

Teil A

Gewalt-Geschichte

Kriege, Disaster und Zeugenschaft

Kapitel I

Gewalt-Geschichte und geschichtlicher ›Sinn‹ Existenzielle, praktische und geschichtstheoretische Dimensionen

1. Auf ›Naturgeschichte‹ zurückgeworfen? (75) | 2. Zu Paul Veynes ›anderer‹, ›interessanter‹ Geschichtsschreibung (85) | 3. Nicht zu beurteilende Geschichte? (91) | 4. Eine präsentistische Position: Gegenwartsbezug und unaufhebbare Alterität (101) | 5. *Sens historique* ohne Rekurs auf den Sinn der Geschichte (114)

*Vernichtung [ist] das normale Schicksal aller Gattungen.
[Aber] man kann die Kriterien der geologischen Zeit
nicht auf unser Schicksal anwenden.¹*

1. Auf ›Naturgeschichte‹ zurückgeworfen?

So wenig die Natur den Physikern gehört, so wenig gehört die Geschichte den Historiker:innen: Sie müssen es ertragen, dass weder die Geschichte noch der Gegenwartsbezug, in dem sie unvermeidlich steht, ausschließlich eine Angelegenheit der historischen Erkenntnis und historiographischer Rationalität ist. Solcher Erkenntnis und Rationalität liegt in hermeneutischer Sicht allemal geschichtlich sich vollziehendes Leben voraus. »Die erste Bedingung für die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft« liegt darin, »dass ich selber ein geschichtliches Wesen bin«, schrieb Wilhelm Dilthey², der bis hin zu Paul Ricœur mit diesen Worten nach wie vor vielfach zitiert wird. Über Dilthey hinausgehend nimmt Ricœur allerdings an, dass geschichtliches *Leben* Grundfragen menschlicher *Existenz* aufwirft, die auch den Begriff des Wesens in Zweifel zu ziehen zwingen.³ So oder so müssen sich Historiker:innen allerdings unvermeid-

1 So Stephen Jay Gould im Interview mit Catherine David, Frédéric Lenoir und Jean-Philippe de Tannac unter dem Titel *Das Jahr 2000 und die Zeitmaßstäbe*, in: U. Eco et al., *Das Ende der Zeiten*, Köln ²1999, 13–69, hier: 42.

2 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Leipzig 1927, 278.

3 Vgl. Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte*. Bd. I–

lich auf Begriffe stützen, mit denen diese Grundfragen zur Sprache gebracht werden, ohne von vornherein auf so etwas wie Geschichtswissenschaft angewiesen zu sein. Jede Historikerin und jeder Historiker muss voraussetzen, dass sie bzw. er ›da‹ ist und ›existiert‹; und zwar so, dass dies nach Interpretation und praktischer Bewährung verlangt, die ihrerseits geschichtliche Gestalt annimmt. Unter dieser komplexen Voraussetzung wendet sich historische Arbeit mannigfaltigen Vergangenheiten zu, in deren Licht alle diese Voraussetzungen allerdings als problematisch erscheinen müssen.⁴ Was hat man ›in anderen Zeiten‹ überhaupt unter ›Leben‹ verstanden? In welchem Sinne etwa lebten bzw. existierten die Menschen, auf deren Vergangenheit wir uns beziehen?⁵ Wie haben sie sich als solche verstanden, aufgefasst, gedeutet, interpretiert? Wie wirkte sich das praktisch aus? Und in welchem Sinne haben sie sich ihrerseits dabei gegebenenfalls als ›geschichtlich‹ Lebende, Existierende, Da-Seiende begriffen, um schließlich selbst, als längst Verstorbene, in der Erinnerung Anderer ›Geschichte‹ zu werden?⁶ Wie haben sie ihren eigenen Tod und den Tod Anderer kommen sehen? Haben sie ihn als ›natürlichen‹ akzeptiert und als unvermeidlichen hingenommen oder sich gegen ihn aufgelehnt? War das auch in Zeiten noch möglich, in denen Kriege und Seuchen die Menschen massenhaft hinweggerafft haben? War es möglich, die »großen Angriffe des Todes« in den Epidemien

IV, Baden-Baden 2024. Ricoeur hat eine einseitige Fundierungsrelation zwischen geschichtlichem Leben und Geschichtswissenschaft nicht für überzeugend gehalten und einer epistemologischen Eigenständigkeit der Geschichtswissenschaft Rechnung zu tragen versucht, die keineswegs alle ihre Grundbegriffe und Methoden direkt aus dem entnehmen kann, was bei Dilthey als geschichtliches Leben und bei Heidegger als geschichtliches Dasein beschrieben wird. Zum Versuch, die Rede von geschichtlicher Existenz unter Berufung auf letzteren direkt existenzialontologisch fundieren zu wollen, vgl. dagegen E. Nolte, *Geschichtliche Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?*, München, Zürich 1998.

- 4 Mit allen geschichtlich Lebenden, heißt das, *teilen* Historiker:innen die Grundfragen geschichtlicher Existenz, wenn auch nicht selten so, dass sie letztere nicht für geschichtstheoretisch verbindlich darstellbar halten.
- 5 Hat überhaupt jemand *vor* Kierkegaard dazu aufgefordert, diese Fragen aufzuwerfen? Und geschieht das heute *noch* so, wie er es getan hat? Oder muss man zu dem Schluss gelangen, dass auch sein noch gar nicht weit zurückliegendes Fragen längst ›Geschichte ist‹? Vgl. S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachricht zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil* [1846], Gütersloh 2¹⁹⁸⁹, 8 f.
- 6 Vgl. bspw. J. LeGoff (Hg.), *Der Mensch des Mittelalters*, Essen 2004.

des Mittelalters zu überleben, ohne sich von den durch sie ausgelösten Ängsten ganz und gar lähmen zu lassen?⁷ Oder stürzten solche Ereignisse die Überlebenden in eine radikale Hilflosigkeit, in der schließlich nicht einmal mehr »die Gegenwart der anderen Menschen [...] Trost« spenden konnte?⁸ Wurde das schließlich wieder vergessen⁹ (so wie auch die nach jetzigem Stand der Dinge vorletzte Pandemie, die Spanische Grippe, die zur Zeit des Ersten Weltkriegs zig Millionen Leben kostete¹⁰)? Wurden die damaligen Ängste besiegt¹¹ – oder vielmehr in der Tiefe kollektiven Gedächtnisses eingelagert, so dass sie jederzeit wieder ausbrechen können? Lässt sich überhaupt eine Art historischer Forschung vorstellen, die über diese ›Tiefe‹ verlässlich Auskunft zu geben vermöchte?

Jedenfalls wurde den Befunden des Mediävisten Jean Delumeau zufolge »in Pest- und Kriegszeiten [...] unter grauenhaften, anarchischen Bedingungen gestorben, selbst die am tiefsten im kollektiven Unterbewusstsein verwurzelten Bräuche« mussten unter dem Druck dieser katastrophalen Umstände aufgegeben werden.¹² Das letzte Mal, als es dazu kam, ist noch nicht sehr lange her. So erinnerte man sich zur Zeit der Corona-Pandemie wieder an Daniel Defoes Bericht über das Londoner *plague year*¹³, das es vielen unmöglich gemacht hat, noch »beruhigende Riten« aufrechtzuerhalten, »die in normalen Zeiten mit dem Abschied von dieser Welt verbunden sind«. »Wenn der Tod so sein wahres Antlitz zeigt, seinen sakralen Charakter verloren hat und anstößig geworden ist, kollektiv, anonym und ekelerregend, dann läuft eine ganze Bevölkerung Gefahr, dem Wahnsinn oder der Verzweiflung anheimzufallen [...]« – oder schlicht »des Lebens auf dieser Erde überdrüssig« zu werden.¹⁴

7 J. Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1989, 144, 312.

8 Ebd., 161.

9 Ebd., 199.

10 Siehe dazu L. Spinney, 1918. *Die Welt im Fieber. Wie die Spanische Grippe die Gesellschaft veränderte*, München ⁴2020.

11 Delumeau, *Angst im Abendland*, 31.

12 Ebd., 163.

13 D. Defoe, *A Journal of the Plague Year*, London 1665; J. Drerup, G. Schweiger (Hg.), *Bildung und Erziehung im Ausnahmezustand. Philosophische Reflexionsangebote zur COVID-19-Pandemie*, Darmstadt 2020.

14 Delumeau, *Angst*, 164, 230.

In seuchengeschichtlicher Hinsicht legt das eine *Renaturalisierung* der menschlichen Gattung und ihrer demografischen Dynamik nahe. Schließlich können Menschen »sterben wie die Fliegen«, wie man sprichwörtlich sagt – oder, wie zur Zeit Defoes, sich ganz und gar selbst überlassen bleiben, bis sie von allen Anderen verlassen umkommen, am Ende unbestattet, verscharrt oder vergraben jenseits jeglicher menschlichen Praxis des Abschieds. Was schon Giambattista Vico als *das* Signum menschlicher Kultur galt, nämlich der betrauerte und würdig begangene Tod des Anderen¹⁵, kann offenbar zurückfallen in unwürdiges Verenden im Humus einer Erde, auf der es schließlich keine menschliche Welt mehr geben dürfte.

Handelt es sich hier letztlich nur um die *Naturgeschichte* der menschlichen Gattung, einschließlich all der Zerstörungen, die sie in Kriegen und Völkermorden selbst anrichtet?¹⁶ Genau so hat man von menschlicher »Naturgeschichte« bzw. vom »Zurückgeworfen-sein in die Naturgeschichte« gesprochen, die sich als »mythologisch oder metaphysisch« nicht mehr »lesbar« herausgestellt zu haben scheint.¹⁷ Es handelt sich demnach nur um ein »völlig neutrales« Geschehen, »in das sich keinerlei Sinn hineinprojizieren läßt«.¹⁸ Das müsste dann auch für die Geburt der Einzelnen gelten, die, dem spätmittelalterlichen, noch von Martin Heidegger zitierten Diktum Johannes v. Tepl zufolge, von Anfang an »alt genug sind, um zu sterben«,¹⁹ und so oder so umkommen werden, sei es durch natürlich vorkommende Erreger, Bakterien oder Viren, sei es infolge menschlicher Gewalt. Im Rahmen einer allgemeinen Naturgeschichte dürfte dieser Unterschied als relativ unerheblich erscheinen.

15 G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* [1744], Reinbek 1966, 54; S. Tarlow, L. N. Stutz (eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford 2013, 63 f.

16 Dass man dies vielfach in evolutionstheoretischer Perspektive gerechtfertigt hat (was zu einem wichtigen Beweggrund der Bereitschaft zum Krieg werden konnte), ist bekannt genug; vgl. D. Pick, *War Machine. The Rationalisation of Slaughtering in the Modern Age*, New Haven, London 1993, 79; J. Bartelson, *War in International Thought*, Cambridge 2018, 85 ff., 123 ff.

17 W. G. Sebald, »Auf ungeheuer dünnem Eis«, *Gespräche 1971 bis 2001*, Frankfurt/M. 42015, 161.

18 Ebd.

19 J. v. Tepl, *Der Ackermann aus Böhmen* [ca. 1401], Stuttgart 1970, 62; M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1984, 245.

Gerade zu Vicos Zeit, im 18. Jahrhundert, wurde allerdings die Naturgeschichte wenn nicht für beendet²⁰, so doch für überwindbar und für in der Geschichte der Menschheit ›aufhebbar‹ erklärt. Für Vico war es bereits evident, dass »die historische Welt ganz gewiß von Menschen gemacht worden ist« und dass »der, der die Dinge schafft, sie auch erzählt«.²¹ So konnte sich eine ideale Synthese der in der Identität der menschlichen Gattung aufgehenden Pluralität der Menschen mit ihrem praktischen Tun und mit erzählbarer Geschichte abzeichnen, die von diesem Tun (jetzt und in Zukunft) nachträglich narrativ Rechenschaft ablegt. Diese Synthese ist indes- sen längst zerbrochen. Die *Singularität* der Einzelnen kann in einer kollektiven oder menschheitlichen Identität nicht aufgehen, insistier- te Søren Kierkegaard. Sie hat sich als *Singularität im Plural* heraus- gestellt, in dem sie sich nicht nur als vergleichsweise verschieden, sondern im Verhältnis der Menschen zueinander fremd erweist, so dass ihr *radikale* Bedeutung zukommt, wie mit Hannah Arendt, Emmanuel Levinas und Bernhard Waldenfels anzunehmen ist.²² So wird sie nicht aufhebbar sein können in einer bruchlosen Identi- tät. Sofern dieser Pluralität sowie den verschiedenen und fremden Weisen geschichtlicher Existenz narrativ Rechnung getragen wer- den kann, werden die daraus hervorgehenden Erzählungen nicht im Rahmen einer einzigen Geschichte kompossibel sein, wie Sieg- fried Kracauer, Jean-François Lyotard und andere geltend gemacht haben.²³ Absichtsvolles Tun, das viele für am ehesten erzählbar halten²⁴, droht sich jederzeit in einer »Heterogonie« zu verlieren (Wilhelm Wundt), so dass die Resultanten ihres Handelns nicht oh- ne Weiteres als ihr intendiertes Produkt gelten können.²⁵ Vielmehr

20 W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständ- lichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1978.

21 Vico, *Die neue Wissenschaft*, 59; vgl. F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg, München 1976.

22 Vgl. B. Waldenfels, *Singularität im Plural*, in: *Deutsch-Französische Gedanken- gänge*, Frankfurt/M. 1995, Kap. 18, sowie *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015, 41, 66.

23 S. Kracauer, *Schriften 4. Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Frankfurt/M. 1971, 121 f.; J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1994.

24 Vgl. P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986.

25 Vgl. E. Bloch, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Gesamtausgabe Bd. 10*, Frankfurt/M. 1977, 431 ff.

verkehren sie vielfach den Sinn des Intendierten ins Gegenteil. Geschichtliches Handeln findet nicht nur unter nicht selbst gewählten Umständen statt, wie Karl Marx im 18. *Brumaire des Louis Bonaparte* schrieb.²⁶ Es wird auch *niemals* dazu führen, dass ›die‹ Geschichte im Ganzen ›machbar‹ werden könnte. Für Karl Löwith steht das in seiner inzwischen klassischen Abrechnung mit allen Varianten ›moderner‹ Geschichtsphilosophien nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs bereits unumstößlich fest.²⁷ Was ›Geschichte‹ sein wird, ist nicht einmal im Hinblick auf die nächste Zukunft im Vorhinein adäquat absehbar. Es ist nicht vorweg erkennbar, in welcher Geschichte wir rückblickend gelebt haben werden, schreibt dem entsprechend Ricœur. »Wir wissen nicht, in welcher Epoche wir leben. Wir können uns nicht vorstellen, welches Urteil die Historiker in dreißig Jahren über uns fällen werden.«²⁸ Zwar war er zutiefst davon überzeugt, ungeachtet aller Widrigkeiten, aller Heterogenie und Widerstände komme es entscheidend auf willentliches, selbstbestimmtes Handeln an, um die Geschichte nicht in Naturgeschichte zurückfallen zu lassen. Aber auch er wusste, dass das Leben der Einzelnen, von dem er sich auf Kierkegaards, Karl Jaspers' und Gabriel Marcells Spuren zunächst einen ›existenzphilosophischen‹ Begriff gemacht hat²⁹, niemals in willentlichem Tun aufgehen kann. Dennoch glaubte er entschieden daran festhalten zu müssen, dass »die Menschheit nur durch ihre Geschichte eine Gattung ist; daß es Geschichte umgekehrt nur gibt, sofern die als Kollektivsingular

26 Allerdings wollte Marx noch daran festhalten: »die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.« Vgl. K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Hamburg 1869, 1.

27 K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [1953], Stuttgart 1979 (ursprünglich unter dem Titel *Meaning in History* [1949]).

28 Vgl. die Interviews mit Ricœur unter dem Titel *Die Geschichte ist kein Friedhof*, in: *Die Zeit* 42 (1998), 68 ff.; sowie *Un parcours philosophique* im *Magazine littéraire* 390 (2000), 20–26.

29 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947; M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947.

verstandene Menschheit als ganze ihr Subjekt ist«³⁰ – und dass diese Subjektivität sich praktisch bewähren muss, nämlich durch immer neue Versuche, *Versprechen einzulösen*, ohne deren verbindliche Gewährleistung man im Grunde überhaupt nicht akzeptieren kann, einem ›vergeschichtlichten‹ Leben bzw. Dasein überantwortet worden zu sein.³¹ Müsste nicht angesichts der vielen, allzu vielen Versprechen, die man in Betracht gezogen hat, das Versprechen effektiven Schutzes vor der willkürlichen Gewalt Anderer sowohl innerhalb als auch zwischen Gesellschaften und Staaten unbedingten Vorrang haben? Wie sonst sollte man sich im Geringsten *wenigstens erträgliche, zumutbare* – und darüber hinaus vielleicht auch *akzeptable* und sogar *bejähbare* – Formen des Zusammenlebens vorstellen, wenn nicht mindestens dieses Versprechen wirklich eingelöst wird?³²

Man stelle sich im Sinne einer gedanklich-experimentellen Gegenprobe vor, von der Zukunft könne man sich allenfalls alles Mögliche (oder auch nichts) ›versprechen‹, aber auf rein gar nichts zählen, sich verlassen und vertrauen, auch nicht darauf, vor willkürlicher Gewalt Anderer geschützt zu werden. So könnte alles, in radikaler, nichts verschonender Kontingenz, so oder auch anders eintreten, aber auf nichts wäre Verlass, von keinerlei Verbindlichkeit wäre auszugehen, auch nicht von implizit oder ausdrücklich Zugesagtem. Tatsächlich kann ›alles anders kommen‹ als erwartet. So trivial das anmuten mag: darin liegt wesentlich die Zukünftigkeit von Zukunft³³, die man in allen, Löwiths Diagnose zufolge ›futuristischen‹ Geschichtstheorien regelrecht zu *defuturisieren* versucht hat.

30 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*. Bd. III: *Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 348.

31 Vgl. Vf., *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne. Zur geschichtsphilosophischen Dimension des Politischen: Paul Ricœur*, in: *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen*. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie, Weilerswist 2015, Kap. XV.

32 In diesem Sinne versteht Eberhard Schockenhoff das »umfassende Gewaltverbot der UN-Charta [als] ein Versprechen«, das sich allerdings »allein mit den Mitteln des humanitären Völkerrechts nicht einlösen läßt«; E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg, Basel, Wien 2019, 331.

