schaden zur Folge, „durch den Personen in einem positiven Verständnis ihrer selbst verletzt werden“ (Honneth 1992, 212). Während der Befehl ein sprachliches Geschehen ist, das die Adressaten auf ein bestimmtes Handeln festlegt und den Handlungsspielraum der Angesprochenen einschränkt, ist die Beleidigung eine Sprachform, die sich auf den sozialen Raum sowie die darin etablierten Subjektpositionen bezieht, die wiederum das Selbstverhältnis der adressierten Subjekte betreffen. Das ist der grundlegende Unterschied zwischen den beiden Formen sprachlicher Gewalt. Dem zwingenden Sprechakt der Anordnung steht also der verletzende Sprechakt der Herabwürdigung gegenüber.

Natürlich sind beide Dimensionen der sprachlichen Gewalt nur paradigmatische Zuspitzungen, die beispielhaft für ein größeres begriffliches Spektrum stehen. Der Befehl steht hier stellvertretend für eine ganze Reihe an sprachlichen Praktiken, die auf das Handeln von anderen effektiv einzuwirken versuchen: Neben dem Befehl lässt sich an die Anordnung oder Aufforderung denken. Und neben diesen illokutionären Sprechakten kann man auch stärker perlokutionäre Sprechakte in Betracht ziehen: das Überreden, Überzeugen oder Manipulieren. Auch die zweite Dimension der sprachlichen Gewalt, die Beleidigung, umfasst in Wirklichkeit ein viel weiteres konzeptuelles Feld, das ganz unterschiedliche Formen der Missachtung enthält, die von der Ehrverletzung bis hin zur Entwürdigung reichen. Das Feld der Phänomene ist hier also immer noch denkbar weit, es reicht von der leisen Ironie bis hin zum sarkastischen Spott, von der indiskreten Taktlosigkeit bis zum nackten Schimpfwort, von der herablassenden Demütigung bis hin zu diskriminierendem *hate speech*. Um die Differenz von ‚Befehl‘ und ‚Beleidigung‘ genauer zu fassen, möchte ich mich Hegels Herr-Knecht-Verhältnis zuwenden. Die Beziehung von Herr und Knecht ist nämlich ein ausgezeichneter Ort, um das Verhältnis von Befehl und Beleidigung weiter zu untersuchen. Mit Hegel lassen sich dabei die beiden Spielarten der Gewalt in einem größeren Rahmen situieren: dem der Macht. Der Befehl wird uns zur ‚materialen‘ Macht führen, die Beleidigung zur ‚symbolischen‘ Macht.

2. HERR UND KNECHT

Man verbindet mit der Hegel'schen Denkfigur leicht ein überholtes Machtverständnis, das Macht als repressiv und gewaltsam versteht, das personale Akteure der Macht unterstellt und das ein eindeutiges und einseitiges Machtgefüge impliziert. Viele dieser Vorbehalte gehen zurück auf die Neukonfiguration des Machtdenkens seit Foucault, der Hegel tatsächlich als einen Erfinder der von ihm kritisierten ‚Repressionshypothese‘ bezeichnet (vgl. Foucault 1978, 71).

Hinter Foucaults Einsichten in den relationalen, anonymen und produktiven Charakter der Macht, die als nicht-souverän, netzförmig und mikropolitisch gedacht werden müsse, könne eine Anknüpfung an das Modell von Herr und Knecht nur zurückfallen – so die Befürchtung. Diese Vorbehalte gegenüber einem einfachen Repressionsmodell, wie es mit Hegels Herr-Knecht-Verhältnis assoziiert wird, müssen ernst genommen werden, eine arglose Anknüpfung an das Vokabular von Herr und Knecht kann heute kaum mehr möglich sein. Dennoch ist eine erneute Lektüre von ‚Herr und Knecht‘ lohnenswert. Das hat seinen Grund darin, dass für Hegel Anerkennung der Rahmen ist, innerhalb dessen sich das Machtverhältnis von Herr und Knecht aufspannt. Dieser auf die Frage der umkämpften Anerkennung bezogene Rahmen ist für die Machtanalyse eine Leerstelle. Tatsächlich gewinnt man, wenn man Anerkennung konsequent zum kategorialen Rahmen der Re-lektüre macht, einen gänzlich neuen Blick auf Macht und Gewalt. Sicherlich kann das Modell von Herr und Knecht machttheoretisch in vielerlei Hinsicht nicht verallgemeinert werden, doch ein ganz bestimmter Aspekt dieses Machtmodells wirft ein neues Licht auf eine generelles Problem, und dies ist eben das Verhältnis von Macht und Anerkennung. Die spezifische Konfiguration dieser beiden Begriffe wird auch ein neues Licht werfen auf das Verhältnis jener beiden Formen der sprachlichen Gewalt, die im Zentrum dieser Überlegungen stehen.

Die Machtbeziehung zwischen Herr und Knecht versteht Hegel zunächst ganz im Sinne jenes klassischen Machtverständnisses, das vor ihm Hobbes philosophisch fundiert und nach ihm Weber zu sozialwissenschaftlicher Prominenz gebracht hat. ‚Macht‘, so scheint es, dreht sich um die Handlungsmöglichkeiten und Handlungsfähigkeiten eines Akteurs im Verhältnis zu einem andern. In einer Machtbeziehung wirkt das Handeln des Einen auf das Handeln des Anderen ein; der Wille des einen Subjekts versucht das Tun des Anderen zu bestimmen. Im Herr-Knecht-Verhältnis, so Hegel, „gibt sich der Eigenwille des Knechtes an den Willen des Herrn auf, bekommt zu seinem Inhalte den Zweck des Gebieters“ (Hegel 1986b, § 433 Z). Diese Bestimmung in der *Enzyklopädie* fasst zusammen, was Hegel zuvor schon in der *Phänomenologie* entfaltet hat, wo er in diesem Zusammenhang ausführt, „daß das andere Bewußtsein sich als Fürsichsein aufhebt und hiermit selbst das tut, was das erste gegen es tut. Ebenso das andere Moment, daß dies Tun des zweiten das eigene Tun des ersten ist; denn was der Knecht tut, ist eigentlich Tun des Herrn“ (Hegel 1986a, 151 f.). In den Handlungen des Knechts zeigt sich also der Wille des Herrn. Der Herr nutzt den Sprechakt des Befehls, um das Machtverhältnis zwischen ihm und dem Knecht zu koordinieren. Mit dem Befehl schreibt der Herr die Handlung vor, die der Knecht ausführt.

Für den Herrn, so scheint es, liegt der funktionale Sinn der Machtbeziehung in der Aneignung des Arbeitsprodukts, das der Knecht produziert. Der Herr bezieht sich durch den Knecht auf „das Ding“, wie Hegel sagt, und zwar, um „im Genusse sich zu befriedigen“ (Hegel 1986a, 151). In der Aneignung des knechtischen Arbeitsproduktes erreicht der Herr demzufolge die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse. Eine solche Form der Macht nenne ich ‚materiale‘ Macht, weil das spezifische Tun des Andern der Machtbeziehung überhaupt erst ihren ‚materialen‘ Gehalt verleiht: das je bestimmte Tun des Andern ist das Worumwillen der Machtbeziehung. Mit der ‚materialen‘ Macht rückt der materiale oder funktionale Sinn von Machtbeziehungen ins Zentrum, und darauf scheint Hegel anzuspitzen, wenn er die Handlungen des Machtunterworfenen gleichsam als ‚Stoff‘ der Machtbeziehung denkt.