33 Der Anschein der Trivialität zerstreut sich allerdings sofort, wenn man bedenkt, dass im Grunde jedes Reden, das ›verbindlich‹ sein will, so aufgefasst werden kann, dass es zumindest implizit auch Zugesagtes beinhaltet. Vgl. in diesem Sinne die wichtigen Überlegungen Jacques Derridas, die vom »Glauben an eine

Zukunft ist eben nicht vorweg adäquat antizipierbar. Doch nach Ricœurs Überzeugung würde zukünftige Geschichte ganz und gar in Naturgeschichte zurücksinken, würden wir uns nicht durch immer neue Stiftung von Verbindlichkeit, *par excellence* in der Form des gegebenen (aber dann auch des gehaltenen) Wortes, *trotz allem*, was *dagegen* sprechen mag, für eine bestimmte Zukunft einsetzen; für eine Zukunft, die zumindest in Aussicht stellt bzw. verspricht, es nicht dahin kommen zu lassen, dass man grundsätzlich jederzeit der Gewalt Anderer zum Opfer fallen kann – bis hin zum ›Schlimmsten‹. Allerdings ist es davon, dass jemand, eine lokale Gemeinschaft oder auch ein Staat sich dafür einsetzt, bis hin zur einer entsprechenden Subjektivität der menschlichen Gattung im Ganzen ein sehr weiter Weg, den viele nicht mehr für gangbar halten, so dass politische Verzweiflung droht.³⁴

Mit dem geradezu minimalistisch anmutenden, jeder und jedem attestierten Anspruch, vor der Gewalt Anderer geschützt zu werden und es nicht (wieder) zum ›Schlimmsten‹ kommen zu lassen, entfernt man sich weit vom aufklärerischen Optimismus Turgots, Adam Fergusons und Condorcets, vom Fortschrittsdenken Pierre J. Proudhons, Charles Fouriers, Henri de Saint-Simons und Auguste Comtes, der Sozialisten und Utopisten und erst recht vom Futurismus eines Filippo T. Marinetti und seiner faschistischen Bewunderer. Nicht der optimistische, futuristische oder zumindest hoffnungsvolle Ausgriff auf das künftig Ideale oder wenigstens Bessere bestimmt das Geschichtsdenken, sondern Einspruch gegen das Unerträgliche, schlechterdings nicht Tolerable und in diesem Sinne keinesfalls zu Wiederholende, dem es sich zukünftig zu widersetzen gilt.³⁵ War nicht auch Karl Marx schon in diesem Sinne von kollektiver Erfahrung von Erniedrigung, Demütigung, Beleidigung

minimale Zuverlässigkeit des Wortes« (auch, aber keineswegs nur des Versprechens) ausgehen in: ders., G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, 9–106.

34 Darauf kommt der Epilog in diesem Bd. zurück.

35 P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015). Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787* (Paris, 9 et 10 oct. 1987) 134, avril-juin (1988), 435–452; repr. in: *Lectures I* [1991], Paris 1999, 295–312; *L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable*, in: *Diogène*, no. 176, oct.-déc. (1996), 166–176; repr. in: *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019, 219–235.

und Entfremdung ausgegangen? Gewiss.³⁶ Aber zu einer phänomenologisch genauen Untersuchung der entsprechenden Ereignisse, wie sie Merleau-Ponty im Vorwort zu seinem Buch *Die Abenteuer der Dialektik* (1955) verlangte, ist es lange nicht gekommen. Diese Aufgabe ist von unverminderter Aktualität, trotz einer ganzen Reihe von vielversprechenden Ansätzen in dieser Richtung³⁷, die uns, in Merleau-Pontys Worten, lehren sollten, »was für uns unannehmbar ist« und infolge dessen als »interpretierte Erfahrung [...] zur These und Philosophie« werden müssten.³⁸ Und zwar in der Form von Forderungen und auf sie sich gründenden Versprechen, dem Unannehmbaren bzw. schlechterdings nicht zu Tolerierenden entgegenzutreten³⁹, zumal in seinen schlimmsten, allerdings vielfach vergleichsweise harmlos einsetzenden Erscheinungsformen⁴⁰, die man

36 Ging es ihm doch darum, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* [1843/4], in: K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin 1976, 378–391, hier: 385).

37 Vgl. zur Einführung M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, Paderborn 2014; *Phänomenologie der Gewalt*, Cham 2015.

38 M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M. 1974, 7.

39 Das jedenfalls geht aus einer ganzen Reihe negativistischer Ansätze hervor, die den fraglichen Zusammenhang von Sinn und Geschichte vom Widerfahrnis (*páthos*) dessen her begreiflich zu machen suchen, wozu wir uns nicht *nicht* verhalten können, worauf wir insofern Antwort geben müssen; und zwar so, dass diese sich dem als ›unannehmbar‹ oder unerträglich und intolerabel Erscheinenden effektiv zu widersetzen verspricht. Vgl. Vf., A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*. Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2011; E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014; Vf., H. Bajohr, *Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie: Judith N. Shklar*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), 633–659; Vf., *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹*, in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde*, Wiesbaden 2019, 129–156.

40 Zu denen Alexander Solschenizyn nach einschlägiger Erfahrung zählt, »den neben dir Zugrundegehenden nicht zu bemerken«; *Der Archipel GULAG. Folgeband. Arbeit und Ausrottung. Seele und Stacheldraht*, Bern 1974, 612. Wodurch aber beginnt der Andere (auf nicht-natürliche Art und Weise) zugrundezugehen? Durch Verrat, schreibt der Autor. Doch das ist ein sozialphilosophisch noch ganz unzureichend bedachter Begriff.

als ›entmenschlichende‹ bezeichnet – bzw. die ›wir‹ so nennen, wobei gerade unklar ist, wer jeweils ›wir‹ ist und sich dazu zählt.

Es verhält sich eben nicht so, dass ohne Weiteres ›evident‹ wäre, was – und von wem – als ›unmenschlich‹, in diesem Sinne ›unerträglich‹ und nicht ›tolerierbar‹ erfahren wird, was dem entsprechend zählen und gelten soll und womit all das einsetzt. Weder jetzt, gegenwärtig, ist das der Fall, noch auch in der Vergangenheit stoßen wir auf eindeutige, im Grunde jede und jeden einschließende Erfahrungen und Maßstäbe in dieser Hinsicht. Darauf hat mit Nachdruck der französische Historiker Paul Veyne im Anschluss an Michel Foucault hingewiesen und dabei alles infragegestellt, was bislang vorausgesetzt worden ist.

Veyne geht nicht mit den deutschen Hermeneutikern davon aus, dass man Geschichte betreibt, weil man zuvor bereits ›geschichtlich existiert‹. Und er zeigt sich nicht überzeugt davon, dass aus dem, was geschichtlich Existierenden widerfährt, irgendein Auftrag an die Adresse einer zeitgemäßen Historiografie erwächst, Widerfahrenem in der Weise des Verstehens, Interpretierens oder Erklärens gerecht zu werden. Darüber hinaus möchte er offenbar nicht annehmen, geschichtswissenschaftlicher Arbeit komme über die engen Grenzen der eigenen Disziplin hinaus ein praktischer, menschlicher Zukunft zugewandter ›Sinn‹ zu⁴¹ – etwa infolge historischer Aufklärung über unerträgliche Gewaltverhältnisse, deren Fortdauer oder Wiederholung künftig zu vermeiden wäre.⁴² Ein kollektives, gar menschheitliches ›Wir‹, für das diese Frage von vitaler Bedeutung sein könnte, kennt er nicht. Und er glaubt nicht, dass man historiografische Arbeit mit Fragen von derartigem praktischem Gewicht belasten

41 Veyne würde es wohl eher mit jenen »guten« Historikern halten, die laut Tony Judt auf die Fragen »Was ist und was will Geschichte? Worum geht es bei Geschichte?« nur mit »verständnislosen Blicken« antworten würden, weil sie offenbar keinerlei Antwort in dieser Hinsicht benötigen. »Der Unterschied zwischen guten und schlechten Historikern ist der, dass die guten auch ohne Antwort auf diese Fragen auskommen, die schlechten nicht.« T. Judt, T. Snyder, *Nachdenken über das 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2015, 264.

42 Große Skepsis ist allerdings angebracht in dieser Hinsicht; vgl. M. Bazyler, *Holocaust, Genocide, and the Law*, Oxford 2016, 283, zur abgenutzten Phrase »never again«.

sollte.⁴³ Ich gehe im Folgenden auf Veynes Position zum einen gerade deshalb näher ein, weil sie dem bisher Gesagten diametral zu widersprechen scheint; zum anderen, weil Ricœur sie besonders ernst genommen hat.⁴⁴

2. Zu Paul Veynes ›anderer‹, ›interessanter‹ Geschichtsschreibung

Paul Veyne entlastet die Arbeit historischer Erkenntnis kompromisslos sowohl von einem vor-wissenschaftlichen geschichtlichen Sinnverlangen als auch vom Anspruch einer der kulturellen Zukunft zugekehrten Orientierungsfunktion, um der wissenschaftlich betriebenen Geschichte allein noch abzuverlangen, in ihrer jeweiligen Spezifität für die Gegenwart »interessant« zu sein. Die Geschichte der Gewalt, mit der sich Veyne befasst, zwingt allerdings dazu, die Frage nach deren Gegenwartsbezug von neuem aufzuwerfen. Denn sie geht uns keineswegs bloß als mehr oder weniger interessante an, sondern fordert *als Vergangenheit unserer Gegenwart* zur *Beurteilung* und sogar zur *Verurteilung* heraus, die unweigerlich ihren Schatten in die Zukunft unseres Selbstverständnisses voraus wirft. So ruft sie auch die Frage auf den Plan, was es angesichts der Geschichte der Gewalt bedeutet, selber geschichtlich zu existieren, und als wer wir uns angesichts dieser Geschichte jetzt und in Zukunft verstehen sollen.⁴⁵ Die Wer-Frage stellt sich in diesem Kontext als Antwort

43 Vgl. demgegenüber J. Rüsen, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. 1990.

44 P. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, 15; Vgl. die *Zaharoff Lecture* (1978/9) *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Oxford 1980, 7; D. Tiffeneau (éd.), *La Narrativité*, Paris 1980, 17; sowie *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française*, in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historique d'aujourd'hui. Philosophy of History and Contemporary Historiography*, Ottawa 1982, 159–177, hier: 172; *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 333.

45 Mit dieser Wendung der Eingangsfrage wird keineswegs unterstellt, *allein* die Geschichte der Gewalt provoziere sie. Und es soll auch nicht behauptet werden, die von der Geschichte der Gewalt her aufgeworfene Frage, was es heißt, geschichtlich zu existieren, sei die *für den Sinn historischer Erkenntnis allein maßgebliche* und nur in ihrem Interesse stelle sich das Problem einer ›Vermitt-

auf die Herausforderung der Gewalterfahrung dar, ohne schon einer anspruchsvollen Theorie der Geschichte vorzugreifen.

Mit Foucault schreibt sich Paul Veyne allerdings in einen ›post-humanistischen‹ Diskurs ein, der den Menschen als vorrangiges Objekt der sogenannten Humanwissenschaften verabschiedet hat. Die Geschichte, so wie er sie sieht, führt nicht ein invariantes Sein des Menschen vor Augen, um uns erkennen zu lassen, was oder wer ›er‹ eigentlich ist. Wenn beispielsweise der römische Vater seinen Sohn auch als ›nacktes Leben‹ im Sinne Giorgio Agambens⁴⁶ betrachten konnte, um ihm die Aufnahme gleichgültig – anscheinend jenseits jeglicher Verantwortung – zu verweigern, d.h. ihn zu verstoßen oder auszusetzen, kann man dann noch davon reden, jede Geburt verurteile Eltern oder ihre Stellvertreter zu unerlässlicher und unhintergehbare Verantwortung für das junge Wesen, das ihnen auf Gedeih und Verderb anvertraut ist? Die römischen Riten der Aufnahme der Neugeborenen in die *familia* scheinen diametral der Verantwortung zu widersprechen, wie sie etwa Hans Jonas gerade vom Kindschaftsverhältnis her zu begründen versucht hat, dem er geradezu »archetypische Evidenz« zugesprochen hat.⁴⁷ Dem hat sich Ricœur mehrfach angeschlossen. Verantwortlich sind wir Jonas zufolge nicht für das an sich Beständige, das der Zeit, dem Vergehen und der Möglichkeit der Vernichtung gar nicht ausgesetzt zu sein scheint, sondern für das ihr Preisgegebene, Vergängliche und schon insofern prekär Existierende. Von Geburt an existieren wir »perissable«. Darin liegt die Verletzbarkeit und Verwundbarkeit eines/r jeden; und daraus ergibt sich die Verantwortung Anderer und für Andere – letztlich aufgrund eines inneren Zusammenhangs von Verletzbarkeit, Natalität und Verantwortlichkeit.⁴⁸

lung« geschichtlicher Existenz und historischer Erkenntnis im kulturellen Leben der Gegenwart.

46 Vgl. G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002.

47 Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 31982, 234 ff.; M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit: Erster Band. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M. 1983, 161; N. D. Fustel de Coulanges, *Der antike Staat*, München 1988, 124; Agamben, *Homo sacer*, 97.

48 P. Ricœur, *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 304–319, hier: 305,

Aber kann man dem Status des Neugeborenen im Lichte befremdlicher Befunde wie derjenigen, an die Veyne erinnert, universale Bedeutung zumessen?⁴⁹ Für Veyne stellt sich diese Frage nicht, hat er sich doch mit Foucault entschlossen von jeglicher anthropologisierenden Geschichte abgewandt.⁵⁰ Er verlangt der geschichtlichen Erkenntnis wie gesagt lediglich ab, interessant zu sein – so wie »vermischte Nachrichten« in den Zeitungen, die man sich zur Abwechslung zu Gemüte führt, interessant sein müssen, um zur Kenntnis genommen zu werden. Geschichtswissenschaft, schreibt

312 f.; *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, in: *Le Crime contre l'humanité mesure de la responsabilité?*, in: *Les Cahiers de l'École Cathédrale* 33 (1998), 23–30, hier: 25; *Responsabilité et fragilité* [1992], in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–7 (2003), 127–141, hier: 128; repr. in: *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences* 4, Paris 2019, 115–136; *L'unique et le singulier*, Brüssel 1999, 48; *Responsable: devant qui?*, in: *Autres Temps*, no. 42 (1994) juin, 47–53. Über die Neugeborenen schreibt Ricœur: »Du seul fait qu'ils sont là, leur fragilité oblige« (52).

49 In der Gegenwart stellen sich ähnliche Fragen. Wenn Initiationsriten anderswo mit Praktiken der Verstümmelung einhergehen, die in unseren Augen jeder Menschlichkeit widersprechen, wird dann nicht die Vorstellung eines anthropologisch definierbaren ›gemeinsamen Nenners‹ völlig in Frage gestellt? Keineswegs ist uns die ›eigene‹ Gegenwart unproblematisch »unmittelbar bekannt«, so dass man ohne Weiteres von ihr ausgehen könnte, wie es Philippe Ariès annahm, der jedoch mit Recht darauf besteht, dass »der Historiker der Vergangenheit« unvermeidlich von seiner Gegenwart ausgehen muss. Zutiefst befremdet von rekonstruierter Geschichte kann er jedoch auch zum »Historiker der Gegenwart« werden, um von ihr ein »archäologisches Bewußtsein« auszubilden, in dem er geradezu einer »anderen Zeit« angehört, wie Ariès meint (*Zeit und Geschichte*, Frankfurt/M. 1988, 242, 249). Die Frage aber ist, wie die Alterität einer ›vergangenen‹ Zeit, angesichts derer die eigene, aus ihr wie auch immer indirekt hervorgegangene Gegenwart sich selbst fremd wird, mit einer Beurteilung der Arten und Weisen des Sterbens bzw. des Umkommens einhergehen kann, die sich nicht einfach einer allgemeinen ›Naturgeschichte‹ einordnen lassen, wenn sie auf die Spur von Menschen zu verantwortender Gewalt führen. Ein bloßes Inventar historischer Differenzen kann dieser Frage kaum gerecht werden.

50 Was keineswegs bedeutet, ›menschliche‹ Verhaltensweisen etwa dürften gar kein Gegenstand einer ›historischen Anthropologie‹ mehr sein (vgl. A. Burguière, *Historische Anthropologie*, in: J. LeGoff et al. [Hg.], *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der neuen Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/M. 1990, 62–102). Nur kommt ›der Mensch‹ nicht mehr als deren geschichtsmächtiges Subjekt in Betracht. Insofern hat sich die Erforschung solcher Verhaltensweisen von den Hypothesen klassischer Geschichtsphilosophie gelöst.

Veyne, »studiert nicht den Menschen in der Zeit«, um ihm womöglich eine »gelingende« Zukunft vorzuzeichnen oder um auf ein vorgängiges Sinnverlangen zu antworten; sie ist nur das Inventar mehr oder weniger individualisierter Ereignisse bzw. Vorkommnisse⁵¹, für die man zunächst lediglich »reine Neugierde aus Interesse am Spezifischen« aufbringen muss, um Geschichtswissenschaft betreiben zu können.⁵² Geschichte als »vom Menschen gelebtes Abenteuer« (Raymond Arons Definition, von der Veyne zunächst ausging⁵³) verschwindet so weitgehend aus dem Blickfeld des Historikers.⁵⁴ Menschen, die in diese Ereignisse oder Vorkommnisse verwickelt gewesen sein mögen, treten weitgehend hinter sie zurück, so dass auch diese begriffliche Differenz geradezu bedeutungslos erscheinen kann.⁵⁵ Und die Wörter und Begriffe, mit denen man die Ereignisse bezeichnet, stehen nicht länger für zeitinvariante Phänomene, sondern für radikal zeitgebundene Praktiken, die Historiker nicht auf die eigene Gegenwart zu beziehen brauchen in der – für Veyne irreführenden – Meinung, sie hätten in Wahrheit mit ihr etwas Vergleichbares gemeinsam. »Weit entfernt, uns einzuladen, die Dinge von den Wörtern her zu beurteilen, zeigt Foucault«, dem Veyne sich auch in diesem Punkt anschließt, »daß uns jene Wörter täuschen, die uns an eine Existenz von Dingen, natürlichen Objekten«, an Regierte oder an den Staat glauben lassen, »während diese Dinge nur das Korrelat korrespondierender Praktiken sind [...]«.⁵⁶

Wer etwa die römischen Gladiatoren-Spektakel als grausam oder unmenschlich bewertet, begeht einen Anachronismus, indem er Singuläres unzulässig unter einen Vergleichsgesichtspunkt bringt, der den Anschein erweckt, diese Attribute seien auf die heutige wie auf die damalige Zeit in annähernd gleicher Weise anzuwenden. Was

51 P. Veyne, *Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1988, 26, 35.

52 P. Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990, 45 ff.

53 Veyne, *Die Originalität des Unbekannten*, 9.

54 Davor bewahrt auch nicht, dass Veyne sich auf die »Wissenschaften vom Menschen« stützen will, deren *Aporetik* er in Foucaults Buch *Les mots et les choses* (1966) ausgezeichnet beschrieben findet.

55 Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, 11.

56 P. Veyne, *Der Eisberg der Geschichte*, Berlin 1981, 25; in anderer Übersetzung auch unter dem Titel *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte*, Frankfurt/M. 1992.

waren die Gladiatoren damals? »Freiwillige spielerischen Mordens, Mörder und Opfer zugleich, Selbstmordkandidaten und zukünftige, wandelnde Leichen«, denen eine zwiespältige, für viele nur schwer nachvollziehbare Faszination galt: »Einerseits fand man Gefallen am Leiden-Sehen, war da die Faszination des Todes, der Genuß an der Leichenschau, und andererseits war da die Angst, zu sehen, daß sogar inmitten des öffentlichen Friedens legale Ermordungen geschehen, die weder Feinde noch Kriminelle betreffen: daß also der Gesellschaftszustand nicht mehr vor dem Gesetz des Dschungels schützt. In vielen Zivilisationen hat diese politische Angst über die Anziehung gesiegt: ihretwegen haben die Menschenopferungen aufgehört; im Rom dagegen hat die Anziehung den Sieg davongetragen. [...] Das Erstaunlichste ist nicht [der] kaum unerwartete Mangel an Humanitarismus, sondern daß jene Unschuld in der Grausamkeit anerkannt und sogar gesetzmäßig war, organisiert durch die öffentlichen Machtinstitutionen; der Souverän, Garant eines Gesellschaftszustandes gegenüber dem Naturzustand, war selbst Organisator dieser Mordspiele mitten im öffentlichen Frieden. [...] So liegt das Problem nicht in der – selbst gesetzmäßigen – Schrecklichkeit, denn in anderen Jahrhunderten scharte sich die Menge um Verbrennungen, bei denen oft christliche Könige den Vorsitz führten: Es liegt vielmehr darin, daß dieser öffentliche Schrecken gar keinen Vorwand vortäuscht. Die Scheiterhaufen waren nicht zum Amüsieren da; hätte ein Schmeichler den König von Spanien oder Frankreichs gerühmt, seinen Untertanen solche Wollust (*voluptas*) verschafft zu haben, wäre dies ein Verstoß gegen die Majestät des Königs, die Würde der Justiz, und ihrer Züchtigungen gewesen.«⁵⁷

Veyne durchtrennt offensichtlich nicht nur weitgehend die Verbindungen zwischen vor-wissenschaftlichem Sinnverlangen geschichtlicher Existenz, die auf Selbstinterpretation angewiesen ist, um sich überhaupt als solche verstehen zu können, einerseits und geschichtlichen Erkenntnis andererseits, so dass im Grunde von diesen Verbindungen nur intellektuelle Neugier übrig bleibt.⁵⁸ Er verzichtet darüber hinaus auch auf eine die Vergangenheit *beurteilende Geschichte*. Wenn die geschichtliche Erkenntnis ›uns‹ als unannehmbar erscheinende Formen der Gewalt in Erinnerung ruft, so besteht Veyne

57 Veyne, *Der Eisberg der Geschichte*, 8 f.

58 Siehe Veyne, *Geschichtsschreibung*, 58–61.

darauf, die Einbettung der Gewalt in höchst unterschiedliche Kontexte und Praktiken zur Kenntnis zu nehmen, die sie letztlich als unvergleichbar erscheinen lassen. Aber können wir es wirklich dabei bewenden lassen?⁵⁹

Veyne schreibt, »seit dem Ende der Antike tötet die Macht« – warum auch immer – »nicht mehr aus Amusement«. Womöglich ist sie dadurch aber nicht »humaner« geworden, sondern vollstreckt unerhörte Grausamkeiten nun »mit Gründen«⁶⁰, um die sie nie verlegen sein wird, selbst dann nicht, wenn, wie im Fall der inquisitorischen Folter, die Gründe in sich widersinnig zu sein scheinen. (Weder die Folter zu bestehen noch sie nicht zu bestehen hat ein erkennbares Verhältnis zur Wahrheit, der die inquisitorische Gewalt angeblich allein dienen soll.⁶¹) Diese »Rationalisierung« der Gewalt zu Diensten einer bestimmten Macht mag ihrerseits einer verhängnisvollen Geschichte den Weg gebahnt haben. Doch diese Geschichte sollte nicht über die wesentliche *Heterogenität* der Gewaltformen hinwegtäuschen, die sie uns in Erinnerung ruft. So wenig die christlichen Kaiser Humanitaristen und so wenig ihre heidnischen Vorgänger Unmenschen waren, so wenig lassen beide sich demnach als Vorläufer einer modernen Macht deuten, die das ›nackte Leben‹ Zahlloser zu indifferenter Liquidierung freigegeben

59 Das erscheint auch bei Foucault nicht als sicher, glaubt er doch daran, dass gewisse Verhaltensweisen, darunter u.a. sexuelle, aber keineswegs nur solche, »Begehrenssubjekten [...] im Begehren die Wahrheit ihres Seins – die natürliche oder die verfallene Wahrheit – zu entdecken erlaubt«. Vgl. M. Foucault, *Gebrauch der Lüste und Techniken des Selbst* [1983], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. IV. 1980–1988*, Frankfurt/M. 2005, 658–686, hier: 661. Könnte das nicht auch im Einspruch gegen Formen grausamer Gewalt geschehen, die uns nachträglich, im Verhältnis zu befremdlicher Vergangenheit, ›entdecken‹ lassen, was wir ›in Wahrheit‹ für ›menschlich intolerabel‹ halten? Könnte man insofern nicht – anstelle einer ›nihilistisch‹ ganz zu verwerfenden – Wahrheit, von *originärer Bewahrheitung* dessen sprechen, was sich als ›unannehmbar‹ erwiesen hat und für die Zukunft zu verneinen ist, ohne sich dabei im Geringsten auf eine bereits ›gegebene‹ Wahrheit zu berufen, wogegen sich bekannte ›nihilistische‹ Einwände richten? Vgl. demgegenüber P. Veyne, *Foucault und die Überwindung (oder Vollendung) des Nihilismus*, in: F. Ewald, B. Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M. 1991, 334–338.

60 Veyne, *Der Eisberg der Geschichte*, 10; vgl. G. Bataille, *Die Tränen des Eros*, München 1981, 174 f.

61 Vgl. D. Di Cesare, *Torture*, Cambridge 2018.

hat. Die Geschichte der Gewalt scheint so gesehen in eine disparate Vielzahl von Gewaltpraktiken zu zerfallen, die jeweils ihrer eigenen Zeit gemäß gewesen sein mögen, die sich aber nicht auf den diachronen Faden einer ›Entwicklung‹ auffädeln lassen; erst recht nicht im Sinne einer ›fortschrittlichen‹ Entwicklung, die in unserer eigenen Gegenwart kulminieren würde, in der man vielfach jegliche Gewalt zurückweist und sie weitestgehend delegitimiert. Gibt es nicht genug »empirische Evidenz«, die rein statistisch beweist, dass ›wir‹ wenn nicht bereits in weitgehend ›gewaltlosen‹ Zeiten, so doch in vergleichsweise weit weniger gewaltsamen Zeiten leben als alle, die uns vorausgegangen sind?⁶²

3. Nicht zu beurteilende Geschichte?

Wenn die Geschichte höchst unterschiedliche Gewalt-Praktiken vor Augen führt, die wir im Grunde nicht über einen normativen Leisten schlagen können, dann ist es in diesem Falle schlecht bestellt um das Ansinnen, sie im Rückbezug auf unsere Gegenwart zu beurteilen und womöglich darauf zu beziehen, als was oder wer wir uns im Lichte jener Gewalt-Geschichte verstehen. Dieselbe Schwierigkeit wirft – ebenfalls mit Bezug auf die römische Geschichte – Agamben auf, wenn er unter Hinweis auf den Begriff des *homo sacer* beweisen will, dass die römische Kultur erstmals den Gedanken einer indifferenten Tötbarkeit von Menschen zugelassen habe, die man offenbar ums Leben bringen durfte, ohne fürchten zu müssen, dabei einen Mord zu begehen.⁶³ Mit Veyne könnte man annehmen, der Gedanke ›indifferenter Tötbarkeit‹ sei schlicht Teil einer heterogenen ›Wahr-

62 Steven Pinker hält das in seiner »neuen Geschichte der Menschheit« (so der dt. Untertitel seines Buches) bereits für unzweifelhaft bewiesen (*Gewalt, Frankfurt/M.* 2011). Und sein Bostoner Kollege Richard Wrangham folgt ihm in diesem Punkt weitgehend in: *Die Zähmung des Menschen. Warum Gewalt uns friedlicher gemacht hat. Eine neue Geschichte der Menschwerdung*, München 2019; s. a. I. Morris, *War. What is it good for? The Role of Conflict in Civilisation, from Primates to Robots*, London 2014, 8, 13, 33 59, 71 zur Statistik als »akademischer Industrie«.

63 Agambens Hauptthese besagt, im Nationalsozialismus habe sich zum ersten Mal in der Geschichte *exzessiv* eine Bio-Macht gezeigt, die »nacktes«, entrechtetes Leben der indifferenten Tötung überantwortet habe, und das Vorbild dafür sei

heit« über die Bedeutung des Todes Anderer, in deren Rahmen offenbar ein Verbot zu töten bzw. zu morden nicht übertreten zu werden brauchte. U. a. Georges Bataille hat dagegen geltend gemacht, tödliche Gewalt sei als solche nur im Lichte des entsprechenden Verbots, das sie übertritt oder überschreitet, zu beurteilen.⁶⁴ So wäre einer überzogenen Unvergleichbarkeit heterogener Gewaltformen zu widersprechen. Und man könnte sogar annehmen, das Verbot zu töten bzw. das Gebot, nicht zu töten, sei im Grunde uralte und die ganze Geschichte der Menschheit seit von Anfang an bzw. von ihrem Ursprung her ›immer schon‹ im Licht dieses – für manche unverrückbaren⁶⁵ – Gebots zu verstehen, das ›Phänomen‹ indifferenter Tötbarkeit Anderer insofern pure Fiktion. Demnach wäre auch jede *prima facie* indifferente Tötung Anderer seit jeher als Übertretung einer Norm zu verstehen, die sie als mehr oder weniger brutale Gewalttat und als nichts anderes einzustufen veranlasste. Und man könnte davon ausgehen, dass eine entsprechende »Sensibilität« bereits mit im Spiel war.⁶⁶

Dazu scheint zu passen, dass Veyne die von ihm so genannten »Mordschauspiele« im Rahmen seiner ›interessanten‹ Rekonstruktion ihrer Legalität zur Zeit Roms mit einem *wertenden Begriff*

im römischen Konzept des *homo sacer* zu finden, der getötet werden durfte, ohne dass man sich eines Mordes schuldig gemacht hätte.

64 Vgl. G. Bataille, *Der heilige Eros (L'Érotisme)*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1979, 70.

65 Vgl. N. Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Göttingen ²2003, 207. Andere (in diesem Falle gewisse Tschekisten) sprechen von einer alten, von Bürgern erfundenen Moral, die nunmehr ›Vergangenheit‹ zu sein scheint; vgl. S. Courtois, N. Werth, J.-L. Panné, A. Paczkowski, K. Bartosek, J.-L. Margolin, *Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München, Zürich 1998, 117 f.

66 Ein Begriff, den Veyne an anderer Stelle selbst bemüht. Z. B. wo er das römische Verhältnis zu den Toten so beschreibt, dass es zunächst von einer »Sensibilität« im Verhältnis zu ihnen bestimmt worden sei; in zweiter Linie seien dann im Zuge einer »sekundären Rationalisierung« »Glaubensüberzeugungen hinzugedichtet« worden (vgl. P. Veyne, *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral*, Stuttgart 2015, 139). Erstaunlicherweise möchte Veyne in diesem Buch dieser von ihm als religiös eingestuft Sensibilität mit Georg Simmel den »primären« Charakter einer »nicht weiter herleitbaren Kategorie« zuschreiben (ebd., 152, Anm. 44). Ob er sie auf diese Weise jeglicher Historizität entzieht, die ansonsten die von ihm beschriebenen »Praktiken« völlig zu bestimmen scheint, wäre eigens zu diskutieren.

bezeichnet, der in unserer Sprache für ein Verbrechen steht, während Agamben im Gegenteil mit Blick auf den *homo sacer* von einer indifferenten Tötbarkeit Anderer spricht, die ›alles erlaubt‹⁶⁷ (wie zuletzt angeblich in den Konzentrationslagern der Nationalsozialisten). Im ersten Fall scheint der Historiker sagen zu wollen: selbst in einem solchen Spiel handelte es sich um Mord, während im zweiten Fall die Anwendbarkeit dieses Begriffs gerade als obsolet hingestellt wird. In beiden Fällen sind Historiker (und nicht nur sie) dazu herausgefordert, selber zu sagen, um was es sich handelte, wollen sie sich nicht einem Relativismus ausliefern, der ihnen am Ende gar keine deutliche Einschätzung in dieser Angelegenheit mehr gestatten würde. Wenn sich die beschriebenen Formen der Gewalt nur als Formen der *Überschreitung* einer Grenze⁶⁸ deuten lassen, die ihre Überschreitung als Form der *Verletzung* einzustufen zwingt, dann wird demgegenüber jeder Begriff, in den wir diese Gewalt fassen, über eine *Beschreibung* hinausgehend die Frage der *Beurteilung* und am Ende auch der *Verurteilung* der fraglichen Gewalt aufwerfen.⁶⁹ Im Rückbezug auf unsere Gegenwart, die uns die Worte

67 Zur neueren Diskussion um diese Phrase vgl. Vf., *Freiheit im Widerstand gegen sich selbst – zwischen Enttabuisierung und Re-Sakralisierung* [Rez. v. B. Fateh-Moghadam, T. Gutmann, M. Neumann, T. Weitin, *Säkulare Tabus. Die Begründung von Unverfügbarkeit*, Berlin 2015; T. Martin (Hg.), *Alles ist erlaubt. Das Karamasow-Gesetz*, Berlin 2015; H.-M. Schönherr-Mann, *Gewalt, Macht, individueller Widerstand. Staatsverständnisse im Existentialismus*, Baden-Baden 2015], in: *Philosophische Rundschau* 64, Heft 3 (2017), 203–219.

68 Handelt es sich aber ganz schlicht um ein von einem Ganz Anderen erlassenes, nicht weiter zu erklärendes und unanfechtbares Gebot, nämlich um das Fünfte Gebot der Bibel (Ex 20, 13 und Dtn 5, 17)? Oder geht bereits aus der leiblichen Verfassung einer/r jeden im Grunde hervor, dass es niemand wollen kann, gewaltsam behandelt oder gar getötet zu werden? So wäre bspw. Georges Canguilhem zu verstehen: *Das Normale und das Pathologische* [1943], München 1974. Insofern könnte man das ›Normale‹ leiblichen Lebens bereits als ›normgebendes‹ bzw. ›-stiftendes‹ auffassen, gewiss jedoch noch nicht in einem konkreten juristischen Sinn. Letzterer betrifft nicht zuletzt die Einstufung einer Verletzung als Verbrechen.

69 Diese Frage stellt sich auch für Bataille, dem es erklärtermaßen ja gerade darum geht, die Überschreitung als solche im Interesse intensiven und exzessiven Lebens zu rechtfertigen, das die Angst überwindet und nicht davor zurückschreckt, *sich* rückhaltlos aufs Spiel zu setzen – ausgehend von der Frage, »wie ein verletzter Mensch der Hölle der Zufriedenheit entkommt« (*Henker und Opfer*, Berlin 2008, 73). Daraus kann und will auch Bataille nicht geradewegs eine Rechtfertigung tödlicher Gewalt gegen *Andere* ableiten.

zur Beschreibung und Bewertung der fraglichen Gewaltphänomene an die Hand gibt, erscheint uns die willkürliche Tötung eines *homo sacer* nachträglich genauso als verletzende und womöglich auch verbrecherische Gewalt wie die Praxis einer legalisierten Gewalt, an der sich das römische Publikum ergötzte. Als bloß sentimentaler Anachronismus ist das nicht einfach abzutun. Denn wenn wir nicht beides als Formen *verletzender* Gewalt einstufen, der sich das leibliche Dasein der Betroffenen ganz und gar widersetzen muss⁷⁰, zerrinnt uns auch das Vergleichbare unter den Händen, das es überhaupt gestattet, heterogene Praktiken in die Perspektive *einer* Gewalt-Geschichte zu rücken.

Zwischen indifferenter Tötbarkeit und Mord – wohlgemerkt unter jeweils ganz verschiedenen Umständen und im Rahmen verschiedener »Praktiken« – schwankt in den angeführten Fällen, was uns die Geschichte als dasjenige in Erinnerung ruft, was Menschen von anderen in einem niemals wirklich überwundenen »Naturzustand« oder legalisiert unter den Augen des Gesetzes zu erwarten haben. Damit wirft die Geschichtsschreibung, die sich schon auf der semantischen Beschreibungsebene nicht wirklich neutral zu den ermittelten Ereignissen verhalten kann, die Frage auf, als wer wir uns angesichts solcher Ereignisse wie jener »Mordspiele« oder auch der Lager der Moderne verstehen bzw. als wer wir uns als geschichtlich Existierende verstehen wollen – die ihrerseits aus der fraglichen, mehr oder weniger weit zurückreichenden Gewaltgeschichte hervorgegangen sind, wie sehr ›vermittelt‹ auch immer. Indessen legt die Geschichtsschreibung keineswegs von sich aus eine eindeutige Antwort nahe. Was für den einen eine gleichgültige Liquidierung darstellen oder sogar als intensiv genossenes Schauspiel begreiflich gemacht werden kann, ist für den anderen in jedem Fall eine Schreckenstat, die sich als solche über ein Verlangen, nicht verletzt, verwundet oder vernichtet zu werden, hinwegsetzen müsste – über ein Verlangen, von dem Veyne allerdings *als Historiker* keine Kenntnis

70 M. E. kann es nicht überzeugen, vom Gegenteil auszugehen. Niemand hat zunächst, als verkörpert und leiblich Existierende(r), überhaupt die Wahl, ob sie bzw. er verletzende Gewalt ggf. auch einfach hinnehmen oder gar billigen und sogar bejahren könnte. Entsprechende sekundäre Überformungen des Widerfahrens von Gewalt sind allerdings vorstellbar – bis hin zum pathologischen Masochismus.

zu haben braucht, wie es scheint.⁷¹ Wenn ein Historiker wie er aber einfach die geschichtliche Wirklichkeit unterschiedlicher Praktiken zur Kenntnis nimmt und sie schließlich auf »heterogene Wahrheitsprogramme«⁷² bezieht, die sich in diesen Praktiken zeigen, ohne sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen zu lassen, dann trägt er zu weiterer Unterminierung der Erwartung bei, aus der Geschichte lasse sich ersehen, wie es um unser Verhältnis zu verletzender, verwundender und schließlich tödlicher Gewalt bestellt ist, und sie sei entsprechend zu beurteilen.⁷³

Der Gegenwartsbezug als Problem des Geschichtsdenkens stellt sich hier als ein zutiefst zwiespältiger dar. Was »der Mensch« ist oder war bzw. was Menschen in ihrer zutiefst befremdlichen Pluralität getan und zugelassen haben, zeigt sich vielfach in gegensätzlicher Weise. Ebenso gegensätzlich fallen die Schlüsse aus, die man daraus zieht. »Der Mensch« ist selbst im Verhältnis zu extremer Gewalt auf kein ein für allemal fixiertes Sosein festzulegen. Ihm, der aus einer paläanthropologisch noch immer weitgehend dunklen Vorvergangenheit hervorgegangen ist, war möglicherweise ursprünglich »alles erlaubt«, bevor ein Verlangen, Gebot oder Verbot der besagten Art zur Geltung kommen konnte. Und ihm wird vielleicht in Zukunft wieder »alles erlaubt« sein, wenn er sich endlich radikal zu sich selbst befreit haben wird, suggerierte nicht nur Nietzsche.⁷⁴ Seinen Kriti-

71 Das folgt aus dem von Veyne bemühten *Begriff* des Mordes, aber nicht aus Veynes epistemologischer Position, wie gleich deutlich wird.

72 Vgl. P. Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?*, Frankfurt/M. 1987, 32.

73 Gibt es überhaupt Geschichten, die uns enthüllen könnten, wer oder was wir »bloß als Menschen« sind? Sind je Geschichten geschrieben und überliefert worden, die nicht in irgendeiner Weise Ausdruck genealogischer, ethnischer oder politischer Zugehörigkeit zu Anderen waren, mit denen man sich von anderen Anderen abgegrenzt hat? Geschichtliche Zugehörigkeit aber wird als Identität behauptet; und Identität profiliert sich stets im Unterschied zu unzugehörigen Anderen. Die Unterschiede und Identitäten, so wie sie sich geschichtlich artikulieren, führen sehr bald zu behaupteten Unvereinbarkeiten von Geschichten und Gegen-Geschichten, wo nicht klar ist, ob »alles erlaubt« ist oder nicht.