Das ist freilich nur eine Facette der Herr-Knecht-Beziehung. Denn im Zentrum der Machtbeziehung von Herr und Knecht steht bekanntermaßen die Anerkennung. Der Herr findet auf Seiten des Knechts nicht nur Gehorsam, sondern auch Anerkennung. Damit kommen wir zu jener Dimension der Macht, die ich die ‚symbolische Macht‘ nenne. Das Verhältnis von Herr und Knecht ist eine Folge des Kampfes um Anerkennung; hier streben die beiden Akteure danach, ihre Identitätsansprüche von ihrem Gegenüber bestätigt zu bekommen. Sie selbst sind aber noch nicht dazu bereit, die Ansprüche des Anderen zu bestätigen. Beide kämpfen ja darum, das ‚Wesentliche‘ zu sein – wie Hegel sagt –, und beide zielten darauf, den jeweils anderen mit dem „Charakter des Negativen“ (Hegel 1986a, 148) zu versehen. Im Verhältnis von Herr und Knecht hat es einer der beiden Akteure geschafft, die einseitige Anerkennung, die er vom Anderen einforderte, wirklich zu erlangen. Das „eine Bewusstsein ist Anerkanntes, das andere nur Anerkennendes“ (Hegel 1986a, 147). Während der Knecht in der Perspektive der materialen Macht arbeitet, weil seine Tätigkeit einen materialen Sinn für den Herrn hat, kommt dem Tun des Knechts im Blickwinkel der symbolischen Macht ein ‚theatraler Sinn‘ zu: Im Handeln des Knechts zeigt sich die Wesentlichkeit des Herrn. Von der Warte der *materialen* Macht aus hat das Arbeitsprodukt einen handfesten Sinn, denn der Herr befriedigt durch es seine leiblichen Bedürfnisse. In der Optik der *symbolischen* Macht dagegen haben die vom Knecht erarbeiteten Dinge nicht nur einen funktionalen Sinn in Bezug auf die Begierden des Herrn, sie dienen zugleich dazu, dem Herrn Ehrerbietung zu zollen. Das Symbolische in der symbolischen Macht bezieht sich folglich auf symbolische Praktiken, die, in Bezug auf den Herrn, Wertschätzung oder Achtung zusprechen, oder aber, in Bezug auf den Knecht, Anerkennung entziehen.

3. MATERIALE UND SYMBOLISCHE MACHT

Kontrastiert man die so verstandene symbolische Macht auf diese Weise mit ihrem Gegenpart der materialen Macht, könnte es den Anschein erwecken, als sei für die materiale Macht der Bezug auf das Arbeitsprodukt beziehungsweise die körperliche Arbeit des Anderen wesentlich. Der Terminus ‚materiale Macht‘ ließe damit ein einfaches materialistisches Verständnis von Macht anklingen. Tatsächlich wurde das Herr-Knecht-Verhältnis im Anschluss an Marx so verstanden, wie zum Beispiel Frantz Fanons Interpretation des Verhältnis des Herrn zum Knecht verdeutlicht: der Herr „will nicht seine Anerkennung, sondern seine Arbeit“ Fanon (1980, 161).³ Die materiale Macht würde sich dieser Perspektive zufolge also auf den Kampf um das gesellschaftliche Mehrprodukt beziehen.

Doch das Konzept der ‚materialen Macht‘ ist keineswegs auf ein solch materialistisches Verständnis von Macht beschränkt. Tatsächlich ist die materiale Macht, als Gegenbegriff zur symbolischen Macht, ein sehr allgemeines Konzept, welches sich auf das bezieht, was für viele klassische Machtanalysen einfach den Kern des Machtbegriffs darstellt: die Frage der Handlungsmacht von Akteuren im Verhältnis zu anderen. Macht dreht sich diesem Verständnis zufolge schlechthin um die Handlungsmöglichkeiten und Handlungsfähigkeiten von Individuen relativ zu anderen Individuen. Hobbes hat einem solchen Machtverständnis den Weg bereitet, Weber hat es zu einer festen Größe gemacht, und selbst für Foucault ist ein solch handlungstheoretisches Verständnis von Macht in Teilen leitend. Für Hobbes ist „Freiheit“ der Gegenbegriff zur Macht: Wo der Mensch nicht durch äußere Zwänge eingeschränkt wird, hat er die Freiheit, „zu tun, was er möchte“ (Hobbes 1996, 107). Macht liegt dann in den Ressourcen, die dem Menschen ermöglichen, das, was er tun möchte, tatsächlich auch durchzuführen und seine Handlungsziele schlussendlich zu verwirklichen: Die „Macht eines Menschen (allgemein aufgefasst) besteht in seinen gegenwärtigen Mitteln,

3 In eine ähnliche Richtung argumentiert David Brion Davis in seinen historischen Untersuchungen zur Sklaverei: Hegels Narrativ, so schreibt er, „illuminates the entire history of labor conflict and economic coercion“ (Davis 1975, 654). All diese ‚materialistischen‘ Anschlüsse an Hegel können sich tatsächlich auf Marx beziehen. Im dritten Band des *Kapitals* wird der Kampf um das Mehrprodukt ausdrücklich in Termini von ‚Herrschaft und Knechtschaft‘ formuliert: „Die spezifische ökonomische Form, in der unbezahlte Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird, bestimmt das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis, wie es unmittelbar aus der Produktion selbst hervorwächst und seinerseits bestimmend auf sie zurückwirkt“ (Marx 1964, 799).

etwas anscheinend Gutes für die Zukunft zu erlangen [...]“ (Hobbes 1996, 69). Das geschieht in einer sozialen Situation, in der die handelnden Akteure mit anderen um knappe Güter konkurrieren: Macht ist deshalb immer nur relativ zur Macht anderer. Macht muss Übermacht über andere sein – „denn wenn alle anderen gleiche Macht besitzen, bedeutet sie nichts“ (Hobbes 1959, 24). Im 20. Jahrhundert hat Max Weber einen solchen Machtbegriff, für den Macht stets eine Macht-über-andere ist, in einem handlungstheoretischen Rahmen ausformuliert: In einer Machtbeziehung wird der Handlungsspielraum des Einen im Verhältnis zum Handlungsspielraum des Anderen einschränkt. Der Wille des einen Subjekts versucht das Handeln des Anderen zu bestimmen: „*Macht* bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegenüber Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“ (Weber 1922, 28). Die Betonung der Willensdurchsetzung in einer sozialen Beziehung zeigt Webers handlungstheoretische Fassung des Machtbegriffs an: „Der Wille des einen ist das Tun des andern“, so lautet eine bündige Reformulierung dieses Machtverständnisses (Sofsky/Paris 1994, 9). Die handlungstheoretische Fassung des Machtbegriffs ist für die Konturen der weiteren machttheoretischen Diskussion bestimmend. Selbst Foucault, der gewiss nicht im Verdacht steht, ein getreuer Schüler Webers zu sein, folgt einer solchen Konzeption von Macht ein Stück weit, wenn er Macht als „Handeln auf ein Handeln“ bestimmt (Foucault 1987, 254). Sicherlich wendet sich Foucault in vielerlei Hinsicht von Webers Machtbegriff ab, zuerst darin, dass ihm zufolge die Macht des einen Akteurs gerade nicht direkt die Freiheit des Anderen negiert. In Foucaults Analyse Rahmen gibt es Macht nur dort, wo es auch Freiheit gibt, und zwar Freiheit auf beiden Seiten der Machtbeziehung. Viele Machtbeziehungen sind gar nicht dadurch gekennzeichnet, dass ein Akteur das Handeln eines anderen vollkommen bestimmen oder festlegen würde, vielmehr wird oft einfach nur ein bestimmter Korridor, ein Rahmen möglichen Handelns abgesteckt, der Handlungsmöglichkeiten eingrenzt, in gewisser Weise jedoch auch anregt. Doch worin Foucault in dieser Hinsicht mit der klassischen Machttheorie übereinstimmt, liegt eben in der handlungstheoretischen Fassung des Machtbegriffs, der Hypothese also, dass Macht von den Handlungsmöglichkeiten von Akteuren in einem umkämpften, agonalen sozialen Setting her zu verstehen ist.