74 Vgl. Ariès' Kommentar zu David Roussets *L'univers concentrationnaire* und *Les jours de notre mort* als Beschreibungen eines »Reich[es] der Utopie« (*Zeit und Geschichte*, 57 ff.). Anstelle utopistischer Ausblicke in eine mehr oder weniger ferne Zukunft empfiehlt sich m. E. genauere Beachtung der eigenen Gegenwart und der Gewaltverhältnisse, wie sie in *failed states* herrschen. So zitiert Nuruddin Farah einen somalischen Flüchtling mit den Worten: »Wir hatten keine Zukunft und konnten tun, was wir wollten [...], und wir kannten keine Angst.

kern erscheint gerade das als völlig unannehmbar; und sie fordern dazu auf, sich eingedenk einer Geschichte neu zu bestimmen, die uns vor Augen führt, was ›für uns‹ unannehmbar ist. Nur vermittels bestimmter Negation lasse sich in dieser Perspektive aus erinnerter Geschichte ein zukunftsweisender Sinn gewinnen.⁷⁵

Theodor W. Adornos Forderung (die an dieser Stelle nur stellvertretend für viele andere genannt wird), dass »Auschwitz nicht noch einmal sei«, soll eine solche Negation zum Ausdruck bringen. Adorno unterstellt, dass wir von der Geschichte, für die dieser Name steht, derart affiziert⁷⁶ sind, dass wir gar nicht umhin können, als sie gemäß dieser Forderung zu beurteilen bzw. zu verurteilen. Während Agamben in den Lagern der Nationalsozialisten eine moderne Bio-Politik realisiert sieht, die genau jene indifferente Tötbarkeit des *homo sacer* seriell in die Tat umgesetzt hat, und während Veyne auch Auschwitz nur unter die mehr oder weniger »interessanten« vermischten Nachrichten zählen dürfte, die in seiner Sicht eines professionellen Historikers keinerlei normatives Problem aufwerfen, gelangt Adorno zu dem normativen Schluss, die Erinnerung an diese Nachrichten fordere zu einer radikalen Revision unseres Selbstverständnisses heraus. Ähnlich George Steiner: Für ihn besiegeln diese Nachrichten das Ende des alten Europa, seiner Kultur und Geschichte. Statt *ihr* »das Modell für Kultur schlechtweg« zu entnehmen, müsse man sich fragen, ob in ihr nicht auch »gewisse spezifische Quellen des Inhumanen und jener Krisen unserer Zeit auszumachen seien, die eine Neudefinition der Kultur erfordern«; und zwar in dem Sinne, dass letztere dazu aufgerufen sein müsste,

Wir waren nicht menschlich« (N. Farah, *Yesterday, Tomorrow. Stimmen aus der somalischen Diaspora*, Frankfurt/M. 2003, 54). Kongolesische »Kindersoldaten« könnten vermutlich das Gleiche von sich behaupten.

75 Gerade an der *Bestimmtheit* der Negation ist freilich zu zweifeln. Nicht zuletzt deshalb hat die Art und Weise, in der jene Forderung vielfach mit fragwürdiger Emphase und geradezu formelhaft vorgebracht wurde, der Sache, um die es Adorno ging, erheblichen Schaden zugefügt.

76 Ungeachtet einer (etwa bei Kant anzutreffenden), weit zurück reichenden terminologischen Verwendung dieses Wortes wird es speziell hierzulande ständig auf eine vermeintlich »unmittelbare« und dadurch angeblich irgendwie gegenüber anderen privilegierte subjektive »Betroffenheit« festgelegt. Wer indessen die aktuelle Diskussion um den Begriff der Fremdheit, von der her hier der Gegenwartsbezug gedacht wird, auch nur ein wenig verfolgt hat, wird das geradezu als eine Sinnverkehrung einstufen.

sich der beschriebenen Gewalt zu widersetzen.⁷⁷ Dem zufolge dürfte es keine Kulturgeschichte geben, die diese normative Problematik einfach umgeht.

So wird das Affiziertsein von jener Geschichte in die Frage nach einem normativen, ›menschlichen‹ Maßstab umgemünzt, an dem sie als eine Geschichte zu messen, nach dem sie zu beurteilen und womöglich auch zu verurteilen wäre, sofern sie in dem begründeten Verdacht steht, exzessive und radikale, unerträgliche und nicht hinnehmbare Formen von Gewalt hervorgebracht zu haben und erneut hervorzubringen. Aus diesem Affiziertsein keimt demnach allererst das Interesse an einer Geschichtserkenntnis, die über die Möglichkeit und über die womöglich *anhaltende Virulenz* solcher Gewalt sollte aufklären können. Wie man sich zu dieser Gewalt sowie insbesondere zur für immer gegebenen Möglichkeit ihrer Wiederkehr (in wie verwandelter Gestalt auch immer) verhalten will oder soll, kann freilich nicht von der Geschichtswissenschaft beantwortet werden: Sie muss die Ausbuchstabierung eines entsprechend kritischen Verhältnisses zur Vergangenheit in die Hände der geschichtlich Existierenden legen, die sich vor die Frage gestellt sehen, als wer sie sich angesichts der in Erinnerung gerufenen Geschichte der Gewalt verstehen müssen und wollen.

In diesem Sinne fragt man längst weiter: Wo haben Imperialismus, Kolonialismus, Rassismus, Antisemitismus ihre Ursprünge? Und man geht weit hinter die Genealogie der europäischen, imperialistischen Nationalstaaten und die neuzeitliche Karriere des Kapitalismus zurück, um schließlich wieder in der römischen und griechischen Antike und im Mythologischen⁷⁸ zu landen. Hat man

77 Vgl. G. Steiner, *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 17, 31 ff.

78 Weder der bekannte Sündenfall mit anschließender Vertreibung aus dem Paradies noch auch der Mythos von der Urhorde, die den Urvater erschlägt, wofür wir angeblich noch heute zu büßen haben (J. Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2019), weder Götter wie Ares oder Mars (J. Hillman, *Die erschreckende Liebe zum Krieg*, München 2005), angeblich aus Urzeiten geerbte mimetische oder polemogene Mechanismen (R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/M. 41994; P. Clastres, *Archäologie der Gewalt*, Zürich, Berlin 2008) noch auch existenzielle oder existenziale Befunde wie der, wir seien, ob von Natur aus aggressiv, furchtsam, gewaltbereit oder nicht, »zur Gewalt verurteilt« (S. de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, in: *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Reinbek 1989, 193–264,

die entsprechenden Ursprünge erst einmal als solche entlarvt, droht die ganze aus ihnen hervorgegangene Geschichte als eine einzige Gewalt-Geschichte verurteilt zu werden.

Nun hat aber diese Geschichte keineswegs einen so eindeutigen Zuschnitt, wie es der bestimmte Artikel suggeriert. *Die Geschichte der Gewalt* gibt es nicht. Was wir bislang in abkürzender Redeweise so genannt haben, zerfasert sich in Wirklichkeit in eine Vielzahl heterogener Geschichten verschiedenster Formen von Gewalt.⁷⁹ In Konfrontationen von Geschichten und Gegen-Geschichten, die an Gewalt und Gegen-Gewalt erinnern (und sie nicht selten auch fortsetzen), ist vielfach strittig, was überhaupt *als* Gewalt zu gelten hatte, mit *welcher* Gewalt die Gewalt-Geschichte ihren Anfang nahm und welche Gegen-Gewalt sich dem gegenüber womöglich als berechtigte Antwort verstehen lässt, usw. So wird auch nach der Vor-Geschichte derjenigen Gewalt gefragt, die am Ende genozidal oder im Krieg katastrophal ›ausbricht‹. Eine historisch angeleitete Hermeneutik der Gewalt fragt schließlich nach deren Ursprüngen, um, trotz allem, wenigstens einer Zukunft geringstmöglicher Gewalt den Weg zu bahnen.⁸⁰ Vom Verstehen der historischen Erscheinungsformen ›der‹ Gewalt geht sie mittels der Rekonstruktion ihrer Genealogie und Archäologie zu einer Teleonomie der Nicht-Gewalt über, um die Hoffnung zu nähren, künftige Geschichte werde nicht endlos selbst die exzessivsten Formen der Gewalt in immer neuen Formen wiederholen. Böte die bisherige Geschichte nach aller Erfahrung keine andere Aussicht, wäre sie dann nicht im Ganzen zu verurteilen? Wäre sie dann nicht Inbegriff eines Schreckens oder Alptraums, zu dem sie von Voltaire über Sigmund Freud und James Joyce bis hin zu

hier: 260) helfen uns wesentlich dabei, die Wege besser zu verstehen, auf denen Gewalt uns affiziert und sodann, nicht zuletzt in Formen von Gegen-Gewalt, gefährlich wird, für uns selbst, für Andere und für den Bestand jeder politischen Lebensform, die versprechen muss, sich zur Herausforderung ›der‹ Gewalt angemessen zu verhalten, um bestehen bleiben zu können. Auf mythisierende Ursprüngeerzählungen und bequeme Anthropologisierungen müssen wir weitgehend zu verzichten lernen.

79 Das gilt selbst für die Geschichte der Gewalt, für die der Name Auschwitz steht. Und mit Blick auf die politische Gegenwart schreibt Karl Schlögel: »Das große Gewaltpotenzial hat sich aufgelöst in vagabundierende Gewaltszenen« (*Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang*, München, Wien 2002, 214).

80 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 219 ff.

Mircea Eliade und vielen anderen immer wieder erklärt worden ist, ohne je eine »Überwindung der Geschichte innerhalb der Geschichte«⁸¹ zuzulassen oder die geschichtlich Existierenden jemals von ihr zu erlösen?

Genau dieser Konsequenz soll das geschichtliche Gewalt-Verstehen ausweichen, das darum bemüht ist, gerade *nicht die Geschichte im Ganzen*, sondern nur selektiv eine *bestimmte* Vergangenheit als Gewalt-Geschichte zu be- und verurteilen, um so einer *anderen, zumindest weniger gewaltsamen* Geschichte Vorschub zu leisten. Vor allem an der Frage entzündet sich denn auch der politische Streit, ob und inwieweit die Geschichte der einen für die den anderen angetane Gewalt verantwortlich zu machen ist. Insofern das, was diese Gewalt möglich gemacht hat, für die Zukunft negiert werden soll, steht unter Umständen allerdings die ganze in Frage stehende Vergangenheit auf dem Prüfstand. Das geht so weit, dass gelegentlich die nationale und sogar die europäische oder abendländische Geschichte im Ganzen als mit Gewalt kontaminiert *verworfen* wird, so dass sich nur noch die Frage zu stellen scheint, »[how] to escape from history – but into what?«⁸²

Aber wer geschichtlich existiert, kann niemals »ganz von vorne« beginnen, um etwa eine *andere Geschichte* anbahnen zu helfen. Umso mehr kommt es auf *spezifisches Gewalt-Verstehen* an, das allein es denkbar erscheinen lässt, wenn nicht radikal neu zu beginnen, um eine utopische Geschichte einzuleiten, so doch wenigstens nicht hoffnungslos dieselbe Gewalt-Geschichte nur fortzusetzen, die dazu verführt, *Geschichte als Gewalt* überhaupt zu verwerfen – was darauf hinauslaufen droht, sie in der Zukunft sich selbst zu überlassen, ohne sich noch länger als für diese mitverantwortlich zu wissen. Diese Konsequenz hat in der Tat ein radikal anti-geschichtliches Denken nahegelegt, und zwar unter Berufung auf ein »Geschichtszeichen« wie Auschwitz, dem es gerade nicht mit Kant einen den Fortschritt der Gattung »erinnernden«, »beweisenden« und »vorhersagenden« Zweck⁸³, sondern gerade unmenschlichen

81 Auf die Ariès wie viele andere auch hoffte (vgl. *Zeit und Geschichte*, 70).

82 A. Huxley, *Maine de Biran: The Philosopher in History*, in: *Collected Essays*, New York 1960, 217–236, hier: 217.

83 Vgl. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in: *Werkausgabe* [=WA], Bd. XI (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 261–393, hier: 357

Widersinn zuschreibt. Doch ist die Geschichte als Diskurs längst ein weltweiter Gesprächszusammenhang. Sie erinnert nicht nur an *ein* Geschichtszeichen, dem ohne Weiteres universale Bedeutung zuzusprechen wäre. Auch die Geschichte *Anderer* erweist sich vielfach als radikal gewaltsam zäsurisiert, so dass es vermessen wäre, ein bestimmtes Ereignis unserer Geschichte im Sinne mehr oder weniger bestimmter Negation zum Maßstab der künftigen Geschichte aller zu erklären. Nur der Weg einer lateralen, die Signifikanz verschiedener Geschichtszeichen nach und nach ermittelnden Universalität und in diesem Sinne der Weg einer »erweiterten Vernunft« (Kant) erscheint noch offen und verspricht, eine ihrerseits gewaltsame Bevormundung der Geschichte *Anderer* zu vermeiden. Die Rede von einer erweiterten, *geschichtlichen* Vernunft kann nur dann noch überzeugen, wenn man sich den mühseligen Weg ihrer lateralen *Erweiterung* nicht erspart. Andernfalls fällt diese Rede nur allzu leicht in den naiven Überschwang jener Aufklärer zurück, die die Erinnerung an vergangene Gewalt umstandslos am Leitfaden ihrer kosmopolitischen regulativen Ideen zur Sache aller machten. So erinnerte Friedrich Schiller in universalhistorischer Perspektive daran, wie »wir waren«, um »uns« gewisser Fortschritte hin zum Besseren zu versichern. Die Frage, wer sich zu diesem »Wir« zählt und wer in dieser Angelegenheit *für Andere* oder *an ihrer Stelle* zu sprechen berechtigt ist, stellte er sich anscheinend gar nicht.⁸⁴

Richard Rorty offeriert auf die erste Frage die ihm als zeitgemäßen erscheinende Antwort: Wir, das sind einfach Menschen von der richtigen bzw. »von der gleichen Sorte«, deren geschichtlichen Horizont man zu erweitern hoffen kann.⁸⁵ Und zwar deswegen, weil sie die erforderliche Sensibilität vor allem angesichts dessen aufbringen, was man Anderen angetan hat – besonders Grausamkeit. Aber niemals wird man nach Rortys Überzeugung zu *einem* alle Menschen einschließenden »Wir« gelangen, das sich, am eindeutigen

84 Vgl. F. Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, in: *Universalhistorische Schriften*, Frankfurt/M. 1999, 11–35, hier: 19 f.

85 Vgl. den 4. Teil der Einleitung in diesem Bd., sowie Vf., *Westliche »Gemeinschaft« im Zeichen der Gewalt? Richard Rorty, Charles Taylor und die neueste transatlantische Säkularisierungskritik*, in: *Sociologia Internationalis. Europäische Zeitschrift für Kulturforschung* 53, Heft 1 (2015), 61–82; Richard Rortys *anti-philosophische Philosophie – zwischen Alterität und »westlicher« Selbstgerechtigkeit*, in: *Journal Phänomenologie* 60 (2023), 22–34.

Leitfaden regulativer Ideen und für alle einheitlich maßgeblicher Geschichtszeichen orientiert, *eine* Geschichte und *eine* durch diese Zeichen belehrte Zukunft zu geben vermöchte. Die Antwort auf die Frage, *wer* dieses ›Wir‹ jeweils ausmacht, wird so gesehen nicht (direkt) auf alle Menschen abzielen können, sondern stets nur Ausdruck der geschichtlichen Selbstbestimmung eines Kollektivs sein, das Andere und Fremde zumindest bis auf Weiteres von sich ausschließt, mit denen es weder dieselbe Gewalt-Geschichte noch dieselben Geschichtszeichen oder dieselben Hoffnungen teilt.

4. Eine präsentistische Position: Gegenwartsbezug und unaufhebbare Alterität

In dieser Selbstbestimmung muss es aus Rortys Sicht unbedingt darum gehen, keinesfalls durch das Vergangene bestimmt zu bleiben, womöglich verdammt zur bloßen Wiederholung einer gewaltsamen Geschichte. Deshalb redet er einer freien, möglichst souveränen Selbstbestimmung das Wort, die sollte *wählen* können, welche Vergangenheit man in welcher Weise für sich selbst als verbindlich erachtet, welche man zurückweist oder ganz und gar ignorieren will. ›Historisch‹ zu leben wäre in diesem Sinne Ausdruck des *Willens*, sich selbst in Bezug auf die Vergangenheit zu bestimmen, die nur im Zuge einer Entscheidung über ihre gegenwärtige Bedeutung die Gestalt einer konkreten Geschichte annehmen dürfte. So gesehen vertritt Rorty eine präsentistische Position, der zufolge die Vergangenheit widerstandslos dem nachträglichen Urteil über sie zur Disposition steht. Eine solche Position kann dezisionistisch in dem Sinne verschärft werden, dass behauptet wird, das historische Urteil gehe allein auf unsere gegenwärtige, gänzlich freie Entscheidung zurück, die ihrerseits keiner Vergangenheit verpflichtet sei. So gesehen könnte die Entscheidung, sich der Vergangenheit historisch zu bemächtigen, um sie nach Möglichkeit *als* für sich selbst annehmbare Geschichte gelten zu lassen, ihrerseits historisch jedweden Grundes entbehren. Sie wäre dann selbst nicht begründet, gäbe aber der geschichtlichen Deutung des Vergangenen ihrerseits Grund, wenn auch auf ganz und gar arbiträr bzw. willkürlich und nahezu beliebig anmutende Art und Weise.

So hat anscheinend Nietzsche den Versuch verstanden, »sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt«. ⁸⁶ Und Rorty hat auf ganz ähnliche Weise vorgeschlagen, sich dem Bestimmtwerden durch Vergangenheit und Geschichte zu widersetzen, um das geschichtliche Verstehen des Vergangenen ganz und gar der willentlichen Selbstbestimmung zu unterwerfen. Nichts erscheint ihm verfehlt, als sich in irgendeiner Weise lediglich als Erbe von Vergangenheit und Geschichte zu verstehen, anstatt sich eine eigene Gegenwart und Zukunft zu geben, die man gehabt haben möchte.

Nietzsche kann freilich nicht ohne Weiteres als Kronzeuge einer solchen präsentistischen Position gelten, denn er lenkt auch immer wieder das Augenmerk auf ein der willentlichen Verfügung entzogenes Inanspruchgenommensein vom Vergangenen. Allerdings ist er weit bekannter für seine Apologie einer »plastischen Kraft« des Lebens, die er tödlich bedroht sieht, wo angeblich alles »Geschichte ist«. Das »Übermaß von Historie« als universaler Historisierung gilt ihm ja als die »Krankheit« des »historischen Sinns«, der es nicht mehr versteht, »sich der Vergangenheit wie einer kräftigen Nahrung zu bedienen« (KSA, Bd. 1, 329). Nietzsche gedachte sich nicht der Geschichte auf lebensdienliche Weise zu bedienen, um eigener, geschichtlicher Identität auf die Spur zu kommen, sondern um ein Über-Leben anzubahnen, dem in der Tat alles erlaubt sein und das sich jeglicher Bindung ans Vergangene entledigen können sollte. Die »Gesundheit« dieses Lebens erfordert unter Umständen die »Vernichtung moderner Gebildetheit« und eine rigorose Kritik des »historischen Sinns«, der selber keinen *historischen* Sinn hat, und als hyper- oder auch hypotroph nur nach Maßgabe der von jeglicher Vergangenheit entpflichteten Souveränität des Lebens beurteilt und verurteilt werden kann. Der Sinn des Historischen ist der Gebrauch von Erinnerung und Gedächtnis für ein Leben, das wohl von der »historischen Krankheit« wie von einer Infektion *be-fallen* werden kann, das aber an sich nicht ›historisch‹ *ist*. Man tut Nietzsches Gedanken nicht Gewalt an, wenn man sie in der These zuspitzt, die Apologie der »plastischen Kraft« des Lebens, an die die zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* erinnern soll, *entpflichtete* jede

86 Vgl. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, Bd. 1, 270 [=KSA].

im Namen des Lebens erfolgende Aneignung des Vergangenen von jeglichem vorgängigen Bestimmtheit durch das Gewesene. Dieses wird scheinbar rückhaltlos zur abhängigen Variablen eines instrumentellen *Gebrauchs* des historisch Gedeuteten durch eine an sich ungeschichtliche »Kraft« (KSA, Bd. 1, 257).