Dieses Machtverständnis fasse ich nicht als Kern unseres Machtverständnisses, sondern lediglich als eine ganze bestimmte Dimension von Macht, nämlich die Dimension der ‚materialen Macht‘, die der Dimension der ‚symbolischen Macht‘ gegenübersteht. Mit dieser Unterscheidung geht nicht die Behauptung einher, die materiale Macht sei belanglos, und noch weniger die Unterstellung, damit handle es sich um ein falsches Machtverständnis. Die symbolische Macht

von der materialen Macht abzugrenzen, hat lediglich zum Zweck, die Perspektive auf Machtverhältnisse zu verschieben, um neuartige Phänomene in den Blick zu nehmen. Wenn man ‚Herr und Knecht‘ als Ausgangspunkt der Machtanalyse nimmt, steht das Konzept der Macht von vornherein unter dem Vorzeichen der Anerkennung. Die symbolische Macht hat deshalb gerade nicht so sehr mit Handlungsmöglichkeiten und Handlungsspielräumen zu tun, sondern mit Überlegenheit und Unterlegenheit, mit Erhabenheit und Entwürdigung, mit Achtung und Erniedrigung. Die Macht des Herrn bei Hegel besteht nicht nur darin, die Handlungen des Knechts zu bestimmen, sie besteht auch in dem überlegenen Status, den er im Angesicht des ‚unwesentlichen‘ Knechts einnehmen kann. Dadurch, dass der Knecht sich „als Unwesentliches“ erweist, „wird für den Herrn sein Anerkanntsein durch ein anderes Bewußtsein“ (Hegel 1986a, 151). Bei der symbolischen Macht spielen die Subjektpositionen, die durch Praktiken der Anerkennung und Missachtung konstituiert werden, eine wesentliche Rolle. Der Knecht weist in seinem anerkennenden Tun dem Herrn den Status eines überlegenen Subjekts zu; der Knecht selbst akzeptiert den Status eines subalternen, unterlegenen Subjekts. Die Hervorbringung dieser sozialen Positionen in der Herr-Knecht-Beziehung wird ergänzt durch eine topologische Dimension. Die überlegene Subjektposition auf der einen, die unterlegene Subjektposition auf der anderen Seiten bilden einen elementaren ‚sozialen Raum‘, der ein Oben und ein Unten kennt, aber auch zentrale und marginale Positionen.⁴ Im Verhältnis von Herr und Knecht besteht dieser soziale Raum in Relationen von *Über-* und *Unter-*ordnung, von *Über-*legenheit und *Unter-*legenheit, von *Hoch-*achtung und *Er-niedrig-*ung – allesamt topologische Vokabeln unserer Alltagssprache, mit denen wir im Alltag Machtverhältnisse beschreiben. Diese sozialen Topologien können sich in körperliche Haltungen einschreiben, wodurch der menschliche Körper, wie Pierre Bourdieu sagt, „politisierter Körper“ wird: „Die Unterwerfung [...] scheint eine natürliche Übersetzung in der Handlung des Sichunterwerfens, Sichunterordnens, Sichbeugens, Sicherniedrigens, Sichdemütigens usf. zu finden“ (Bourdieu 1997, 186 f.).

4 Im Kontext des Selbstbewusstseins-Kapitels der *Phänomenologie* hat Terry Pinkard das Konzept des sozialen Raumes eingeführt (Pinkard 1994, 47); ich verwende den Begriff stärker im Sinne von Bourdieu, der ihn im Grunde genommen ebenfalls anerkennungstheoretisch versteht: sofern nämlich der soziale Raum durch unterschiedliche Kapitalsorten konstituiert wird, die letztlich auf Übersetzung in symbolisches Kapital, das heißt: Anerkanntsein, zielen (vgl. dazu Bourdieu 2001, 172 f. und 309-315).

4. SYMBOLISCHE MACHT UND SPRACHLICHE GEWALT

Wenn der Knecht in der Machtbeziehung dem Herrn dient, dann manifestiert sich in seinem Handeln die Anerkennung für den Herrn. Die Anerkennung ist hier ‚gezeigt‘, noch nicht ‚artikulierte‘: Sie drückt sich im Handeln aus, ohne jedoch von jemandem ausgesprochen zu werden. Doch der Herr will nicht nur als Herr behandelt, er will auch als ‚Herr‘ angesprochen und geehrt werden. Als Herr anerkannt zu werden, so schreibt Kojève, schließt mit ein, „den *Namen* ‚Herr‘ zu tragen, ‚Herr‘ *genannt* zu werden“ (Kojève 1975, 63). Genauso wie der Name ‚Herr‘ als Titel gilt, genauso zählt der Name ‚Knecht‘ als eine Art Stigma. ‚Herr‘ und ‚Knecht‘ sind Namen von Positionen im Raum des Sozialen, die einen bestimmten Status verleihen. Ich habe eben davon gesprochen, dass der Herr vom Knecht als wesentlich anerkannt wird, der Knecht aber für den Herrn ‚unwesentlich‘ ist. Wie könnte diese ‚Unwesentlichkeit‘ sprachlich zum Ausdruck kommen? In der Herr-Knecht-Dialektik der *Phänomenologie des Geistes* spielen sprachliche Praktiken nicht ausdrücklich eine Rolle. Doch der Kampf um Anerkennung nimmt in anderen Schriften von Hegel auch eine sprachliche Form an. In seinen frühen Schriften geht Hegel zum Beispiel auf die Ehrverletzung ein. Die „Verbalinjurie“, wie es im dritten Jenaer Systementwurf heißt, setzt den Anderen „im Allgemeinen als ein Aufgehobenes“; das verletzende Wort macht ein „Ganzes zu einem an sich nichtigem“ (Hegel 1987, 214 f.). Eine solche Form der sprachlichen Negation erniedrigt den Knecht, sie spricht ihm Wesentlichkeit ab, ohne ihn allerdings buchstäblich zu vernichten. Die sprachliche Gewalt der Erniedrigung lässt dem Adressaten zwar seine Existenz – ja, sie bestätigt ihm diese sogar in gewisser Weise –, doch spricht die sprachliche Negation ihm im selben Atemzug einen ebenbürtigen Status ab. Während die erfolgreiche Beleidigung den Angesprochenen erniedrigt, das Subjekt also auf einen unterlegenen sozialen Platz verweist, greift sie nicht unmittelbar in dessen Handlungsweisen ein. Vielleicht verschlägt die Beleidigung dem Angesprochenen die Stimme, er verliert also seine sprachliche Handlungsfähigkeit, oder das Gefühl der Scham führt im Beleidigten zu einer Handlungshemmung – all dies sind mögliche Effekte der Beleidigung. Doch haben wir es hier nur mit bloß kontingenten Folgen des Sprechakts der Beleidigung zu tun, die nicht notwendig mit ihm verbunden sind und auch gar nicht zu seinem intentionalen Ziel gehören. Die Beleidigung zielt nicht darauf, den Adressaten in seinen Handlungsweisen zu lenken oder gar zu bestimmen. Hat man den klassischen Weber’schen Machtbegriff vor Augen, wonach ‚Macht‘ das mehr oder weniger direkte Verfügenkönnen von Ego über die Handlungen von Alter meint, ist die sprachliche Gewalt der Beleidigung nicht unmittelbar als Machtbeziehung zu verstehen. Anders als etwa der Befehl

zielt die Beleidigung nicht darauf, ein Handeln zu bestimmen; sie will niemanden zu etwas bewegen oder an etwas hindern. Selbstverständlich ist sprachliche Gewalt selbst eine Form des Handelns, ein Sprechakt, doch dieser Sprechakt ist nicht unbedingt darauf ausgerichtet, auf die Handlungsweisen des Adressaten Einfluss zu nehmen. Wenn man die Szene der Beleidigung hingegen als Element einer symbolischen Machtbeziehung versteht, wird sie in einer ganz bestimmten Hinsicht als Machtbeziehung lesbar. Auch sie stellt dann nämlich eine Praxis dar, mittels derer wesentliche und unwesentliche Subjektkonstitutionen im sozialen Raum konstituiert werden. „Durch den Namen, den man erhält“, formuliert Judith Butler, „wird man nicht einfach nur festgelegt. Insofern dieser Name verletzend ist, wird man zugleich herabgesetzt und erniedrigt“ (Butler 1998, 10). Die Beleidigung zielt darauf, das adressierte Subjekt auf einer untergeordneten, randständigen sozialen Position zu platzieren. Vereinfacht gesagt könnte man sagen: Die Beleidigung verändert nicht die Position des Subjekts im physischen Raum, sondern verschiebt dessen Position im sozialen Raum. Der Sprechakt des Befehls steht beispielhaft für all jene Formen der Macht, die sich auf Handlungen von Anderen richten, die Beleidigung dagegen steht beispielhaft für eine Form der Macht, die sich auf Subjektpositionen im sozialen Raum richtet. Der eine Sprechakt muss also primär als Form der materialen Macht, der anderen primär als Form der symbolischen Macht verstanden werden.

Nun könnte man sicherlich auch die Fähigkeit, effektiv Befehle zu geben, als ‚symbolische Macht‘ verstehen: Dann würde symbolische Macht die Fähigkeit bezeichnen, mit Symbolen auf das Handeln anderer einzuwirken. Das ist das klassische Thema der Sprechakttheorie von Austin bis Bourdieu. Wie kommt es, dass bloße Worte andere Menschen zu Handlungen bewegen können? Ohne physische Einwirkung, ohne kausale Kräftetransmissionen vermag der bloße Hauch des Sprechens die Angesprochenen zu lenken. Das Faszinierende in diesem Blickwinkel ist nicht nur der Gegensatz der symbolischen Wirksamkeit zur nackten Gewalt; das Bemerkenswerte liegt auch in dem Umstand, dass die Worte bestimmter Personen dazu imstande sind, Handlungen von anderen zu leiten, wenngleich die Rede von andern diese Wirkungen nicht hervorzurufen vermag, selbst wenn es genau derselbe Wortlaut sein mag. Austin hält dazu fest: „So hat es keinen Zweck zu sagen ‚Ich befehle Ihnen ...‘, wenn ich Ihnen gegenüber dazu nicht autorisiert bin; ich kann Ihnen gar nichts befehlen, meine Äußerung ist nichtig, der Akt nur prätendiert“ (Austin 1968, 149). Die Kriegserklärung, ausgesprochen vom Staatsoberhaupt, setzt physische Gewalt in Aktion, dieselbe Äußerung, ausgesprochen von einer beliebigen Person auf dem Marktplatz, führt zu unfreiwilliger Komik. Die Sprechakttheorie hat deshalb als eine wesentliche Bedingung für die performative Kraft des Wortes auf das Anerkanntsein durch

die Gesellschaft verwiesen, eine Anerkennung, die letztlich in Institutionen wie der Kirche, der Schule, der Regierung, verkörpert ist (vgl. Bourdieu 1990, 72). Für Bourdieu stellt die symbolische Macht ganz allgemein die Fähigkeit dar, strukturierend die soziale Wirklichkeit zu verändern – vom individuellen Sprechakt des Befehls bis hin zu den offiziellen Normierungen und Kategorisierungen vor allem von Seiten des Staates.

Das hier entfaltete Konzept der symbolischen Macht hat demgegenüber einen spezifischeren Sinn. Hegels Herr will nämlich nicht nur in seinen faktischen Befugnissen praktisch anerkannt werden – zum Beispiel dem Knecht zu befehlen. Er will auch als Herr gewürdigt werden. Ebenso ist der Knecht nicht nur unterlegen, insofern seine Handlungen durch die Befehle des Herrn gelenkt werden, sondern auch, insofern der Name ‚Knecht‘ eine unterlegene und verachtete Subjektposition benennt. Sprache spielt also für materiale Macht ebenso wie für symbolische Macht eine wesentliche Rolle; einmal als Praxis, die Handlungen leitet oder bestimmt (das verweist auf den ‚Befehl‘), das andere Mal als Artikulationsform von Anerkennung und Missachtung (das verweist auf die ‚Beleidigung‘). Was die materiale Macht von der symbolischen Macht unterscheidet, ist das Worumwillen der Macht: Materiale Macht hat mit Handlungsformen, symbolische Macht mit Subjektpositionen im sozialen Raum zu tun.

Aus guten Gründen könnte nun eingewandt werden, dass die Beleidigung gerade die Logik des Verhältnisses von Herr und Knecht untergraben würde. Denn verletzbar durch die Beleidigung ist ja nicht nur der Knecht, sondern auch der Herr. Während die Effektivität des Befehls, so ließe sich geltend machen, durch die Anerkennung der Autorität gewährleistet ist, entfaltet die Beleidigung selbst dann ihre Wirkung, wenn sie durch keine Autorität fundiert ist – man könnte sogar sagen, *gerade* dann entfaltet diese Sprechform ihre Wirkung am effektivsten. Denn es sind vor allem gesellschaftliche Machtpositionen, die durch Polemik und Spott unterminierbar sind. Fehlen den Machtunterlegenen ökonomische oder physische Widerstandspotentiale, stehen ihnen immer noch die kaum zu kontrollierenden Techniken des Witzes, der Satire oder der Karikatur zu Verfügung, die oft dann besonders gelungen sind, wenn sie beleidigend sind. Aus Sicht der Autorität gesprochen heißt dies, dass gerade der asymmetrische Anspruch auf besondere Autorität oder Ehre eine asymmetrische Verletzungsoffenheit schafft. Die Position des ‚Herrn‘ wäre demnach eben nicht dadurch gekennzeichnet, andere wirksam herabsetzen zu können, sondern selbst besonders verletzbar zu sein. Allerdings ist gerade in traditionellen Gesellschaften, für die das Konzept der Ehre bestimmend war, die Fähigkeit der Beleidigung an eine bestimmte Statuszugehörigkeit gebunden. Wird die Beleidigung von einer Person ausgesprochen die einem niedrigeren Stand zugehört, so kann – das hat

Bourdieu in seinen ethnologischen Untersuchungen bei den Kabylen gezeigt – der Angriff auf die Ehre einfach übergangen werden (vgl. Bourdieu 1979, 16–31). Höhergestellte Stände immunisierten sich auf diese Weise gegen Beleidigungen. Den Versuch der Ehrverletzung ostentativ zu übergehen, konnte also bedeuten, sein Gegenüber öffentlich als unehrenhaft zu entblößen.

In modernen Gesellschaften existieren solche Standesgrenzen kaum noch. Und doch kann nicht einfach jeder beliebige jeden anderen beleidigen. Man muss die sozialen Kräfteverhältnisse in den Blick nehmen, die die Spielräume der Beleidigung und der Erwiderung ungleich gestalten. Die Strukturen symbolischer Macht schlagen sich zum Beispiel schon in der unterschiedlichen Zahl und dem unterschiedlichem Gehalt des beleidigenden Vokabulars nieder. So existiert ein anderes abwertendes Vokabular von Schimpfworten gegenüber Schwulen und Lesben als gegenüber Heterosexuellen. Die Fähigkeit der erfolgreichen Beleidigung hängt zudem von der Fähigkeit des Adressaten ab, die Beleidigung zu erwidern. Denn tatsächlich ist die Erwiderung der Beleidigung strukturell eingeschrieben. Die Beleidigung richtet ihr Wort an deren Anderen, der damit aufgerufen ist zu antworten. Schlagfertig auf eine Äußerung zu reagieren, kann die Beleidigung auf den Sprecher zurücklenken. Auf diese Weise kann die Beleidigung vom Angesprochenen umgewendet werden und auf den Sprecher zurückfallen. Doch die Fähigkeiten zur Beleidigung und zur Erwiderung der Beleidigung sind nicht unbedingt gleich verteilt. Das Gewicht einer Beleidigung kann so groß sein, dass sie die Möglichkeit einer Erwiderung erschwert. Eine wirkungsvolle Erwiderung wird dadurch nicht unmöglich gemacht, doch die Ungleichverteilung in den Kräfteverhältnisse beeinträchtigt die Möglichkeit einer Zurückwendung. Wenn man diese Logik auf die Schlüsselszene von ‚Herr und Knecht‘ zurück überträgt, dann bedeutet dies, dass auch hier unterschiedliche Fähigkeiten zur Beleidigung vorhanden sind. Wenn ‚Herr‘ und ‚Knecht‘ Namen sind, die ein bestimmtes an Anerkennung beziehungsweise Nicht-Anerkennung aufgespeichert haben, dann ist es für den Herrn wesentlich leichter als für den Knecht, den Namen des Anderen in abwertender Weise zu gebrauchen. Ich will nun das abstrakte Schema von ‚Herr und Knecht‘ sowie den in diesem Kontext entfaltete Begriff der symbolischen Macht nutzen, um mich aktuellen politischen Fragen sprachlicher Gewalt zuzuwenden.