Doch fällt sich Nietzsche gleichsam selbst ins Wort⁸⁷ und unterminiert diese These, wenn er darauf hinweist, dass wir »nun einmal die Resultate früherer Geschlechter [und] ihrer Verirrungen, Leiden-schaften und Irrthümer, ja Verbrechen« sind. »Es ist nicht möglich, sich ganz von dieser Kette zu lösen. Wenn wir jene Verirrungen verurtheilen und uns ihrer für enthoben erachten, so ist die Thatsache nicht beseitigt, dass wir aus ihnen herkommen. Wir bringen es im besten Falle zu einem Widerstreite der ererbten, angestammten Natur und unserer Erkenntnis, auch wohl zu einem Kampfe einer neuen strengen Zucht gegen das von Alters her Angeborne [...]« (KSA, Bd. 1, 270). Mehr noch: vor allem durch das, was nicht aufhört, weh zu tun, d.h. durch den *Schmerz* weigert sich das leibhaftig präsente Gewesene, einem gleichgültigen Vergehen überantwortet zu werden. Dagegen richtet auch ein aktivisches Vergessen wenig aus, das *von* aller Vergangenheit und *zu* eigener Zukunft befreien soll.

Der Wille zu vergessen kommt angesichts dessen, was oft schmerzhaft Anspruch auf unsere Gegenwart erhebt, stets zu spät. Unwillentlich, ja widerwillig sind wir dem Anspruch des Vergange-

87 Vgl. dazu auch die jener präsentistischen Position (derzufolge man sich nachträglich eine neue Vergangenheit verschaffen kann) diametral widersprechende Stelle in den Nachlaßfragmenten, Frühjahr 1873 (KSA, Bd. 7, 580), wo es heißt: »Vielleicht hat Jeder einmal [...] jenen leidenschaftlichen Moment erlebt, in dem er zu sich sagte: ›Könntest Du doch deine ganze Vergangenheit auslöschen! Und du ständest, rein und unbeschrieben, im Angesicht der Natur, und wie der erste Mensch, um von nun an weiser und besser zu leben.‹ Es ist ein thörichter und schrecklicher Wunsch: denn sollte wirklich die ganze Vergangenheit des Wünschenden von der Tafel des Seins ausgelöscht werden, hieße dies nicht weniger als mit seinem ärmlichen Paar Lebensmonden auch zahllose frühere Geschlechter auszutilgen: deren Nachklang und Überrest nun einmal unsre Existenz ist, so gern sich das Individuum als etwas ganz Neues und Unerhörtes zu empfinden geneigt ist. In der Tat gibt es kaum ein selbstsüchtigeres Verlangen, als ganze frühere Generationen noch a posteriori zu vernichten, weil irgend ein Späterer Grund hat, mit sich unzufrieden zu sein.«

nen auf unsere Gegenwart ausgesetzt⁸⁸, bevor wir uns fragen können, ob es auch gut ist, dass es so ist, und bevor wir versuchen können, ›dem Leben‹ Vorrang vor einer übermächtig erscheinenden Vergangenheit zu geben, deren negative Lebendigkeit man gegebenenfalls endgültiger Vergessenheit überantworten möchte. In dieser *apriorischen* Verspätung liegt ein entscheidendes Argument gegen jeglichen Präsentismus. Denn jede Strategie, die darauf hinausläuft, sich *aposteriori* eine neue Vergangenheit zu geben und die ›alte‹ Vergangenheit in Vergessenheit fallen zu lassen, kommt zu spät gegenüber deren Anspruch. Auf die Vorgängigkeit des Anspruchs der Vergangenheit hat man keinen direkten Zugriff. Die Verspätung unseres Antwortgebens auf diesen Anspruch ist nicht aufholbar. Unvermeidlich, heißt das, erfährt sich unser Leben als vom Vergangenen in Anspruch genommen und formt sich im Antwortgeben auf diesen Anspruch geschichtlich aus.⁸⁹

So könnte man von Geschichte *in statu nascendi* sprechen – im Gegensatz zu einer Geschichte, die man für eine bloß gegenständlich vorliegende Angelegenheit hält und als von unserer Gegenwart irgendwie abgetrennt versteht. In dieser Geschichte *in statu nascendi* ereignet sich das Vergehen des Vergangenen – aber nicht als ›chronischer‹ Ablauf, sondern in Abhängigkeit von unserem fortgesetzten Antworten auf ihre Herausforderungen. In dieser Geschichtlichkeit kommt die Zukunft der Geschichte nicht ›nach‹ der Gegenwart, sondern wird auf dem Wege des Antwortgebens selber gezeitigt. Das gerät in Vergessenheit, wenn man Geschichte von vornherein nicht als Geschehen, sondern als Diskurs fasst, der es offenbar nur noch mit der Objektivität bereits vergangener Vergangenheit zu tun hat, so dass es den Anschein hat, als müsse eine bereits tote, von der Gegenwart völlig abgeschiedene Zeit nachträglich wieder zum Leben erweckt, reproduziert und nacherlebt werden. Die verbreitete,

88 Vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950; *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 45, no. 1 (1951), 1–29; dt.: *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 1–38.

89 Das *entbindet* uns freilich nicht von den Problemen der Wahl und der Entscheidung und lässt selbst die Option noch offen, sich jenem Anspruch zu verweigern.

beschwörende Rede von einer wenigstens imaginativen Wiederbelebung der Vergangenheit bezeugt indirekt nur, für wie tot man sie bereits gehalten hat. Aber so hat gerade die Geschichte als Diskurs, in dem man Antwort auf historische Fragen sucht, das vorgängige Antwortgeben vergessen, das im geschichtlichen Geschehen selber seinen originären Ort hat. Das darin sich ereignende Antwortgeben liegt den schließlich diskursiv formulierten und gerechtfertigten Antworten voraus.

Im primären Verhältnis zur Vergangenheit ist diese nicht schon an sich toter Gegenstand historischen Interesses, das nachträglich und aus freien Stücken einen Gegenstandsbezug herstellt, sondern Herausforderung zu geschichtlicher Sinnbildung, insofern die Zeitlichkeit des Vergehens selber uns mit der Frage ihrer wenigstens nachträglichen geschichtlichen Verständlichkeit konfrontiert.⁹⁰ Primär ist nicht ein abstraktes Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern die Zeitigung der Zukunft aus der Antwort der Gegenwart auf das Vergangene, dessen Vergehen sich in ihr abzeichnet.

Die Antwort nimmt Bezug auf ein Vergehen des Vergangenen, das sich als Entzug geltend macht. Der *Gegenwartsbezug* steht von Anfang an in einem Spannungsverhältnis zum *Vergangenheitsentzug* und muss sich ihm gegenüber als ein *Rückbezug* auf Gegenwart bewähren. Entzug und Bezug erweisen sich in der gelebten Geschichtlichkeit als gleichursprünglich. *Gegenwartsbezug* gibt es

90 Zeiterfahrung ist genau dafür der Begriff. Die Zeit selbst ist nicht zu erfahren. Die Erfahrung reiner Dauer ist ein Grenzfall, in dem sich bereits das Erfahrene als solches auflöst. Niemals aber kann die Zeit *selber* das Erfahrene *selbst* sein. Erfahrbar ist nur Verzeitlichtes, an dem sich Zeit ›abspielt‹. Zeiterfahrung ist Erfahrung von Zeit nur *indirekt* – vermittelt des verzeitlichten Erfahrenen, an dem sich Zeit bemerkbar macht. Das in der Zeiterfahrung Erfahrene als solches aber wird stets gegen Früheres und Späteres abgegrenzt erfahren und impliziert auf diese Weise bereits Zäsuren und pränarrative Ordnungen, an denen eine nachträgliche Erzählung mit Anfang, Mitte und Ende anknüpfen kann. Das gilt, wie Ricœur im Anschluss an F. Kermode behauptet, bereits für das Tick-Tack der Uhr. (Vgl. F. Kermode, *The Sense of an Ending*, London 1968, 45.) Wo immer die pure Serialität der Jetztzeit durch Markierungen durchbrochen wird, ist bereits Gelegenheit zu pränarrativer Sinnbildung gegeben. Zeiterfahrung ist im engeren Sinne Erfahrung dann, wenn sie die ihr im *nicht mehr ganz monotonen* Vergehen gegebene Möglichkeit zur Sinnbildung ergriffen hat, um *Zeit als Geschichte* (oder vielmehr: Zeitliches als Geschichtliches) nachvollziehbar werden zu lassen.

nur vor dem Hintergrund eines simultanen Vergangenheitsentzugs. Ebenso ist keine Gegenwärtigung oder Vergegenwärtigung denkbar, die nicht den Schatten einer Entgegenwärtigung werfen würde. Bezogenes und Entzogenes treten auch in jedem Rückbezug auf eine Gegenwart auseinander, die vor dem Hintergrund einer bestimmten Vergangenheit um ihr geschichtliches Profil besorgt ist. Kein geschichtlicher Rückbezug hebt die Vergangenheit, auf die er zurückkommt, je ganz in sich auf, um etwa die temporale Differenz völlig zu tilgen. Jeder gelingende Rückbezug hat auch die Kehrseite eines Misslingens, jede geschichtliche Aneignung auch etwas von Enteignung. Der ›eigenen‹, aus immer neuen Verknüpfungen von Vergangenheit und Gegenwart gewobenen Geschichte haftet stets auch *Fremdheit im Gegenwartsbezug* an, die ihm entzogen *bleibt*. Freilich wirft die Fremdheit im Gegenwartsbezug ganz unterschiedliche Probleme auf – je nachdem, ob wir etwa gelebte Geschichtlichkeit, den historischen Diskurs oder die kulturelle Situation im Blick haben, in der man Geschichtserkenntnis mit gelebter Geschichte zukunftsorientiert zu verknüpfen sucht.

Ich werde mich im Folgenden im Wesentlichen auf den Gegenwartsbezug als Problem geschichtstheoretischen Denkens beschränken. Ein naives, ungebändigtes geschichtliches Affiziertsein sowie ein daraus resultierendes Sinnverlangen hat die historische Erkenntnis dem Anschein nach kompromisslos hinter sich zu lassen, wenn wir den Regeln der klassischen Historik folgen.⁹¹ Sie beginnt nicht mit einem pathologischen Verstricktsein in noch gegenwärtige Vergangenheit, sondern mit den Formen ihrer Vergegenständlichung, mit Relikten und Quellen, die sie in Texten deutend zu verstehen und in einen nachvollziehbaren geschichtlichen Zusammenhang zu bringen versucht. Hier hat sie es nicht mehr mit der Vergangenheit, sondern mit einer Vielzahl von Vergangenheiten (Johann G. Droysen) zu tun, die sie in teils gegensätzlichen, ja unvereinbar erscheinenden Erzählungen geschichtliche Gestalt annehmen lässt. Von speziellen methodischen und epistemologischen Problemen abge-

91 Vgl. J. G. Droysen, *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen* (1857). *Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen* (1857/1858) *und in der letzten gedruckten Fassung* (1882), Stuttgart 1977.

sehen⁹², wird die Frage des Gegenwartsbezugs angesichts einer unerschöpflichen historischen Realität meist als Problem der *Relevanz* aufgefasst. Die Rekonstruktion von Vergangenheit als Geschichte muss demnach nicht nur methodischen Standards einer Historik gerecht werden; sie muss nicht nur in sich schlüssig und gehaltvoll sein, sie muss auch von der Gegenwart her als bedeutsam und wichtig erscheinen.

Diese Forderung lässt sich allerdings ganz verschieden deuten. Über den bloßen (unvermeidlichen) *Gegenwartsbezug* hinausgehend wird nicht selten verlangt, die historisch gedeutete Vergangenheit solle *umwillen* eines besseren Verständnisses der Gegenwart, von der man jeweils ausgeht, rekonstruiert werden. Manchmal wird sogar eine gegenwärtige *Funktionalisierbarkeit* der historischen Erkenntnis als Relevanzkriterium angesetzt (was viel weiter geht). Dieser von ihm als »präsentistisch« eingestuften Position stellte beispielsweise Reinhard Wittram die Frage entgegen, ob so nicht »die Vergangenheit von der Gegenwart her um ihr Eigengewicht gebracht wird«, und macht damit auf die Tendenz aufmerksam, die Alterität des Vergangenen in vergegenwärtigter Vergangenheit restlos aufzuheben.⁹³ Auch im epistemischen Vergangenheits- und Gegenwartsbezug der historischen Erkenntnis mache sich in Wahrheit aber Fremdheit geltend. »Wir frieren«, schreibt Wittram, »im Anschauen der Größe – gefallener Reiche, untergegangener Kulturen, ausgebrannter Leidenschaften, toter Gehirne. Je genauer wir hinblicken, desto fremder werden sie uns. Es ist etwas Unheimliches im Abstand der Zeiten. Der räumliche Abstand kann überbrückt werden, der zeitliche nie. [...] Wir mögen mit höchster literarischer Kunst ein Antlitz wieder lebendig machen – der Mund bleibt stumm, das Lachen kehrt nicht wieder, der Schrei ist erstorben. Wenn wir das ernst nehmen, kann es uns durchfahren, daß wir als Historiker ein sonderbares Geschäft treiben: wir hausen in den Totenstädten, umfassen die Schatten, zensieren die Abgeschiedenen.«⁹⁴

92 Ich meine an dieser Stelle vor allem das Verhältnis von Tatsache und Deutung, Fragen der Retrodiktion und der Vermeidung nachträglicher Fatalitätsillusionen.

93 R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen ²1963, 7 f.

94 Ebd., 15 f.

Trotz seines Insistierens auf der Alterität des Vergangenen lässt Wittram freilich am Ende seine Rechtfertigung des Interesses an der Geschichte in ein identitäres Verhältnis zu ihr einmünden. »Unter dem altertümlichen Helm, in der fremden Perücke« blickt ihn letztlich »der Mensch« an, wie er meint. Der Mensch, dessen Begriff die Individualität aller Menschen in sich aufheben soll, scheint ihm »immer noch der wichtigste Gegenstand der Geschichtsforschung« zu sein, so zwiespältig und zweideutig er sich auch erweist: Bei »einer der unheimlichsten Gestalten der Weltgeschichten«, bei Ivan Groznyj (Ivan IV., »Der Schreckliche«⁹⁵), sei ihm klar geworden, »wie weit sich die Grenzen des *genus humanum* erstrecken. Wenn das Entsetzen, das uns gegenüber dem Grauen der Geschichte packt, nicht abstumpft, wird es sich zuletzt gegen uns selbst richten: wir werden uns, indem wir sehen, wessen der Mensch fähig ist, über uns selbst entsetzen. Hier ist der Punkt, wo das Fremdeste und Entfernteste uns unvermittelt nah bedrängt.«⁹⁶

Taugt eine derart ambivalente Geschichte noch dazu, etwa einen in Lebensformen gegensätzlichster Art sich darstellenden Sinn eines »Kosmos der sittlichen Welt«⁹⁷ aufrechtzuerhalten, an den der Historiker offenbar noch glauben möchte? Oder rückt sie, wenn wir uns der Befunde Veynes und Agambens zur Geschichte der Gewalt erinnern, nicht vielmehr gerade die gemeinsame Zugehörigkeit aller zu einer unverbrüchlichen sittlichen Ordnung ins Licht eines abgründigen Verdachts – nämlich des Verdachts, dass eine über weite Strecken »grauenhafte« Geschichte immer wieder auf die Spur von Unvereinbarkeiten führt, dass sie an Formen von Gewalt erinnert, mit denen man keinerlei Gemeinsamkeit anerkennen kann bzw. will und dass die Menschen der Gegenwart und der Vergangenheit im Verhältnis zueinander vielfach radikal fremd erscheinen müssen? Kann sich das, was sich der Historiker unter »Geschichte« vorstellt, dann noch als »geschichtliche Bildung« bewähren, die (im Jahre 1957/8!) angeblich besonders »dem deutschen Volk not« tut und scheinbar verspricht, »seinem Bewusstsein die geschichtliche Tiefe

95 Zeitlich näher liegende Beispiele, darunter solche im eigenen Land, zieht der Historiker hier nicht in Betracht.

96 Ebd., 16 f.

97 Vgl. W. Hartwig, *Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität*, in: *Historische Zeitschrift* 252 (1991), 1–32, hier: 26.

und [...] so seine Menschlichkeit« zu »retten«? Mit diesem Ansinnen wird der Gedanke abgetan, sich dem zu stellen, was in der eigenen Geschichte am meisten befremdet. »Das Interesse an der Geschichte soll sich Bahn brechen als Verständnis der Väter« (nicht ihrer Opfer). Einer »rückwärtigen Bindung« wird das Wort geredet, die sich »nicht in der Begegnung mit dem Fremden, sondern im Bekenntnis zum Eigenen« manifestiere.⁹⁸ Was als Rehabilitierung des »eigenen Rechts« des Vergangenen und der in ihm liegenden Fremdheit begann, schlägt so in eine Apologie des Willens zur eigenen, alles Fremde von sich weisenden Geschichte um, für den es nicht in Betracht kommen kann, sie sich etwa *von Anderen erzählen zu lassen*⁹⁹ – von Anderen, die ihr zuletzt in Exzessen einer Bio-Politik zum Opfer gefallen sind, wenn wir Giorgio Agamben, Götz Aly, Susanne Heim und anderen folgen. So riskiert der Rückbezug aufs Vergangene keine Enteignung oder Befremdung der eigenen Geschichte¹⁰⁰, wenn er von vornherein durch einen identitären Gegenwartsbezug bevormundet wird. Präsentistisch bespiegelt sich nur das eigene Selbst sein historisches Werden, um sich am Ende erzählen zu können, wie es dazu kam, dass es wurde, was es schon ist.¹⁰¹

Eine solche Position lässt sich als eine defensive Strategie der historischen Selbstbehauptung gegen eine radikal befremdende Infragestellung des Selbst deuten, wenn man bedenkt, dass der Gegenwartsbezug keineswegs ursprünglich in das Korsett einer identitären Geschichte gezwängt ist. Im Gegenwartsbezug macht sich von Anfang an ein gegenläufiger Entzug bemerkbar, der wie im Schmerz,

98 Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, 18 f.

99 Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998.

100 Im Gegenteil, es soll gelten, dass »die Fremdheit der Andersheit [...] verschwinden« muss, damit Entfremdung überwunden wird, aber die Andersheit muß anerkannt und ohne Aufhebung ins Eigene [...] hinein gelassen werden, muß sie selbst bleiben« (M. Müller, *Der Kompromiß oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens*, Freiburg, München 1980, 168). Vgl. demgegenüber die Revisionen dieses Zusammenhangs bei A. Becker, J. Mohr (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Berlin 2012.

101 Mit Recht betont Hübner, dass weder eine antiquarische noch gar eine wissenschaftliche Geschichtsschreibung so gedacht werden muss; K. Hübner, *Vom theoretischen Nachteil und praktischen Nutzen der Historie*, in: D. Borchmeyer (Hg.), *»Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«*, Frankfurt/M. 1996, 28–47, Abschnitt 12.

von dem Nietzsche sprach, seine anhaltende Unaufhebbarkeit geltend macht. Schmerz verlangt nach historischer Erkenntnis und wird selbst zur Maßgabe einer kritischen Beurteilung der rekonstruierten Geschichte, wenn er besagt, was uns im Lichte dieser Geschichte als schlechterdings unannehmbar erscheint. Die Erinnerung ans Unannehmbar aber gestattet es nicht, es sich bequem in einem sittlichen, ›menschlichen‹ Kosmos einzurichten, der von nichts derart radikal infrage gestellt wird wie eben von einer nicht beschönigten geschichtlichen Erinnerung. Diese zeigt uns nicht ein strahlendes und unzweideutiges Bild des Menschen, sondern gerade das, was Menschen anzurichten vermögen, als das Befremdendste, dessen wir uns erinnern können – als *radikale Fremdheit im Gegenwartsbezug*. Weil dieser nicht in jener untergeht *und* die Fremdheit sich nicht in unserer Gegenwart aufheben lässt, ist der Gegenwartsbezug geschichtlicher Erfahrung und historischer Erkenntnis kein bloßes ›Problem‹ der Theorie, das sich demnächst lösen ließe, sondern nimmt die Gestalt der echten Frage an, die uns im Hinblick darauf nicht loslässt, als wer wir uns im Lichte der geschichtlichen Erfahrung verstehen sollen. So wenig wir dieser, unsere geschichtliche Existenz selbst betreffenden Frage etwa in einer nur vom Geschehenen berichtenden Historie ausweichen können, so sehr verlangt sie nach einer dreifachen Antwort: als wer wir uns im Lichte befremdender Gewalt noch *verstehen* können und wie wir eine Geschichte, der wir angehören, *beurteilen* sollen, wenn wir sie nicht (mitsamt unserer eigenen Zugehörigkeit zu ihr) im Ganzen *verurteilen* und *verwerfen* wollen.

Diese Konsequenz wird, so meinte Kant, von einer »terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte« nahegelegt, die angesichts von »Bergen sich auftürmender Greueltaten und ihnen angemessenen Übel« von der Zukunft keinerlei Besserung erwartet und statt dessen lieber das Ende der Geschichte und allenfalls ›danach‹ noch eine »Wiederbringung aller Dinge« und eine »erneuerte Welt« erträumt.¹⁰² Dieser Art, die wirkliche Geschichte preiszugeben, setzt Kant eine *unbedingte praktische Fundierung geschichtlicher Existenz* entgegen, um sie einem unbeirraren Maßstab und Richtungssinn zu unterwerfen. Den Maßstab der Beurteilung vergangener und auch zukünftiger Geschichte bringt Kant in der Frage

102 Vgl. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, WA XI, 353.

zum Ausdruck, was man – nicht nur »Völker und Regierungen«, von denen er hier spricht – »in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben« wird.¹⁰³ Diese Absicht hat sich aus Kants Sicht an den praktischen Vernunftideen der politischen Freiheit, des »einzige[n], ursprüngliche[n], jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende[n] Recht[s]« (WA VIII, 345), und an der »nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Staatsverfassung« zu orientieren (WA XII, 804). Mit Hilfe dieser Ideen soll erst der Sinn der »empirisch abgefasste[n] Historie« erkennbar werden; und zwar so, dass die Vernunft »mitten in der Erfahrung« zur Geltung kommt, um sich der Versuchung zu widersetzen, eine ungerichtete, dem »trostlosen Ungefähr« preisgegebene Geschichte zu verachten, die immer wieder ins Unvernünftige und Widervernünftige zurückfällt (WA XI, 35, 49). Trotz aller Widerstände und ungeachtet aller Rückfälle soll die geschichtliche Erfahrung mittels jener Ideen einem finalisierten, rationalen Richtungssinn der Geschichte insgesamt verpflichtet bleiben. Am Ende würde selbst der Schmerz in diesem Sinne nur »vorwärts« weisen und auf das »Bessere« hoffen lassen.

Im Lichte der geschichtlichen Erfahrung dürfte die Vernunft so niemals an ihrem finalen Sinn irre und sich selbst fremd werden. Befremdend findet Kant lediglich, »daß die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welche die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet haben, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können«.¹⁰⁴ Dieses Missverhältnis zwischen der individuellen Lebenszeit und der Weltzeit, in der sich die Gattungsgeschichte vollzieht, wird allerdings im Blick auf das Ende aller Dinge entschärft, das eine ausgleichende Ökonomie umfassender Gerechtigkeit in Aussicht stellt. Am Ende sollte eine transzendente Gerechtigkeit für die eklatante Ungerechtigkeit entschädigen, die im unverhältnismäßigen Glück der Späteren zu liegen scheint. Ein traumatisches Unglück oder

103 Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: WA XI, , 31–50, hier: 50.

104 Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, 37.

Unrecht, das es den Früheren womöglich nicht einmal erlaubt, das ihnen leibhaftig Widerfahrene *als* Erfahrung zur Geltung zu bringen, zieht Kant ebenso wenig in Betracht wie die Frage, ob sich eine ›pathologische‹, vom Widerfahrnis her zu begreifende Geschichte überhaupt mit jener vernünftig finalisierten Geschichte auf den gemeinsamen Nenner *eines* Sinns bringen lässt. Mag im Fortschritt zu einer kosmopolitischen Rechtsverfassung hin auch ein Besseres liegen – zur verletzenden, verwundenden und vernichtenden Gewalt, die zahllosen Namenlosen auf dem Weg inzwischen widerfährt und noch widerfahren wird, hat dieser vernünftige Maßstab doch kein kommensurables Verhältnis. Wir können mit anderen Worten keine einheitliche, allein auf diesen Maßstab zugeschnittene Ökonomie oder Bilanz der Geschichte denken, in der das Glück der einen und das Unglück der anderen sowie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zum Ausgleich kämen. Das sollte auch Gewaltstatistikern wie Steven Pinker zu denken geben, die vor allem Mortalitätsziffern berechnen und vergleichen, um zu belegen, dass ›wir‹ bzw. ›die Menschheit‹ allem gegenteiligen Anschein zum Trotz doch ›vorankommen‹ in Sachen Gewalt.¹⁰⁵ Vor allem aber steht uns kein geschichtsphilosophischer Weg der Rechtfertigung von Ungerechtigkeit und Gewalt mehr offen, die in Zwischenzeiten angeblicher Fortschritte zum Besseren hin erlitten wurde und wird. Diese Ungerechtigkeit und Gewalt als solche wahrzunehmen, zur Sprache zu bringen und ihr zur Geltung zu verhelfen, ist eines; ob eine kosmopolitische Rechtsverfassung, die jenen Vernunftideen Rechnung tragen könnte, versprechen würde, auch der widerfahrenen Ungerechtigkeit und Gewalt ›gerecht zu werden‹, ist eine andere Frage. Liegen überhaupt beide Ansprüche gleichsam auf der Linie *eines* denkbaren kosmopo-

105 Tatsächlich ist diese Einschätzung offenbar vor allem der Tatsache geschuldet, dass heute einfach ungleich viel mehr Menschen leben als in der Vergangenheit (inzwischen über acht Milliarden), so dass die zunehmenden Gewalttaten relativ weniger ›ins Gewicht fallen‹. Vgl. die aktuelle Bilanz bei M. Livi Bacci, *Planet und Mensch. Bevölkerungswachstum im 21. Jahrhundert*, Berlin 2017. Mit Blick auf ein positivistisches *body counting* erinnert Timothy Snyder dagegen daran, dass es für die Geschichte und deren Wissenschaft darauf ankommt, Zahlen und Gedächtnisse zu verknüpfen, insofern Opfer Trauernde, Killer dagegen bloß zu beziffernde Opfer hinterließen, wie Snyder schreibt in: *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*, London 2010, 402, 407; s. a. A. Solschenizyn, *Der Archipel GULAG*, Bern 1974, 142, 146 f., 419.

litischen Fortschritts, dem man eine einsinnige Richtung zuschreiben könnte?

Dafür spricht tatsächlich wenig. Schon *in* jenen »vernünftigen Ideen« machen sich einander widerstreitende Ansprüche geltend, die den Gesichtspunkt zweideutig erscheinen lassen, aus dem man die Frage der Richtung beurteilen kann. Selbst wenn man etwa voraussetzt, dass eine kosmopolitische Rechtsverfassung die Verwirklichung des Anspruchs auf eine elementare Gerechtigkeit und auf Schutz vor Gewalt repräsentieren würde, der jeder und jedem, als Menschen, zusteht, ist das Problem des Widerstreits nicht ausgeräumt. Die Gerechtigkeit ist *in sich selbst* auf irreduzible Weise plural verfasst; eine Art der Gerechtigkeit konfligiert mit der anderen und lässt sich nicht auf den gemeinsamen Nenner *einer* konfliktfreien Idee der Gerechtigkeit bringen. Die Gerechtigkeit widerstreitet sich selbst; d.h. es lässt sich keine Gerechtigkeit denken, die nicht die Kehrseite einer Ungerechtigkeit aufwiese. Keine Gerechtigkeit kann versprechen, die Ungerechtigkeit gänzlich aufzuheben, wenn unvermeidlich die Ungerechtigkeit in der Gerechtigkeit verwurzelt ist.¹⁰⁶ So gesehen sind wir weit entfernt davon, über *einen* in sich eindeutigen und unstrittigen Maßstab zu verfügen, an dem wir ungeachtet jener terroristischen Geschichtsperspektive festhalten könnten, um auf einen eindeutig gerichteten Fortschritt zum Besseren hin hoffen zu dürfen. Statt wirkliche Gewalterfahrung durch einen solchen, unglaubwürdigen Maßstab zu bevormunden, ist es ratsam, sie erst einmal zur Aussprache des ihr eigenen Sinns kommen zu lassen – selbst dann, wenn sie die Vernunft sich selbst fremd werden lässt. Denn ein wie auch immer praktisch begründeter, vernünftiger Maßstab der Be- und Verurteilung der Gewalt, die die Geschichte in Erinnerung ruft, konterkarierte sich selbst, wenn er der geschichtlichen Erfahrung seinerseits Gewalt antäte. Das aber wird unweigerlich der Fall sein, wenn die befremdende Erfahrung der Gewalt erst gar nicht als solche zur Sprache kommt, sondern bloß einer ›blinden‹ historischen Empirie zerstreuter Ereignisse zugeschlagen wird, die allenfalls eine transhistorisch ›sehende‹ Vernunft intelligibel machen könnte, die dazu neigt, alles radikal Fremde ins Abseits des ihr ganz und gar Unverständlichen und sie im Grunde nichts Angehenden

106 Vgl. Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008.

zu verweisen.¹⁰⁷ Ohne dies noch weiter mitzumachen, fragen wir demgegenüber heute, wie uns Widerfahrnisse damit konfrontieren, was für uns – einschließlich der Leiden Anderer – unannehmbar ist, wie Merleau-Ponty sagt.¹⁰⁸ Und zwar selbst auf die Gefahr hin, uns in Verzweiflung zu stürzen, da es sein könnte, dass gerade aus ihr neue Widersetzlichkeit gegen diese Widerfahrnisse und Leiden erwächst.¹⁰⁹

Gerade das ruft eine *pensée interrogative* bzw. »forschende« und »fragende Vernunft« (Kant) auf den Plan, die erkennbar werden lassen soll, was im Rahmen menschlicher Möglichkeiten denn als »annehmbar« (als zumindest weniger gewaltsam oder gar als gerecht und menschlich) gelten könnte und wie in diesem Sinne Wege zu geringerer Gewalt zu bahnen wären. So gesehen ist das kritische Geschichtsdenken und -urteilen – weit entfernt, bloß die intellektuelle Neugier zu reizen, wie es sich Paul Veyne vorgestellt hat – allemal bereits im »pathologischen«, aber keineswegs völlig dunklen Charakter geschichtlicher Existenz fundiert, die allererst die Augen – wenn auch eines vielfach *getrübten* Blicks¹¹⁰ – dafür öffnen kann, worin der »Sinn« einer nicht bloß interessanten, vielmehr von befremdender Gewalt herausgeforderten Geschichtlichkeit liegen mag, die uns zwischen einem gleichgültigen Sicharrangieren mit dem angeblich Unabänderlichen und der Verachtung dafür schwanken lässt.

5. *Sens historique* ohne Rekurs auf den Sinn der Geschichte

So wäre auch Ricœurs Kritik der These zu verstehen, »qu'il n'y ait place pour aucun sens historique, là où manque le sens de l'histoire«.¹¹¹ Allzu lange war man auf einen finalen Sinn der Ge-

107 Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 1. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 181.

108 S. o., Anm. 38.

109 Vgl. in diesem Sinne den zweiten Abschnitt des Epilogs in diesem Bd.

110 Vgl. J. Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstportrait und andere Ruinen*, München 1997, 121; sowie zur Frage, was ggf. die Sehkraft verdunkelt, Vf., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006, 271.

111 Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, 138.

schichte fixiert (von dem auch Ricœurs Geschichtsdenken mit Blick auf Edmund Husserl seinen Ausgang genommen hat¹¹²) und hat darüber einen geschichtlichen Sinn übersehen, der sich an der Negativität des Unannehmbaren, Intolerablen, nicht zu Duldenden entzündet. Dabei hatte die Geschichtsschreibung in der Phase ihrer einsetzenden Professionalisierung nichts so angefochten wie die geschichtsphilosophische Präention, Einsicht in einen letzten Sinn der Geschichte zu haben, von dem aus auch die Vergangenheit historisch verständlich werden sollte. In der Folge hat sich die *Praxis* der Historiografie mehr und mehr auf allein gegenwartsbezogene Vergangenheitserkenntnis zurückgezogen und jeglichem Vorgriff auf künftige Geschichte entsagt. Demgegenüber hat sich das theoretische Geschichtsdenken jedoch nie ganz mit der Endgültigkeit eines solchen Rückzugs abfinden wollen. Das gilt besonders für die auf Droysen zurückgehende Tradition der Historik, die sich zu keiner Zeit auf eine bloße Wissenschaftstheorie historischer Erkenntnis hat beschränken lassen.¹¹³ Für Droysen sollte die geschichtswissenschaftliche Arbeit dem künftigen Werden eines »Kosmos der sittlichen Welt« dienen.¹¹⁴ Ernst Troeltsch hat dem entsprechend auf dem unverzichtbaren kulturellen Orientierungssinn der Geschichtswissenschaft insistiert.¹¹⁵ Und noch Hans M. Baumgartner hat im Anschluss an Jürgen Habermas die von einem praktischen Erkenntnisinteresse geleitete Funktion historischer Erzählungen betont, aufklärend und handlungsorientierend zu einer »gelingenden« Fortsetzung der Geschichte als eines »Bildungsprozesses« beizutragen.¹¹⁶ In allen diesen Fällen wird die methodische Beschränkung der Geschichtswissenschaft auf retrospektive Vergangenheitserkenntnis

112 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 54 (1949), 280–316; repr. in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 21–58; dt.: *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276.

113 Vgl. Vf., *Historik und Hermeneutik – Geschichtlichkeit und Geschichte. Desiderate einer kritischen Revision*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Bd. IV: Geschichte*, 2415–2458.

114 S. o., Anm. 97.

115 E. Troeltsch, *Die Krisis des Historismus*, in: *Die Neue Rundschau* XXXIII (1922), 572–590.

116 H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt/M. 1972, 231.

durchbrochen.¹¹⁷ In der Sicht jener Autoren *eliminieren* die Restriktionen, die sich die Geschichtswissenschaft als eine epistemologische Disziplin auferlegt, nicht den Zukunftsbezug der Vergangenheitserkenntnis, sondern *suspendieren* ihn nur. Und dieser Bezug soll in einer Rückbindung der geschichtlichen Erkenntnis an individuell und kollektiv gelebte Geschichtlichkeit wieder hergestellt werden, um die kulturelle Gegenwart im Sinne einer Verknüpfung begriffener Geschichte mit möglichst begründetem Handeln in die Zukunft hinein praktisch zu orientieren, wobei nicht selten wieder eine (letzte) *Zukunft der Zukunft* und damit ein end-geschichtlicher bzw. eschatologischer Sinn der Geschichte ins Spiel gebracht wird. Das ist gelegentlich auch bei Ricœur der Fall.¹¹⁸

Vielfach wird diese Rückbindung mit einem vermuteten entsprechenden ›Sinnbedarf‹ derer begründet, die geschichtlich existieren. Geschichtlich Existierende sind demnach nicht nur, mit Max Weber zu reden, »begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt *Stellung* zu nehmen und ihr einen *Sinn* zu verleihen«¹¹⁹ – sie sind auch dazu verurteilt, denn mit der hier nebenbei unterstellten Sinnlosigkeit all dessen, wozu erst sinn-*gebend* Stellung genommen werden muss, lässt sich dem Anschein nach schlechterdings nicht leben.

Vom – allerdings überholten – Gegensatz zwischen angeblich ›an sich‹ gänzlich sinnfreier Wirklichkeit und wertender Sinngebung einmal abgesehen,¹²⁰ neigt eine solche Position notorisch dazu, den

117 Bei letzterer bleibt es dagegen, wenn man wie die Verfasser des *Schwarzbuchs des Kommunismus* S. Courtois et al. Geschichte zwar als »Wissenschaft vom Unglück des Menschen« versteht (13), dann aber wie François Furet aus ihr den Schluss zieht, *jede* Vorstellung von einer anderen Zukunft sei »praktisch undenkbar geworden« (F. Furet, *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert* [1995], München, Zürich 1996, 625, 673).

118 Vgl. P. Ricœur, *Le Yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète*, in: *Christianisme social* 57 (1949), 41–54, hier: 51; *Histoire et vérité* [1955/31967], Paris 2001, 13; *Que signifie ›Humanisme‹?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956), 84–92, hier: 92.

119 Vgl. L. Gall, *Das Argument der Geschichte*, in: *Historische Zeitschrift* 264 (1997), 1–19, hier: 14.

120 Vgl. T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* [1919], München 1983; Vf., *Wissenschaft des Sinns? Phänomenologie versus ›galileische‹ Psychologie oder Über die vergangene Zukunft einer nicht eingelösten Programmatik*, in: R.

fraglichen Sinn als ein *finales Wozu* zu verstehen.¹²¹ So gibt die angeblich auf retrospektive Vergangenheitserkenntnis zurückgezogene Geschichtswissenschaft und Theorie der Geschichte eine nicht ohne Weiteres abzuschüttelnde geschichtsphilosophische Hypothek zu erkennen. Als epistemologisch diszipliniertes Unternehmen, das künftiger Geschichte nicht vorgreifen darf, beerbt sie augenscheinlich die Rede von einem finalen Sinn, dem vorzugreifen sie sich zwar *als Wissenschaft* untersagt hat – auf den sie aber nicht glaubt verzichten zu können, wenn der *praktische Sinn historischer Erkenntnis für die kulturelle Existenz* derer begründet werden soll, denen unterstellt wird, selber an einem entsprechenden ›Sinnbedarf‹ oder ›-verlangen‹ zu leiden. Als der eigentliche Brennpunkt des ›Sinnproblems‹ wird die Kernfrage geschichtlicher Existenz ausgegeben: *wer wir sind*. Wenn uns das nur »die Geschichte sagt«, wie man mit Dilthey annimmt, und wenn wir ohne eine Antwort auf diese die Geschichte *im Ganzen* betreffende Frage letztlich auch keinen ›sinnvollen‹, in unserer Gegenwart zu stiftenden Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Zukunft erkennen können, dann bedürfen wir tatsächlich unumgänglich der geschichtlichen Erkenntnis und des Vorgriffs auf ihren finalen Sinn. Aber muss jenes Sinnverlangen unumgänglich auf das Wissen um ein seinerseits nicht geschichtlich relativierbares Wozu der Geschichte abzielen, wie es Kant unterstellte, als er schrieb, ohne Einsicht in den Endzweck der Geschichte müsse die Welt als wüst und leer – heute würde man sagen: als sinnlos – erscheinen? Lassen sich heute noch das unterstellte Sinnverlangen, historische, an einem finalen Sinn der Geschichte orientierte Erkenntnis sowie kulturelle Vermittlung von historischer Erkenntnis und praktischer Zukunftsorientierung bruchlos zusammenfügen?

Dass geschichtliche Existenz wenn nicht ausschließlich, so doch vorrangig von der Frage umgetrieben wird, *wer* (oder *was*) jeweils existiert, ist ebenso angefochten worden wie die Meinung, eine Antwort auf diese Frage lasse sich nur auf geschichtlichem, speziell

Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 143–177.