5. SYMBOLISCHE MACHT, KLASSIFIKATIONEN UND SPRACHLICHE GEWALT

In den letzten Jahrzehnten wurde das Problem sprachlicher Gewalt vor allem in den Vereinigten Staaten zum Gegenstand einer kontroversen Debatte, weil die Befürworter einer stärkeren juristischen Regulierung von *hate speech* (vgl. Crenshaw u.a. 1993, Delgado u.a. 2004) auf erheblichen Widerstand von Seiten liberaler Rechtstheoretiker stießen, die die traditionelle Höherbewertung der freien Meinungsäußerungen gegenüber anderen Rechtsgütern in der US-amerikanischen Verfassung verteidigten (Schauer 1982, Greenawalt 1995). Das starke Gewicht, das der freien Meinungsäußerung im ersten Verfassungszusatz in den USA eingeräumt wurde und immer noch wird, schützt eine Vielzahl von Äußerungen, sofern ihnen in irgendeinem Sinn zugesprochen werden kann, persönliche Überzeugungen oder Meinungen zum Ausdruck zu bringen. In Europa und besonders in Deutschland ist die Gesetzeslage und Rechtsprechung anders beschaffen als in den USA, was zuerst einmal historische Gründe hat. Doch kann man mit guten Gründen Vorbehalte gegen eine zu starke Regulierung von sprachlicher Gewalt vorbringen. Die Einschränkung von Rede steht immer in der Gefahr, auch subversive, herrschaftskritische Formen der öffentlichen Äußerung zu unterbinden. Dass die juristische Regulierung eine problematische Form der politischen Auseinandersetzung bildet, haben nicht nur liberale, sondern auch feministische und postkoloniale Theoretikerinnen und Theoretiker aufgezeigt (Butler 1998, Gates 1994). Tatsächlich enthält nämlich eine tendenziell weitreichende juristische Sanktionierung von Äußerungen und Darstellungen die Gefahr einer konservativen Wendung, die unter Umständen genau diejenigen trifft, die ursprünglich für eine stärkere Regelung eintraten. In ihren Überlegungen zur Hassrede kommt Judith Butler aus diesen Gründen zum Schluss, dass eine wirksame Politik gegen sprachliche Gewalt gerade außerhalb des Gerichtssaals stattfinden sollte (Butler 1998, 72-74). Weil sich juristische Regulierungen im Effekt oft ins Gegenteil zu verkehren drohen, zielt Butler auf die Ausarbeitung einer Politisierung sprachlicher Gewalt jenseits der Rechtssphäre. Sie viert dafür eine kollektive Praxis der ‚Resignifizierung‘ an, für die sie sich auf das historisch erfolgreiche Beispiel der Umwertung des Wortes ‚queer‘ durch schwul-lesbische Bewegungen stützen kann. Butler macht mit dieser Perspektive darauf aufmerksam, dass eine sinnvolle politische Auseinandersetzung mit sprachlicher Gewalt nicht in erster Linie mit dem Recht als Handlungsinstrument operieren muss.

Die juristisch verengte Debatte um sprachliche Gewalt hat nicht nur dazu beigetragen, die Frage politischer Handlungsfähigkeit auf den Gerichtssaal zu

reduzieren, sie hat den Fokus auch zu sehr auf grobe und kaum überhörbare Formen der Hassrede eingeschränkt. Eine Theorie und letztlich auch eine Politik sprachlicher Gewalt muss jedoch vor allem auch subtile und unmerkliche Praktiken sprachlicher Gewalt in den Blick nehmen können. Tatsächlich werden nämlich symbolische Machtverhältnisse nicht nur über explizit beleidigende Schimpfworte hergestellt, sondern auch durch eine Vielzahl an mehr oder weniger gut erkennbaren Formen von sprachlicher Gewalt. Gerade im Kontext der Anschlüsse an Hegels Figur von Herr und Knecht wurde auf Formen von sprachlicher Gewalt aufmerksam gemacht, bei denen die sprachliche Herabsetzung nicht primär als hasserfüllte Rede vollzogen wird, sondern in subtilerer Gestalt auftritt, manchmal sogar in Form einer Würdigung, die eigentlich eine Missachtung darstellt. In *Schwarze Haut, weiße Masken* weist Frantz Fanon, der in diesem Buch Hegels Figur von Herr und Knecht für seine Zwecke fruchtbar macht, auf die Funktionsweise vermeintlich positiver oder affirmativer Äußerungen hin, die implizit doch einen rassistischen Code aufrufen: ‚Ich liebe Dich, trotz Deiner Hautfarbe ...‘, ‚Wir haben einen schwarzen Geschichtslehrer, der ist intelligent ...‘, ‚Unser Arzt ist ein Schwarzer, er ist sehr sanft‘ – all diese wertschätzend gemeinten Äußerungen sind nur verständlich vor dem Hintergrund der durch sie reaktualisierten rassistischen Konstruktionen (vgl. Fanon 1980, 77). Die Intelligenz des schwarzen Geschichtslehrers muss nur betont werden angesichts des Hintergrundkonsenses, Schwarze seien als solche weniger intelligent als Weiße; alle drei der von Fanon genannten Äußerungen funktionieren mittels dieser Technik, eine jede partizipiert an der Aktualisierung der impliziten Hintergrundannahmen. Sie legt den Anderen nicht nur auf ein vorgegebenes Schema fest, sondern setzt ihn auch kraft einer impliziten, hierarchischen Taxonomie (‚weiße‘ Vernunft und Selbstkontrolle versus ‚schwarze‘ Natürlichkeit und Kraft) herab. Der Begriff der symbolischen Macht lässt sich vor diesem Hintergrund als ein organisierendes Konzept verstehen, dass verschiedene Formen sprachlicher Gewalt trotz ihrer Unterschiedlichkeit unter einem einheitlichen Rahmen zu fassen und verstehen hilft. Es benennt genau jene hierarchischen Taxonomien des Sozialen, die sich in der kategorialen Verfasstheit der symbolischen Ordnung artikulieren und die Praxis sprachlicher Gewalt ermöglichen und sogar anregen.

Dabei finden sich gerade im Kontext der Anschlüsse an Hegels Figur von Herr und Knecht eine Vielzahl an Hinweisen auf Praktiken symbolischer Macht und sprachlicher Gewalt. In der Vielfalt der Transformationen der Hegel'schen Denkfigur – die nicht nur Marx und den Marxismus umfasst, sondern auch größere Teile der französischen Philosophie, von Kojève über Bataille und Sartre bis zu Lacan –, sind für meine Zwecke vor allem die Anschlüsse an Hegel in der Sozialtheorie wesentlich: Hier gibt es zum Beispiel wichtige Transformationen

der Herr-Knecht-Figur durch feministische und postfeministische Theoretikerinnen wie durch postkoloniale Theorien. Sicherlich sind auch die Transformationen in Teilen noch jenem heroischen und souveränen Modell der Macht verpflichtet, wie es Hegels Figur in mancher Hinsicht nahelegt. In anderen Teil gehen sie jedoch darüber hinaus. Eine konzeptuelle Erweiterung des Machtbegriffs ergibt sich schon aufgrund der vielfältigen Anknüpfungen an ‚Herr und Knecht‘. W.E.B. Du Bois (2003) und Frantz Fanon (1980) schließen beispielsweise an Hegel an, um jene Machtordnungen zu verstehen, die an der Hautfarbe ansetzen, Simone de Beauvoirs Anschluss wiederum bezieht sich auf Machtbeziehungen in Geschlechterverhältnissen (Beauvoir 1992). In dieser Vielfalt an unterschiedlichen Achsen der Macht bildet die Figur von ‚Herr und Knecht‘ als eine Art Übersetzungsinstanz, die es erlaubt, die unterschiedlichen Achsen der Macht miteinander ins Verhältnis zu setzen.

Eine wesentliche Dimension, in der posthegelianische Theorien der Macht über Hegel hinausgehen, ist die Einbeziehungen einer dritten Instanz, mit der der dyadische Rahmen von Herr und Knecht überschritten wird. Man darf die Beziehungen symbolischer Macht nicht ausschließlich in einem dyadischen Rahmen, als individuelle Beziehung zwischen zwei Akteuren verstehen. Symbolische Macht kann in Form personaler Beziehungen auftreten, sie kann aber *auch* Teil von kollektiven sozialen Ordnungen sein und im Rahmen anonymer, subjektloser Diskurse auftreten. Man muss hier die Herr-Knecht-Figur um eine dritte Instanz erweitern. Im Anschluss an Lacan kann man hier vom ‚Dritten‘ als dem Repräsentanten der symbolischen Ordnung sprechen (vgl. Bedorf 2003). Anerkennungstheoretisch hat auf diesen Übergang von einer dyadischen zu einer systemischen Anerkennungsordnung vor allem Judith Butler aufmerksam gemacht hat (Butler 2003, 40 ff.). Der dyadischen Anerkennungssituation geht meist ein Drittes voraus, nämlich spezifische Regeln und Normen, die bestimmen, was anerkennungsfähiges Leben ist und was nicht. Mit anderen Worten, die Regeln der Anerkennbarkeit stellen einen Rahmen für die je individuellen Modalitäten der Anerkennung bereit. Dieser der konkreten, interpersonalen Anerkennung vorausgehende Rahmen der Anerkennbarkeit ist Butler zufolge dabei grundlegend sprachlich strukturiert. Die Normen, welche die Anerkennbarkeit regeln, sind sedimentiert in den Klassifikationen, die in gesellschaftlichen Diskursen zirkulieren. Das kategoriale Gitter, das durch soziale Benennungen strukturiert ist, macht den Rahmen der Anerkennbarkeit aus. So stellt das sprachliche Netz an Kategorien den normativen Hintergrund dar, innerhalb dessen Anerkennung zugeteilt oder verweigert wird und sich unterschiedliche Achsen symbolischer Macht konstituieren. Mit der symbolischen Ordnung gelangen damit also kulturell etablierte Diskurse, Wertungsmuster und Klassifikationsgit-

ter in den Blick. Diese Klassifikationsmuster werden auf vielfältige Weise geschaffen, aufrechterhalten und verändert, etwa durch linguistische Strukturen wie die Anrede mit ‚Herr‘ oder ‚Frau‘, durch bürokratische Operationen wie die Nennung des Geschlechts im Personalausweis oder auch durch Redewendungen und Witze. Fanon weist in diesem Zusammenhang auf die diskursive Einschreibung von ‚Rasse‘ auf Gesicht und Haut hin, ein Vorgang, den er ‚Epidermisierung‘ nennt (Fanon 1980, 10). In Bezug auf die Wirksamkeit dieser Diskurse hält Fanon fest: „[E]s gibt eine Konstellation von Gegebenheiten, eine Reihe von Sätzen, die langsam und heimlich mit Hilfe von Schriften, Zeitung, Erziehung, Schulbüchern, Plakaten, Kino, Radio ein Individuum durchdringen und das Weltbild der Gemeinschaft prägen, zu der es gehört“ (Fanon 1980, 98).

Diese unterschiedlich stark institutionalisierten Repräsentationsformen und Wissensordnungen etablieren symbolische Machtverhältnisse, die trotz ihrer Schwerkraft und Beharrlichkeit nicht a-historisch und unveränderbar sind, sondern das Produkt von kontingenten und oftmals widersprüchlichen gesellschaftlichen Praktiken. Denkt man die symbolische Macht nicht nur im Horizont von individuellen Sprechakten und symbolischen Handlungen, sondern im Register von Diskursen und Klassifikationsordnungen, lässt sich eine Verengung symbolischer Macht auf das situative, individuelle Handeln von einzelnen Subjekten vermeiden. Auf dieser Ebene der Untersuchung haben wir es also weniger mit interpersonalen Akten der Geringschätzung zu tun als mit kulturell etablierten und institutionell sedimentierten Bewertungsschemata, durch die bestimmte soziale Gruppen abgewertet werden. Es geht also um „kollektive Kategorisierungsakte“, so heißt es bei Bourdieu, „die die Existenz von negativ bewerteten, signifikanten Unterschieden und damit von stigmatisierten sozialen Gruppen, Kategorien, zur Folge haben“ (Bourdieu 2005, 202). Ein typischer Fall sind Diskurse um ethnische Gruppen, die von hegemonialen Wertungsmustern als ‚anders‘ und minderwertig gekennzeichnet werden. In seinen Untersuchungen zum Rassismus hat Fanon so etwa darauf aufmerksam gemacht, dass in Kindergartenspielen, Jugendmagazinen, Märchen oder ähnlichem die unterlegene Subjektposition von Schwarzen dadurch sprachlich hervorgebracht, dass viele abgewertete Figuren dieser kulturellen Produkte – etwa der Wolf, der Wilde oder böse Geister –, Schwarze oder Indianer sind. Neben der Kategorie der Ethnizität spielen für solche Muster symbolischer Macht eine Vielzahl an weiteren Kategorien, wie etwa Klasse, Geschlecht, sexuelle Identität, Nationalität oder Behinderung eine Rolle, wobei diese Kategorien sich überlappen und negativ verstärken, manchmal aber auch gegenseitig abmildern können. Aus diesem Grund sind die Subjektpositionen von Individuen im Raum symbolischer Macht vielfach determiniert und nicht einfach bestimmbar. Die Subjektpositionen von Individuen

bilden einen Schauplatz von Kräftenlinien, die dynamisch aufeinander bezogen wie auch situativ variabel sind.⁵ Was diese Machtverhältnisse allerdings als *symbolische* Macht auszeichnet, ist der Umstand, dass es auch hier um das Verhältnis von ‚wesentlichen‘ und ‚unwesentlichen‘ Subjektpositionen im sozialen Raum geht. Auch hier geht es nicht nur um die Frage nach faktischer Handlungsfähigkeit, sondern meist auch um Erfahrungen von Unterlegenheit oder Erniedrigung.

6. UNTERSCHIEDEN, BEWERTEN, HIERARCHISIEREN

Die Klassifikationsmuster auf der Ebene der symbolischen Ordnung, durch die sich symbolische Macht artikuliert, beinhalten grundlegend drei Operationen: (i) unterscheiden, (ii) bewerten, (iii) hierarchisieren. *Erstens* sind die Klassifikationen symbolischer Macht also durch ihre Unterscheidungsfunktion gekennzeichnet, die meist binär und dichotomisch organisierte Einheiten hervorbringt. Die signifikanten Gegensätze, die oft keine Zwischenelemente und kein Drittes kennen (wie zum Beispiel die Kategorien von ‚Mann‘ und ‚Frau‘), verdanken ihre Bedeutung nicht zuerst inhärenten Eigenschaften, sondern ihrer Situierung als Element einer Struktur. Das kategoriale Unterscheiden konstituiert dabei die im engeren Sinn symbolische Funktion von Klassifikationen; es ermöglicht eine Verbindung von Kennzeichnung und Objekt, und zwar gerade dann, wenn die Objekte zwar in bestimmten Hinsichten übereinstimmen, aber in anderen auf vielfältige Weise voneinander abweichen. Auf diesen Vorgang der Unterscheidung und Entgegensetzung haben Beauvoir und Fanon in einem posthegelianischen Kontext aufmerksam gemacht. So wird Beauvoir zufolge in unserem dominanten kulturellen Verständnis die Frau als „das absolut Andere“ des Mannes konstruiert (Beauvoir 1992, 192). Im Kontext des Rassismus weist Fanon auf die Entgegensetzung von Weißen und Schwarzen hin: „[E]s besteht kein Zweifel daran, daß der wahre Andere des Weißen der Schwarze ist und bleibt. Und umgekehrt“ (Fanon 1980, 157).

Zweitens sind solche im sozialen Raum verorteten Klassifikationsmuster stets normativ durchgesetzt. Die Symbolformen sind immer auch mit einer Aura

5 Diese Überkreuzung unterschiedlicher Register der Unterdrückung wird gegenwärtig unter dem Stichwort der ‚Intersektionalität‘ zum Gegenstand der Sozialwissenschaften (vgl. dazu Kerner 2009). Zu einem an Foucault orientiertem Begriff der Unterdrückung (*oppression*) siehe den wichtigen und einflussreichen Aufsatz von Young (1996).

von größerem oder geringerem Wert durchdrungen. Die symbolische Ordnung unterteilt und gruppiert also nicht nur, sie taxiert und normiert auch; sie bezeichnet und kennzeichnet nicht nur, sondern wertet und qualifiziert auch. In den Worten von Foucault: „Eine solche Macht muß eher qualifizieren, messen, abschätzen, abstufen als sich in einem Ausbruch manifestieren“ (Foucault 1977, 172). *Drittens* sind solche Klassifikationsmuster symbolischer Macht stets auch hierarchisch organisiert. Das ergibt sich zusammengekommen aus den beiden vorhergehenden Punkten: Wenn die Unterscheidungen einer symbolischer Ordnung immer auch relational verfasst sind, wenn also die einzelnen Elemente ihre spezifische Bedeutung nur aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einem differenziellen System erhalten, und wenn die einzelnen Elemente stets auch eine wertende Dimension enthalten, dann konstituieren sich soziale Hierarchien, die normative Gefälle beinhalten. Der relative Wert einer Kategorie bestimmt sich in Bezug auf den Wert einer anderen. Was aus solchen Mustern der Wertigkeit resultiert, ist eine je spezifische „Hierarchie der Würden und Entwürdigungen“ (Bourdieu 2001, 310).