121 Vgl. Vf., *Zwischenzeitlicher Sinn. Sinngebung und Sinnstiftung, Sinnvolles und Sinnloses als fragwürdige Alternativen*, in: G. Jüttemann (Hg.), *Wie der Mensch sich selbst entdeckte. Zur Psychologie des Erkennens von Sinn*, Gießen 2023, 85–96.

narrativem Wege geben.¹²² Kann man nicht auch vom Anderen her, in der Weise übernommener Fürsorge, eine Antwort auf dieses Verlangen erfahren? Muss in der gegenwärtig praktizierten Fürsorge die Frage nach einem finalen Wozu des *je-meinigen* Lebens überhaupt eine wesentliche Rolle spielen? Um gegenwärtiges, fürsorgendes Leben als sinnhaft oder als sinnvoll zu erfahren, braucht man *prima facie* nicht zu wissen, wozu es *letztlich* gut ist.¹²³ Wenn geschichtliche Existenz von einem Sinnverlangen umgetrieben wird, das die Wer-Frage aufwirft, so ist doch nicht davon auszugehen, nur Antworten auf Fragen nach einem ›letzten‹ Sinn (der Welt oder der Geschichte) könnten es befriedigen. Es hat noch ganz andere Quellen als die Frage, wozu man im Horizont einer finalisierten Geschichte existiert. Was gegenwärtig im Sinne einer Anderen zugutekommenden Fürsorge als ›sinnvoll‹ erscheint, braucht tatsächlich in überhaupt keinem zwingenden Zusammenhang mit später sich zutragender Geschichte, mit deren weiterem Verlauf und ›Ende‹ zu stehen.¹²⁴

122 Es ist auch bestritten worden, dass man unter dem Druck dieser Frage überhaupt geschichtlich existieren muss. Selbst wenn man auf der Ebene einer »existenzialen« Bestimmung der Grundstrukturen menschlicher Existenz Geschichtlichkeit für unhintergebar hält, folgt daraus nicht, dass sie sich vor allem an jener Frage zu orientieren habe, die überdies selber als eine Antwort auf eine vorgängige Infragestellung dessen rekonstruiert werden kann, *wer* wir sind. Mitnichten stellen nur oder vor allem wir selbst uns diese Frage; vielmehr stellt sie sich, wie Ricoeur zeigt, vom Anderen des Selbst her (wobei der Begriff der Ander[s]heit einen irreduzibel pluralen Sinn hat). Im Verhältnis zum Anderen kommt keineswegs nur die Erzählung, sondern auch die praktische Bezeugung dessen, wer oder was wir sind, als Antwort in Betracht.

123 Im Übrigen ist es durchaus fraglich, inwieweit das Geschehen geschichtlicher Existenz im Modus der Fürsorge – um beim Beispiel zu bleiben – überhaupt Gegenstand historischer Erkenntnis sein kann. Denn es bestimmt die diachrone Dauer menschlicher Lebensformen, ohne sich notwendigerweise in abgrenzbaren Ereignissen als solches darzustellen. So gesehen findet eine vor allem auf Ereignisse abstellende Narrativität womöglich kaum Anknüpfungspunkte in der Diachronie der Fürsorge.

124 Genau so ist nach meinem Verständnis auch argumentiert worden, wo man einer *Güte* das Wort geredet hat, die ihren ›Sinn‹ ganz und gar angesichts des Anderen erfüllen können sollte, ohne auch nur darauf angewiesen zu sein, sichtbar bzw. für Dritte erkennbar zu werden. Hannah Arendt hat darin sogar die Gefahr einer Perversion der Güte gesehen. Vgl. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958], München ⁴1985, 71 f.; W. Grossman, *Leben und Schicksal*, Berlin ²2007, 498 ff., 1011.

Historischer Erkenntnis ist ohnehin nicht zuzutrauen, ein übermäßiges teleologisches, aufs Ende der Geschichte bezogenes Sinnverlangen zu befriedigen. Und über dessen *kollektive* Dimensionen herrscht keine Klarheit. Wir sind weit entfernt davon, ein kollektives, dringliches Sinnverlangen unterstellen zu dürfen, dem die historische Erkenntnis gerecht zu werden versprechen könnte bzw. müsste. Und einer finalisierenden, teleologischen Zuspitzung des Sinn-Verlangens auf ein letztes Wozu, von dem sich das klassische geschichtsphilosophische Denken beherrscht zeigt, wird man kaum mehr folgen wollen. In der Fixierung auf ›finalen Sinn‹, die offensichtlich die geschichtsphilosophische Rede vom Ziel oder Zweck der Geschichte beerbt, liegt selber eine Reduktion, die erst geschichtliche Wirklichkeit als eigentümlich ›sinnlos‹ erscheinen lässt und der geschichtlichen Erkenntnis die unlösbare Aufgabe einer »Sinngabe des Sinnlosen« (Theodor Lessing) stellt.

Der historischen Erkenntnis, die sich dieser Erbschaft zu entledigen sucht, stellen sich ›Sinnprobleme‹ vor allem im Spannungsfeld zwischen Relikten und Quellen einerseits und deren Deutung im geschichtlichen Zusammenhang andererseits. Niemals lässt sich ein überzeugender, narrativ triftiger und nachvollziehbarer Zusammenhang disparater Befunde und in diesem Verständnis ihr ›geschichtlicher Sinn‹ einfach aus ihnen ableiten. Einerseits übersteigen die jeweils in Frage kommenden Befunde stets den unumgänglich *selektiven* Zusammenhang, den man auf narrativem Wege zwischen ihnen herstellen kann. Andererseits bringt sowohl die narrative Intelligibilität, d.h. Nachvollziehbarkeit eines geschichtlichen Zusammenhangs, als auch die Rationalität¹²⁵ der Erklärung eines solchen Zusammenhangs stets ein *surplus* der Interpretation des temporal Disparaten ins Spiel, der durch die Rekonstruktion der historischen Befunde bewirkt wird. Deren ›Wiedergabe‹ in einem prosaischen Text, der einen ›sinnvollen‹, d.h. hier: plausibel *nachvollziehbaren* Zusammenhang des temporal Disparaten darstellt, kann niemals eine einfache Abbildung und niemals eine Produktion der historischen Tatsächlichkeit sein, die interpretiert wird.

Zudem ist narrativ verständlich gemachter Sinn einer Geschichte unvermeidlich mit heterogenen Geschichten verflochten, mit denen

125 Zur Unterscheidung von Intelligibilität und Rationalität vgl. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, 21.

er nicht kompossibel ist. Jede Geschichte lässt unvermeidlich vieles im Hintergrund, vor dem sie Gestalt annimmt. Und jede andere Geschichte muss die Relation Gestalt/Hintergrund jeweils anders konfigurieren, ohne dass es dabei zu einer Synthese verschiedener Geschichten kommen könnte. Historiografisch lässt sich *ein* alle möglichen Geschichten umfassender Sinn in Form einer Geschichte aller Geschichten gar nicht einlösen. Geschichtliche Erkenntnis eignet sich weder dafür, im Spiegel der Vergangenheit gleichsam den Vorschein eines komprehensiven finalen Sinns der Geschichte zu bestätigen, noch offeriert sie einfache Antworten auf die angeblich das Sinnverlangen geschichtlicher Existenz vor allem umtreibende Frage, was oder wer wir letztlich sind. Geschichtliche Erkenntnis führt uns keineswegs das Bild ›des Menschen‹, so wie er angeblich immer sein wird, vor Augen, wovon noch Jacob Burckhardt ausgegangen war.¹²⁶ Mitnichten validiert sie wie von allein fortschreitend, als wer oder was wir uns zu verstehen haben, um darauf aufbauend zukünftige Praxis zu fundieren. Vielmehr führt sie jedes Phänomen, dem man eine für das menschliche Sein konstitutive Bedeutung zugeschrieben hat, in einer überwältigenden Vielfalt vor Augen und droht die stets vermuteten eidetischen Kerne dieser Phänomene in alle Winde zu zerstreuen. Das aber macht speziell die Wer-Frage nicht obsolet, sondern verschärft sie und verweist sie auf jenen *sens historique* zurück, der von keinem finalen Sinn der Geschichte abhängt. Im hermeneutischen Verständnis Ricœurs ruht dieser Sinn vielmehr auf einem vorgängigen geschichtlichen Affiziertwerden bzw. -sein (*être affecté*¹²⁷), in dem uns als ›leibhaftig‹ Existierenden widerfährt, was geschehen ist, aber nach einer entsprechenden ›Auf-fassung‹, nach ›Deutung‹ und ›Interpretation‹ verlangt. Als derart Existierende stehen wir Geschehenem zunächst niemals wie einem indifferenten, allenfalls ›interessanten‹ Objekt gegenüber, sondern sind geschichtlich darin verwickelt oder »verstrickt«, wie es Wilhelm Schapp ausgedrückt hat, dem sich Ricœur in dieser Hinsicht anschließen kann.¹²⁸ Unvermeidlich *widerfährt* uns dabei und müssen wir in Folge dessen interpretierend ›in Erfahrung bringen‹,

126 J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* [1935], Stuttgart 1946, 5 f.

127 P. Ricœur, *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1 (1998), 7–31, hier: 11.

128 Nicht ohne besondere Vorbehalte allerdings; vgl. Vf., *Rückhaltlos in Geschichte(n) verstrickt? Paul Ricœurs ›Zeit und Erzählung‹ im Rückblick auf Wilhelm*

was für uns »unannehmbar« ist, wie es Merleau-Ponty ausgedrückt hat, um auf dieser zwar kontingenten, aber keineswegs beliebigen Grundlage nicht nur zu einem gewissen Verständnis vergangener Zeiten, sondern auch zu deren Beurteilung im Hinblick auf die eigene Gegenwart und deren Vorgeschichte vorzudringen. Unterbliebe ein solcher, gewissermaßen quer durch die irreduzible Vielfalt diverser Geschichten zu unternehmender Versuch, würden sie, was die Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen betrifft, in eine indifferente Disparatheit mehr oder weniger »interessanter« Begebenheiten und Geschichten zerfallen, ohne wenigstens nachträglich ein orthogenetisches Moment erkennen zu lassen, auf dem wir aber bestehen, wenn wir fragen, ob es etwa hinnehmbar war und ist, dass Andere von der Nichtbeachtung über Demütigungen und Erniedrigungen bis hin zur willkürlichen Internierung und Folter der Gewalt wieder Anderer ausgesetzt wurden und weiterhin ausgesetzt werden. Wenn wir diese und andere Formen von Gewalt für die eigene Gegenwart bestimmt verneinen (wozu eine überzeugende Alternative nicht in Sicht ist), wie sollte es dann möglich sein, die Vergangenheit mit ihren zahllosen »Geschichten« *nicht* im Lichte dieser Negation aufzufassen und sie daraufhin zu bewerten, ob sie seinerzeit mehr oder weniger der Gewalt verfallen war oder sich ihr zu widersetzen begonnen hat? So tragen wir im Sinne eines *kontrollierten Anachronismus* nachträglich unsere »historischen Fragen« an die Vergangenheit und die überlieferten Geschichten heran; Fragen, die so zuvor nicht gestellt worden waren, die aber einem *nicht-anachronistischen »Verständnis«* früherer, ganz anderer Umstände menschlichen Lebens nicht im Wege stehen müssen. Die eigentliche Crux des historischen Verstehen muss es so gesehen sein, wie sich beides miteinander verbinden lässt: das den Menschen, die zu anderen Zeiten gelebt haben, einerseits angemessene »geschichtliche Verständnis«, das andererseits aber nicht den Anspruch aus den Augen verliert, Geschichte kritisch darauf bezogen zu rekonstruieren, woran auch die eigene Gegenwart zu messen sein wird – in pragmatischer Absicht, die daran festhält, dass diese Gegenwart in eine weiter führende Geschichte münden soll, die man bejahen könnte.

Schapps *narrativistische Verabschiedung der Phänomenologie*, Kapitel XVIII in: *Umsonst »gegeben«? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, i. E.

Kapitel II

›Herrscht‹ Krieg – seit jeher, gegenwärtig und auf immer?
›Polemologische‹ Überlegungen zur Frage,
ob wir ihm ausgesetzt oder (auch) ausgeliefert sind

1. Krieg ›denken‹? (123) | 2. Naturgeschichte, Verfeindung, Krieg (130) | 3. Unergründlichkeit, Unvorstellbarkeit und Nichtantizipierbarkeit kriegerischer Gewalt (134) | Exkurs zu Carl v. Clausewitz (134) | 4. Nicht-Indifferenz angesichts kriegerischer Gewalt (142) | 5. Ist dem Krieg ›Herrschaft‹ zu attestieren? (148)

*War does not give birth to itself.*¹

*Sofern [...] der Mensch des Menschen Feind ist:
Keinerlei Fortschritt. Ewiger Rückfall.*²

1. Krieg ›denken‹?

Kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs schrieb der Personalist Emmanuel Mounier, Gründer der Zeitschrift *Esprit*, was Krieg ist bzw. bedeutet, darüber müssten wir, die wir einer derart kriegerischen Zeit, einem »âge guerrier, atomique, crématoire et concentrationnaire«, angehören, längst hinreichend aufgeklärt sein.³ Eine reichhaltige Literatur zeugt davon, weckt aber auch erhebliche Zweifel daran, ob man sich anfangs nicht illusionären Vorstellungen von der Erlebbarkeit, vom Überleben, von der Sagbarkeit, Erzählbarkeit und Überlieferbarkeit dessen hingab, was man in diversen Kriegen erfahren hat – Vorstellungen, die eine erfahrungs-, zeugnis- und sprachkritische Literatur von Walter Benjamin über Paul Celan bis hin zu Jean-François Lyotard und vielen anderen inzwischen radikal revidiert hat. »Hatte man bei Kriegsende nicht bemerkt, daß die Leute verstummt aus dem Felde kamen? nicht reicher – ärmer an

1 D. Pick, *War Machine*, New Haven, London 1991, 54.

2 E. Kästner, *Aufstand der Dinge*, Frankfurt/M. 1973, 134.

3 »Guerre: nous savons aujourd'hui ce que veut dire ce mot.« Vgl. E. Mounier, *Œuvres de Mounier, T. III, 1944–1950*, Paris 1962, 358, 360.

mittelbarer Erfahrung«, fragte schon Benjamin in seinem Essay über Nikolai Lesskow mit Blick auf den Ersten Weltkrieg.⁴ Genozidale Gewalt, wie sie mit dem Zweiten Weltkrieg auf Seiten der Nazis einhergegangen ist, musste solche Zweifel dramatisch verschärfen. »Niemand« könne in Wahrheit »für den Zeugen« zeugen, heißt es in Celans Gedicht *Aschenglorie*, das auf die Überlebenden solcher Gewalt, aber auch auf diejenigen gemünzt ist, die sie nicht überlebt haben.⁵ Dass niemand für andere Zeugen und deren »Erfahrung« zeugen kann, liege an einer wesentlichen, nicht auszuräumenden Inadäquatheit der Sprache selbst, behauptete schließlich Lyotard in seinem Buch *Der Widerstreit*.⁶ Begreift man die fragliche Erfahrung primär als ein Widerfahrnis (*páthos*), so erscheint es nunmehr als zweifelhaft, ob man dessen Sagbarkeit, Erzählbarkeit und Überlieferbarkeit einfach voraussetzen darf. Kann man aber darauf verzichten, Theorien des Krieges (*pólemos*) vom *páthos* her zu entfalten? Müsste kriegstheoretisches, d.h. polemologisches Denken⁷, das *phänomenologisch* den Anspruch erhebt, den *lógos* des *pólemos* zum Vorschein zu bringen, nicht gerade vom Widerfahrnis erlittener Gewalt Rechenschaft ablegen, auch wenn durchaus unklar ist, wie man sich heute dessen Erfahrbarkeit vorzustellen hat?⁸

4 W. Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt/M. 21980, 386.

5 P. Celan, *Ausgewählte Gedichte*, Frankfurt/M. 1968, 117; vgl. U. Baer (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen.« *Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt/M. 1980; A. Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris 2013.

6 J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 21989, 104 ff.

7 Hierbei ist weniger an Autoren wie G. Bouthoul zu denken, der sich in *Les Guerres. Eléments de polémologie*, Paris 1951, ausdrücklich auf diesen Terminus stützt, als vielmehr an Philosophen wie Eugen Fink und Jan Patočka, die, teils in Anlehnung an Martin Heidegger, den Begriff des *pólemos* ontologisch interpretieren. Vgl. Vf., *Widerstreit und Dissens. Kritische Überlegungen zum pólemos bei Jacques Rancière*, in: H. Vetter, M. Flatscher (Hg.), *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 2005, 135–155.

8 Hierbei kann es sich für eine Phänomenologie des Krieges keinesfalls um eine bloß rhetorische Frage handeln. Denn diese Disziplin der Philosophie handelt nicht nur von menschlicher Erfahrung, sondern auch aus ihr. In diesem Sinne hat schon Friedrich Nietzsche mit Blick auf die Moral kryptophänomenologisch argumentiert, als er gegen vermeintliche »Menschenkenner« einwandte: »Sollen wir es nicht merken, dass ihr euch erfahrener, tiefer, erregter, vollständiger darstellt, als ihr seid? [...] Habt ihr Geschichte in euch erlebt, Erschütterungen, Erdbeben, weite lange Traurigkeiten, blitzartige Beglückungen? [...] Habt ihr den Wahn und das Wehe der Menschen wirklich getragen? Und das Wehe und die

Wesentlich erschwert wird jeder Versuch, auf diese Frage eine zeitgemäße Antwort zu geben, durch die außerordentliche Vielfalt der Phänomene, auf die inzwischen der Begriff Krieg in einer weitläufigen und verwirrenden Semantik mit Blick vergangene, aber auch auf sich bereits anbahnende und künftige, gewaltsam organisierte Konflikte bis hin zum Völkermord bzw. Genozid Anwendung findet. So ist seit geraumer Zeit bspw. von Cyber- und Informationskriegen die Rede⁹ (ganz offen seitens russischer Stellen, die sich einiges auf ihre digitale Kompetenz zugute halten und hinter der amerikanischen NSA nicht zurückbleiben wollen), von denen man allerdings nicht genau weiß, ob sie bereits in vollem Umfang im Gange sind oder ob man den Ernstfall gewissermaßen erst noch austestet. In diesen Kriegen fließt (augenscheinlich) kein Blut; sie brechen (noch) keine Knochen und bringen niemanden (auf direktem Wege) ums Leben, zielen aber – so weit man das angesichts der streng geheim gehaltenen Techniken digitalisierter Kriegsführung überhaupt beurteilen kann – dennoch auf ihre Weise auf größtmöglichen Schaden. Solche Kriege, vorausgesetzt, sie verdienen ihren Namen wirklich, sind kaum mehr zu orten, durchdringen das *world wide web* mühelos, weisen keine klaren Frontlinien auf, werden nicht erklärt und bislang auch nicht beendet. Möglicherweise sind sie überhaupt nicht mehr zu beenden. Wie man sich komfortabel in diesen Kriegen einrichtet und mit ihnen lebt, nährt erhebliche Zweifel daran, ob es wirklich gerechtfertigt ist, in diesem Zusammenhang überhaupt von Krieg zu sprechen. Wie auf europäischem Boden zuletzt die Konflikte infolge des Zerfalls des früheren Jugoslawien und die fortgesetzten russischen Angriffe gegen die Ukraine nachdrücklich in Erinnerung gerufen haben, steht Krieg zunächst für die rückhaltlose und massenhafte Auslieferung Anderer an schonungslose, organisierte Gewalt, die vor nichts zurückschreckt und sich von überhaupt keiner rechtlichen Regelung beeindrucken lässt. Wer ihr ausgesetzt ist, muss daher ›mit dem Schlimmsten rechnen‹, wie eine geläufige Redewendung lautet, die, genau genommen, völlig

Art Glück der schlechtesten hinzu? Dann redet mir von Moral, sonst nicht!« Das Gleiche wäre Kriegsdenkern der Gegenwart zu bedenken zu geben, ohne allerdings naiv zu unterstellen, es sei möglich, sich ohne Weiteres in die Erfahrung derer ›hineinzuversetzen‹, von denen sie handeln. Vgl. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd. 3 (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 315 f.