Diesen letzten Schritt der relativen Würdigung beziehungsweise Entwürdigung fassen nun viele Anschlüsse an ‚Herr und Knecht‘ in Hegels Terminologie von ‚Wesentlichkeit‘ und ‚Unwesentlichkeit‘. Die Frau, so Beauvoir, „ist das Unwesentliche gegenüber dem Wesentlichen. Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere“ (Beauvoir 1992, 12). So liegt für Beauvoir die Gemeinsamkeit des Geschlechterverhältnisses und des Herr-Knecht-Verhältnisses genau in der Idee der symbolischen Macht, was Beauvoir deutlich macht, wenn sie mit Hegels Terminologie von Wesentlichkeit/Unwesentlichkeit operiert. Die Hierarchie zwischen den Geschlechtern hat Beauvoir zufolge nicht nur mit unterschiedlichen Handlungsspielräumen zu tun, sondern auch mit der Bedeutsamkeit und dem Stellenwert der Subjektpositionen, die durch das Raster ‚Geschlecht‘ geprägt sind. Doch freilich weist die Beschaffenheit der symbolischen Machtbeziehung im Fall von Herr und Knecht einerseits und Geschlechterverhältnissen andererseits auch große Unterschiede auf: Beruht die symbolische Macht zwischen Herr und Knecht auf einer Beziehung zwischen ehemals Gleichen, bei der einer der Rivalen zum Unterlegenen wird, so besteht die symbolische Macht zwischen Männer und Frauen darin, dass letztere auf die Position der vollkommenen Andersheit festgelegt werden, während Männer als die Norm und das Universelle zählen. In beiden Fällen, darin besteht Gemeinsamkeit, kommt es zu einer Aufteilung des Sozialen in wesentliche und unwesentliche Subjektpositionen, doch im spezifischen Fall der Geschlechterverhältnisse, so lässt sich im Anschluss an Beauvoir festhalten, geschieht dies auf andere Weise als zwischen Hegels Herren und Knechten. Frauen stehen Beauvoir zufolge in einem nicht-

dialektischen Verhältnis zu Männern, denn aus der öffentlichen Sphäre des Kampfes um Anerkennung, der Rivalität, der Konkurrenz, des Wettkampfes, sind Frauen oft ausgeschlossen.

Auch Fanon hält fest, dass die signifikante Entgegensetzung von Weißen und Schwarzen in kulturellen Diskursen mit einer hierarchischen Brechung dieses Verhältnisses einhergeht. Auf Hegels ‚Herrn‘ anspielend kritisiert Fanon Sartres Konzeption von Selbst und Anderem: „Weil der Weiße nicht nur der Andere ist, sondern der – reale oder imaginäre – Herr“ (Fanon 1980, 1552). Schwarze sind für Weiße das Andere, aber diese Beziehung von Selbst und Anderem ist asymmetrisch strukturiert: Der Weiße ist die Norm, das Normale, der Schwarze das ganz Andere. Doch dieser Prozess der Hierarchisierung der sozialen Kategorien verläuft nicht durch explizite, sondern eher implizite Wertungsmuster. Fanon zufolge funktioniert diese Praxis der Ver-änderung vor allem über unterschiedliche kulturelle Konstruktionen, so zum Beispiel über die Entgegensetzung von Geist und Natur, bei der der Schwarze mit dem Natürlichen, Animalischen oder Genitalen in Verbindung gebracht wird.⁶ Schon in der Symbolik des Weißen und Schwarzen findet sich in der europäisch geprägten Kultur eine tiefgreifende Hierarchisierung, die wiederum auf Menschen weißer und schwarzer Hautfarbe zurückwirkt: „*In Europa wird das Böse durch das Schwarze dargestellt.* [...] Der Henker ist der schwarze Mann, Satan ist schwarz, man spricht von Finsternis, und wenn man schmutzig ist, ist man schwarz – gleichviel, ob es sich um körperlichen oder moralischen Schmutz handelt. [...] Das Schwarze, das Dunkle, der Schatten, die Finsternis, die Nacht, die Labyrinth der Erde, die abysssischen Tiefen, jemanden anschwärzen; und auf der anderen Seite: der klare Blick der Unschuld, die weiße Taube des Friedens, das feenhaft, paradiesische Licht“ (Fanon 1980, 118 f.). Wenn dieser Gegensatz von ‚weiß‘ und ‚schwarz‘ von dem Verhältnis von Menschen mit weißer und schwarzer Hautfarbe nicht ohne Weiteres zu trennen ist, haben wird damit ein Beispiel kultureller Deutungsmuster vor Augen, durch die dem ‚Anderen‘ eine minderwertige und randständige Position im kulturellen Horizont der Gesellschaft zugewiesen wird.

Versteht man symbolische Macht vor dem Hintergrund der Klassifikationsmuster der symbolischen Ordnung des Sozialen, stellt sich die Frage, ob man damit nicht endgültig Hegels Modell von Herr und Knecht verabschieden muss. Wäre eine solche systemische Organisation symbolischer Macht nicht viel zu weit entfernt von den personalen Instanzen der Hegelschen Machtbeziehung?

6 Zur Genitalisierung von Schwarzen vgl. Fanon (1980, 99). Zur Konstruktion der Körperlichkeit bzw. Natürlichkeit des Schwarzen vgl. Fanon (1980, 83). All diese Signifikanten, die Fanon herausarbeitet, bezeichnet Stuart Hall als Teil eines „regime of difference and othering“ (Hall 1996, 20).

Tatsächlich gibt es in diesen modernen Formen der Macht keinen souveränen Herrscher oder keine einzelne Institution der Herrschaft, doch existieren zumindest spezifisch benachteiligte soziale Gruppen. Kategoriale Systeme und Klassifikationsmuster unterteilen das Soziale in verschiedenen soziale Gruppen, und diese Kollektive können in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander stehen. Es gibt zwar oft keine Gruppen, die gezielt und willentlich andere Gruppen unterdrücken, aber jeder subalternen Gruppe entspricht eine andere Gruppe, die in Relation zu ihr eine privilegierte Position einnimmt (vgl. Young 1996). Auch wenn die privilegierte Gruppe nicht unmittelbares Handlungssubjekt ist, stellt sie doch einen Teil einer Machtbeziehung dar, in der sie die überlegene Position einnimmt. Genau deshalb war die Anknüpfung in feministischen und postkolonialen Diskursen an das Hegelsche Modell von Herrschaft und Knechtschaft auch so naheliegend: die Erfahrung der Marginalisierung, der Ausgrenzung oder der Benachteiligung lässt sich in Hegels Vokabular der Knechtschaft beschreiben.

In der Analyse dieser Ordnungen und Praktiken symbolischer Macht bleibt dabei vorerst noch eine offene Frage, wie weit der Begriff der Gewalt tatsächlich reichen soll. Sprachliche Gewalt ist zweifellos ein wichtiges Element symbolischer Macht. Wie andere posthegelianische Theoretiker beschreibt auch Fanon die Wirkung der sprachlichen Praktiken von Weißen gegenüber Schwarzen in einem Vokabular der Gewalt: In der kolonialen Situation, so Fanon, werden Schwarze durch die weiße Sprachpraxis „mit überaus giftigen Fremdkörpern infiziert“ (Fanon 1980, 27). Sprachliche Gewalt ist so gesehen eine wichtige Praxis in der Reaktualisierung von symbolischer Macht. Aber nicht jede symbolische Machtbeziehung beinhaltet immer schon sprachliche Gewalt. Die Frage, die sich in dieser Hinsicht stellt und die ich zum Schluss dieser Überlegungen nur erläutern will, ohne sie zu beantworten, bezieht sich vor allem auf das Verhältnis von Struktur und Handlung, auf die Frage also, ob man den Gewaltbegriff eher akteursbezogen oder eher strukturell zu konzipieren hat. Muss Gewalt als *Gewalttat* begriffen werden, bei der es einen punktuell zugespitzten Moment der Gewalt gibt und bei der ein Gewalthandelnder und ein Gewaltbetroffener identifiziert werden können? Oder üben auch subjektlose Strukturen Gewalt aus, bei denen anstelle eines Gewaltereignisses eher eine lange Dauer der Gewalt existiert und für die keine klaren Akteure der Gewalt ausgemacht werden können? Was ein akteursbezogenes Verständnis von sprachlicher Gewalt betrifft, ist im Kontext symbolischer Macht die offene Hassrede ein naheliegendes Beispiel. Schwieriger zu entscheiden ist die Frage der Gewalt im Fall der beschriebenen kulturellen und diskursiven Konstruktionen symbolischer Macht. Dass wir es hier mit Machtverhältnissen zu tun haben, sollte deutlich geworden sein, doch ob

wir umstandslos auch von Gewalt sprechen können, ist nicht einfach zu beantworten. Abschließend sei aber das zugrundeliegende Problem an einem Beispiel expliziert: Beauvoir weist in ihren Überlegungen zur Konstruktion von ‚wesentlichen‘ und ‚unwesentlichen‘ Subjektpositionen auf die Verwendung des Französischen *homme* hin, das allgemein ‚den Menschen‘ bezeichnet, obwohl wörtlich nur der Mann genannt ist (vgl. Beauvoir 1992, 11). Das Männliche steht folglich für das Allgemeine und Neutrale, während Frauen unthematisch bleiben und auf die Position des ganz Anderen verwiesen sind. Indem auf diese Weise hierarchische Kategorien der symbolischen Ordnung geschaffen werden, können wir von einer Praxis symbolischer Macht sprechen; doch handelt es sich bei diesem Beispiel eines eingespielten Sprachgebrauchs, der bis in die lexikalische Tiefenstruktur der Sprache hineinwirkt, tatsächlich auch um eine Form sprachlicher Gewalt? Unterstellt man einen Begriff struktureller Gewalt, dann würde der ausschließende Effekt dieser institutionalisierten Sprachpraxis in den Blick rücken. Verwendet man den Gewaltbegriff eher in einem handlungstheoretischen Sinn, scheint in diesem Beispiel der Terminus kaum zu greifen – weder gibt es eine eingrenzbbare ‚Tat‘ noch einen in einem gehaltvollen Sinn intentional handelnden Akteur der Gewalt und vielleicht noch nicht einmal in ausreichendem Maße Gewaltbetroffene, die tatsächlich ein Widerfahrnis der Gewalt erleiden würden. Wenn für Sprecher wie für Hörer die institutionalisierte Sprachgebrauch eine Gewohnheit und Selbstverständlichkeit ist, kann weder von einem intentional Handelnden gesprochen werden, noch kann unterstellt werden, dass sich Subjekte überhaupt durch die entsprechende Praxis als ‚verletzt‘ betrachten. Wenn man hier noch einmal die Beispiel der offenen Hassrede als Kontrastfolie ins Spiel bringt, fällt der Unterschied in den Gewaltbegriffen sogleich ins Auge: Denn hier existiert sowohl ein zugespitztes ‚Datum‘ der Gewalt als auch ein Akteur, dem intendiertes Handeln zugeschrieben werden kann, und schließlich auch – zumindest in einer hinreichend großen Zahl der Fälle – ein Betroffener, der sich verletzt sieht und auch gute Gründe dafür vorbringen kann, dass er oder sie tatsächlich in berechtigten Ansprüchen verletzt wurde.

Neben dieser Frage nach der Bestimmung des Gewaltbegriffs in Bezug auf den Gegensatz von Struktur und Handlung stellen sich im Zusammenhang von symbolischer Macht weitere wichtige Fragen, die hier offen bleiben müssen. Ein wesentlicher Punkt besteht in der Frage, ob neben sprachlicher Gewalt auch andere Medien symbolischer Gewalt in den Blick genommen werden müssen. Hier drängt sich insbesondere die Frage nach der visuellen Gewalt auf, die im Rahmen der Herr-Knecht-Transformationen immer wieder Gegenstand der Kritik wurde. Dass auch der Blick eine wirkmächtige verletzende Kraft hat, darauf hat im Anschluss an Hegel Sartre hingewiesen (Sartre 1993, 457 ff.). Fanon hat

darán angeknüpft, um die Gewalt des Blicks in einem (post)kolonialen Kontext zu erläutern (Fanon 1980, 72-76); einige Jahrzehnte zuvor hat W.E.B. Du Bois (2003, 34 f.) in seinen Untersuchungen zum Rassismus Hegels Herr-Knecht-Verhältnis in Termini des Blicks reformuliert, und im Anschluss an Sartres Hegel-Lektüre wurde in feministischen Studien die Verletzungskraft von unterschiedlichen Blickregimen herausgearbeitet (Murphy 1989). In allen diesen Zusammenhängen wurde insbesondere die Frage nach der Vorstrukturierung der Blickverhältnisse durch unsere visuelle Kultur in den Vordergrund gerückt. Mit diesen Studien wird deutlich, dass sprachliche Gewalt nur ein Medium neben anderen bildet, das für die Reaktualisierung von symbolischen Machtordnungen wesentlich ist.

LITERATUR

- Arendt, Hannah 1970: Macht und Gewalt, München, Zürich.
- Austin, John L. 1968: Performative und konstatierende Äußerungen, in: Bubner, Rüdiger (Hg.), Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart, Göttingen, 140-153.
- Bedorf, Thomas 2003: Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem, München.
- Bourdieu, Pierre 1979: Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre 1990: Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien.
- Bourdieu, Pierre 1997: Die männliche Herrschaft, in: Kraus, Beate/ Dölling, Irene (Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt a.M., 153-217.
- Bourdieu, Pierre 2001: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre 2005: Die männliche Herrschaft, Frankfurt a.M.
- Bröckling, Ulrich 2000: Der Stachel des Befehls. Mechanismen militärischer Gehorsamsproduktion, in: Dabag, Mihran/Waldenfels, Bernhard (Hg.), Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen, München, 221-236.
- Butler, Judith 1998: Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Berlin.
- Butler, Judith 2003: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt a.M.
- Canetti, Elias 1980: Masse und Macht, Frankfurt a.M.

- Crenshaw, Kimberlè/Delgado, Richard/Lawrence III, Charles R./Matsuda, Mari (Hg.) 1993: *Words that Wound. Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, Boulder.
- Davis, David Brion 1975: *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770–1823*, Ithaca u.a.
- de Beauvoir, Simone 1992: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg.
- de Lauretis, Teresa 1992: *The Violence of Rhetoric: Considerations on Representation and Gender*, in: dies., *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington u. a., 31-50.
- Delgado, Richard/Stefancic, Jean 2004: *Understanding Words that Wound*. Boulder, Colorado; Oxford.
- Du Bois, W.E.B. , 2003: *Die Seelen der Schwarzen*, Freiburg.
- Fanon, Frantz 1980: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel 1977: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel 1978: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin.
- Foucault, Michel 1987: *Das Subjekt und die Macht*, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M., 243-261.
- Fricker, Miranda 2007: *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford.
- Gates, Henry Louis, Jr., 1994: *War of Words: Critical Race Theory and the First Amendment*, in: ders. u.a. (Hg.), *Speaking of Race, Speaking of Sex: Hate Speech, Civil Rights, and Civil Liberties*, New York, S. 17-59.
- Greenawalt, Kent 1995: *Fighting Words: Individuals, Communities, and Liberties of Speech*, Princeton.
- Hall, Stuart 1996: *The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?*, in: Read, Alan (Hg.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, London, S. 12-37.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986a: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel*, Frankfurt am Main, Bd. 3.
- Hegel 1986b: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in: *Werke*, Bd. 10.
- Hegel 1987: *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (1805/06)*, hg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg.
- Hobbes, Thomas 1959: *Vom Menschen. Vom Bürger*, Hamburg.

- Hobbes, Thomas 1996: *Leviathan*, Hamburg.
- Honneth, Axel 1992: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.
- Hirsch, Alfred 2010: Hobbes – Sprache und Terror, in: Hannes Kuch und Steffen K. Herrmann (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist, 58-76.
- Kerner, Ina 2009: *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*, Frankfurt a.M., New York.
- Kojève, Alexandre 1975: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens: Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum*, Frankfurt a.M.
- Liell, Christoph 1999: Der Doppelcharakter von Gewalt: Diskursive Konstruktion und soziale Praxis, in: Neckel, Sighard/Schwab-Trapp, Michael (Hg.), *Ordnungen der Gewalt. Beiträge zu einer politischen Soziologie der Gewalt und des Krieges*, Opladen, 33-54.
- Marx, Karl 1964: *Das Kapital III*, MEW 25, Berlin.
- Pinkard, Terry 1994: *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge.
- Murphy, Julien S. 1989: „The Look in Sartre and Rich“, in: Jeffner Allen und Iris Marion Young (Hg.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington, S. 101-112.
- Sartre, Jean-Paul 1993: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg.
- Scarry, Elaine 1992: *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt a.M.
- Schauer, Frederick 1982: *Free Speech: A Philosophical Enquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sofsky, Wolfgang und Rainer Paris 1994: *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*, Frankfurt a.M.
- Weber, Max 1922: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Young, Iris Marion 1996: Fünf Formen der Unterdrückung, in: Nagl-Docekal, Hertha/Pauer-Studer, Herlinde (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt a.M., S. 99-139.