9 C. H. Gray, *Postmodern War*, London 1997.

Unvereinbares zusammenfügt: das Schlimmste bzw. das Äußerste, von dessen Hyperbolik man sich überhaupt keine angemessene Vorstellung machen kann, und die Suggestion, eben damit, d.h. mit dem Äußersten, könne man ›rechnen‹, es entziehe sich insofern keineswegs jeglicher Erfahrbarkeit, Kalkulierbarkeit und Denkbareit. Soll sich das Äußerste demnach nicht auf der Grundlage bisheriger Erfahrung als erwartbar herausstellen? Und kann man nicht allein auf dieser Grundlage plausibel machen, was angeblich bedrohlich bevorsteht? Könnte man andernfalls überhaupt wissen, wovon die Rede ist? Oder reduziert sich die Rede vom Äußersten, mangels solchen Wissens, am Ende auf eine bloße Leerformel, die sich mit bisheriger Kriegserfahrung gar nicht konkret verknüpfen lässt?

Auch wer nicht aktuell ›mit dem Schlimmsten rechnen‹ muss und sich nicht akut von direkter kriegserischer Gewalt bedroht sieht, bleibt ihr als Bedrohlichem sehr wohl ausgesetzt, selbst wenn der Eindruck besteht, es ›herrsche Frieden‹. Ohne die nach 1945 eingetretenen Fortschritte der Pazifizierung unseres Kontinents gering zu schätzen, die auch Russlands Angriffskrieg gegen die Ukraine nicht mit einem Schlag obsolet machen konnte, muss man doch sagen: Frieden ›herrscht‹ überhaupt nicht. Er wird nur durch ein auf ihn ausgerichtetes politisches Zusammenleben aufrechterhalten¹⁰ und beginnt bereits zu verfallen, wenn man das nicht begreift. Vom Krieg aber heißt es, er ›herrsche‹, wo er ›ausgebrochen‹ ist. Kommt dann nicht seine Herrschaft nur ans Licht, die der Krieg keineswegs erst antritt, wenn man ihn ›erklärt‹ und zu den Waffen greift? Genau diesen Gedanken hat bereits Immanuel Kant nahegelegt, wo er den Begriff des Kriegszustandes ganz auf der Linie von Thomas Hobbes' *Naturzustand* deutete.¹¹ Demnach ›herrscht‹ Krieg, auch ohne dass es zu offenen Feindseligkeiten gekommen ist, solange politische Einheiten, typischerweise Staaten, einander durch die bloße Tatsache ihrer Bewaffnung bedrohen, ohne dem rechtlich Einhalt zu gebieten. Liegt in der Bewaffnung selbst nicht schon die Drohung, sie gegebenenfalls ohne Rücksicht auf Verluste auch einzusetzen, d.h. den Feind, um wen auch immer es sich handeln mag, auf alle nur denk-

10 Dem politischen Zusammenleben eignen wesentlich an-archische Züge, so dass es gute Gründe für die Annahme gibt, in ihm könne Frieden niemals ›herrschen‹.

11 I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel) Frankfurt/M. 1977, 191–251.

bare Arten und Weisen zu verletzen, zu verwunden, zu verstümmeln und zu vernichten? Ändert sich daran überhaupt etwas, wenn man sich vertraglich gegenseitig und vorbehaltlos dessen versichert, nicht zu den Waffen greifen zu wollen? Ein solches Versprechen kann zweifellos keine unbedingte und absolut verlässliche Garantie bedeuten. Sonst dürften alle beteiligten Seiten die Waffen sofort niederlegen, wüssten sie doch mit unanfechtbarer Gewissheit, dass die Feinde infolge ihres vertraglich abgegebenen Versprechens gar nicht mehr in einen Krieg eintreten *können*. Das wäre scheinbar wirklich das Ende des Krieges und der Beginn des »ewigen Friedens«, auf den Kant schließlich hinauswollte. Doch er wusste genau, dass kein Versprechen auf eine derartige, unanfechtbare Garantie hinauslaufen *kann*. Versprechen gestatten trivialerweise keine Vorhersagen, weil sie im Prinzip jederzeit auch gebrochen werden können. Also bleibt man bewaffnet; also bestehen seitens aller Vertragsparteien insgeheim mehr oder weniger berechtigte Zweifel daran, ob man sich allseits an den zugesicherten Gewaltverzicht halten wird; also bleibt man im Frieden auf möglichen Krieg eingestellt und ›rechnet‹ wieder mit ihm, früher oder später, wann auch immer.

In dieser Perspektive ›herrscht‹ Krieg, vor jedem Friedensschluss, als Naturzustand gegenseitiger Bedrohung (ganz abgesehen von Fragen der Organisation der Gewalt und ihrer Tendenz zum Äußersten), die sich auch durch Verträge nicht aus der Welt schaffen lässt, welche den Naturzustand pazifizieren sollen. So gesehen ›beherrscht‹ Krieg auch den Frieden. Und daran kann gar kein Zweifel bestehen, wenn dieser sich, wie bislang stets, als nur vorläufig letzter erweist, auf den früher oder später ein neuer Krieg folgen wird. Wie auch immer ein vorübergehender, zwischenzeitlicher Frieden den jeweils vorangegangenen Krieg beendet, suspendiert oder aufhebt, um dessen unumschränkte ›Herrschaft‹ anzufechten, der nächste, mit Sicherheit zu erwartende Krieg, der ›nur eine Frage der Zeit‹ zu sein scheint, würde an dieser Herrschaft doch keinen Zweifel mehr lassen. Insofern das zu antizipieren ist, haben wir *mit ihr* auf Dauer zu rechnen – wie auch immer es um die Erfahrbarkeit, Sagbarkeit, Erzählbarkeit und Überlieferbarkeit des durch Krieg heraufbeschworenen ›Äußersten‹ bestellt sein mag –, und kein

Reden von Frieden dürfte darüber hinwegtäuschen.¹² Andernfalls würde es der Herrschaft des Krieges nicht etwa ein Ende setzen, sondern ihr Andauern nur beschönigen, was die Sache noch schlimmer machen würde.

So fatal diese Aussicht auf eine niemals wirklich zu unterbrechende oder aufzuhebende ›Herrschaft‹ des Krieges sich nun ausnimmt, so starke Gründe haben wir, der Frage, ob Krieg wirklich ›herrscht‹ (und wenn ja, auf welche Weise, wodurch etc.), genauer nachzugehen. Würden wir das unterlassen, so stünde jedes Kriegsdenken notorisch in dem Verdacht, sich über die Frage tatsächlich andauernder Herrschaft des Krieges keine Klarheit verschafft zu haben und sie womöglich noch zu beschönigen und über sie hinwegzutäuschen. Genau deshalb müsste es Gefahr laufen, aufgrund unzulänglichen Verständnisses der weiter andauernden Herrschaft von Krieg seinerseits zu ihr beizutragen. Es würde sich ihm insofern geradewegs ausliefern, was auf eine Bankrotterklärung des Denkens hinausliefe. Und wenn es nur besagen würde, dass und wie wir der ›Herrschaft‹ des Krieges seit jeher, gegenwärtig ungeachtet aller gegenteiligen Eindrücke und auch in Zukunft ausgeliefert waren, sind und bleiben, würde es sich im Grunde überflüssig machen. Es würde nur affirmieren, was der Fall ist und sich damit *als Denken* aufgeben. Im Folgenden wird aber vom Gegenteil ausgegangen: ein Denken, das sich dem Krieg wirklich aussetzt, kann gar nicht anders, als sich seiner Affirmation als ›natürlich‹, als ontologisch unvermeidlich oder als Fatalität zu widersetzen. Ob es allein deshalb schon etwas gegen die dem Krieg oft attestierte Herrschaft auszurichten vermag, erscheint allerdings als zweifelhaft. Zudem ist nicht zu bestreiten, dass sich eine solche Auffassung davon, was es heißt bzw. heißen müsste, Krieg zu denken, in eklatantem Gegensatz zu den meisten gängigen Kriegstheorien befindet, in denen Krieg in neutraler Einstellung wie irgendein anderer Gegenstand verhandelt wird. Dennoch – oder vielmehr gerade deshalb – erscheint es als dringlich, einen anderen

12 Droht nicht jegliches Reden von Frieden, das ungenügend oder gar nicht auf das *páthos* des Krieges gegründet ist (so weit das überhaupt als denkbar erscheint), zu bloßem Friedensgerede zu degenerieren? Wenn sich aber Krieg als Widerfahrnis im Horizont äußerster Gewalt allenfalls unzulänglich als Erfahrung artikulieren lässt, kann bzw. darf man sich dann je dieser Gefahr enthoben wähnen?

Begriff des Denkens in Betracht zu ziehen: den Begriff eines Denkens, das sich zunächst in die ›Nähe‹ des Krieges begeben muss und nur aus dieser Nähe heraus Krieg phänomenologisch so weit wie überhaupt möglich ›angemessen‹ zur Sprache bringen kann. Die fragliche, nicht zuletzt sprachkritisch anzufechtende Angemessenheit ist ihrerseits nicht allein als theoretische zu verstehen, wenn es stimmt, wovon im Folgenden ausgegangen wird: dass wir in der Nähe des Krieges zu ethischer Nicht-Indifferenz¹³ ihm gegenüber bestimmt werden. Bestimmt uns bereits jeder Einzelne zur Nicht-Indifferenz der Verantwortung für ihn, wie vor allem Emmanuel Levinas argumentiert hat¹⁴, so muss das erst recht für jede Form von Gewalt gelten, mit der man systematisch gegen Andere vorgeht. Angesichts des Anderen wie auch angesichts vieler Anderer, die einander im Krieg tödlich bedrohen, müsste sich diese nicht-indifferente Verantwortung ebenso wie jedes Denken, das von ihr geprägt ist, diesem Phänomen radikal widersetzen. Ob es sich ›wirklich‹ so verhält, hat allerdings auch Levinas immer wieder bezweifelt. Nicht umsonst stellte er sich und seinen Leser:innen mehrfach die Frage, »ob wir nicht von der Moral zum Narren gehalten werden«¹⁵. Und in dieser Sache sah auch Levinas sich außerstande, einen Beweis zu führen bzw. beweiskräftig gegen dominante Auffassungen von Krieg zu argumentieren, die ihm eine seit jeher bestehende und womöglich bis heute ungeachtet aller Friedensanstrengungen unangefochtene Herrschaft attestieren.¹⁶ Die folgenden Überlegungen lehnen sich an diese Frage von Levinas und an seinen Begriff eines im Zeichen der Verantwortung für den Anderen nicht-indifferenten Denkens nur an, um sich der Hauptsache zu widmen: der Frage nämlich, was es heißt, Krieg ›herrsche‹.

13 Zu diesem Begriff vgl. E. Levinas, *Zwischen uns*, München, Wien 1995, 85, 165; *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 118–121, 153.

14 Vgl. Vf., *Indifferenz und Gleichgültigkeit*, Kap. V in: *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg, München 1999.

15 So lautet die Leitfrage von Levinas' erstem Hauptwerk *Totalité et infini*; dt.: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg, München 1987, 19.

16 Levinas selbst war nicht weit davon entfernt, wo er zu bedenken gibt, ob »die Hellsichtigkeit – die Öffnung des Geistes für das Wahre – nicht darin [besteht], die permanente Möglichkeit des Krieges im Auge zu behalten« (*Totalität und Unendlichkeit*, 19).

2. Naturgeschichte, Verfeindung, Krieg

»Das Töten hat früh begonnen«, schreibt der Biologe Rupert Riedl in seiner *Naturgeschichte der realen Welt* im Stile einer Jeremiade. Warum, so klagt er, »braucht die [...] Evolution das Chaos des ›Kampfes ums Dasein‹«, wozu ›natürliche Feinde‹ und eine für deren ›Opfer‹ fatale Nahrungskette?¹⁷ Nur aus unserer ›menschlichen‹ Sicht handelt es sich allerdings um Feinde. Niemals töten Tiere ›aus Feindschaft‹. Feindschaft ist *durch* ›uns‹ in die Welt gekommen. Es handelt sich – seit Urzeiten – um eine durch und durch ›menschliche‹ Angelegenheit, deren Anfänge sich allerdings im Dunkel einer wohl niemals mehr restlos aufzuklärenden Vorgeschichte verlieren.¹⁸ Nur ›wir‹, Angehörige der Gattung *homo sapiens sapiens*, sind dazu imstande, uns zu verfeinden – mit unabsehbaren Folgen, bis hin zum manifesten Krieg, in dem man einander das Allerschlimmste und, paradoxerweise, noch weit Schlimmeres antut, schonungslos, grausam, über jegliche Sagbarkeit, Beschreibbarkeit und Erklärbarkeit hinaus.¹⁹ Das ist die Hyperbolik der Gewalt, die wir uns selbst zuzuschreiben haben, niemandem sonst.

So gesehen entsteht Krieg aus nicht-natürlicher Verfeindung, an der die aus ihr hervorgehenden Feinde wesentlich mitbeteiligt sind, auf die Gefahr hin, durch sie umzukommen. Verfeindung ist jedenfalls nichts bloß Natürliches. Insofern ist es auch falsch zu sagen, in der Natur herrsche bereits ein nichts und niemanden verschonender Krieg und *deshalb* beherrsche der Krieg uns. Die Herrschaft des Krieges kommt durch ›uns‹ zustande, auch wenn sie sich dann

17 R. Riedl, *Die Strategie der Genesis*, München ⁴1984, 16.

18 Hinweise auf ›Ursprünge‹ kollektiver Verfeindungen bei Hominiden liefert die Ethologie allerdings inzwischen reichlich. So hat eine ca. zehn Jahre währende Beobachtung von Ngogo-Schimpansen im Kibale-Nationalpark (Uganda) ergeben, dass sie sich immer wieder bandenmäßig organisieren, um benachbarten Affen Territorium abzugrenzen. Dabei kommt es häufig zur Tötung von Artgenossen. Auch in diesen Fällen scheint es aber unangebracht zu sein, dabei Feindschaft als Motiv zu unterstellen. Vgl. I. Morris, *War. What is it good for? The Role of Conflict in Civilisation, from Primates to Robots*, London 2014, 288 ff.; R. Wrangham, *Die Zähmung des Menschen. Warum Gewalt uns friedlicher gemacht hat*, München 2019.

19 Vorausgesetzt ist allemal, dass das Geschehene in Erinnerung gebracht werden konnte – dass also klar ist, was zur Debatte steht. Zweifel, dass die Erinnerung an die historische Erfahrung heranreicht, sind Legion.

verselbständigt, so als ob *er* uns ›führen‹ würde und nicht *wir ihn*. Die Rede von der angeblichen Herrschaft des Krieges ist zu entmystifizieren. Allein deshalb besteht auch ein gewisser Anlass zur Hoffnung, sie effektiv zu durchkreuzen, wenn schon nicht sofort zu beenden, was niemand glaubhaft versprechen kann.

Die Naturgeschichte hat unbestreitbar Nachfahren von Anthropoden hervorgebracht, die in der Lage waren, einander Feindschaft entgegenzubringen, sich zu verfeinden und dabei jegliches Maß zu überschreiten.²⁰ Aber der ›natürliche Feind‹ legt sich erschöpft nieder, nachdem er selbst sein Leben auf der Jagd riskiert hat und sich endlich an seiner Beute sättigen konnte. Der ›menschliche‹ Feind dagegen lässt es nicht damit bewenden, Feinde unschädlich zu machen bzw. zu töten, um dadurch irgendeine Befriedigung zu erlangen. Er kann auch darauf abzielen, ohne erkennbaren Nutzen möglichst viele von ihnen zu töten, auch mehrmals und ›für immer‹, so als ob er dem Jenseits-des-Todes vorgreifen wollte. Ein Tod ist ihm gegebenenfalls nicht genug, bloßes Sterben, zu dem er Andere verurteilt, auch nicht. Die aus Verfeindung hervorgehende Gewalt erweist sich nicht selten als schier ›unersättlich‹. So ist schwer zu verstehen, worauf sie eigentlich hinaus will. Verfolgt sie ein Ziel? Wenn ja, worauf will sie hinaus? Wohnt ihr selbst ein Telos inne? Oder wird sie selbst getrieben von einer autokatalytischen Dynamik der Verfeindung, über die sie ihrerseits früher oder später die Kontrolle verliert? Steht von vornherein zu erwarten, dass sich der Prozess der Verfeindung immer weiter radikalisiert, wenn man sich einmal auf ihn eingelassen hat?

Hier öffnet sich ein weiter, düsterer Horizont aller denkbaren und immer wieder – ungeachtet einschlägiger historischer Erfahrung – für *unmöglich* gehaltenen Arten, Anderen ans Leben zu gehen, es ihnen zu verderben und ganz zu ruinieren, bis in den Tod hinein und über ihn hinaus. Es öffnet sich aber auch ein befremdlicher Horizont einer sich selbst steigernden Dynamik, die zwar aus ›menschlichen‹ Prozessen der Verfeindung hervorgeht, dann aber über eben diese Prozesse Macht gewinnt.

20 Richard Wrangham hat mit Dale Peterson die These aufgestellt, »dass die Tötung von Fremden vermutlich bis zu unserer gemeinsamen Linie mit Schimpansen und Bonobos zurückgeht, also in eine Zeit, als unser zentralafrikanischer Vorfahr ein schimpansenähnlicher Jäger und Mörder gewesen sein muss« (*Die Zähmung des Menschen*, 382).

Angesichts dessen drängt sich die Frage auf: Wie konnte es dazu kommen? Das ist die Frage nach der *Archäologie des Krieges*, wie sie u.a. von René Girard und Pierre Clastres im Rückgang auf Ursprünge (ἀρχαί) des Krieges aufgeworfen wird.²¹ Deren Archäologien erklären den Krieg bzw. polemogenes Verhalten zur archaischen, zwar atavistisch anmutenden, doch nach wie vor virulenten Mitgift des Menschen. Worin auch immer die Ursprünge kriegerischer Gewalt in unvordenklicher Zeit liegen mögen, seither ist es immer wieder zu gewaltsamsten, bewaffneten und mehr oder weniger organisierten Auseinandersetzungen gekommen, deren Anlässe, Umstände und Formen der Austragung höchst verschieden waren. Auch deshalb sprach Carl v. Clausewitz vom Krieg als einem Chamäleon²² – womit er suggerierte, der Krieg zeige sich in sehr verschiedenen Erscheinungsformen, bleibe sich dabei aber im Wesentlichen gleich.

Färbt das gewissermaßen auf uns alle ab? Sind alle Menschen ›im Grunde‹ als potenzielle Feinde zu verstehen, die dem aus Verfeindung resultierenden Krieg bis heute ausgesetzt und ausgeliefert bleiben müssen? Vor dergleichen sophistischen ›anthropologischen‹ Verallgemeinerungen sollte man sich hüten. Nachweislich widersetzen sich einige auch in extremen Ausnahmesituationen vermeintlich unumschränkter Herrschaft von Gewalt.²³ Bereits Hobbes – dem man den falschen Schluss zuschreibt, aus der Eselei des Plautus (*homo homini lupus est*²⁴) folge, jeder sei der (potenzielle) Feind eines jeden – hatte es genügt, anzunehmen, dass es durch einige wenige zu polemogener Verfeindung kommen kann, der sich dann alle stellen müssten; und zwar unter bestimmten, kontingenten Umständen, deren Kontingenz *als solche* sich allerdings nicht ausräumen lässt.²⁵ Aus Hobbes' politischer Philosophie folgt so gesehen nur, dass sich menschliches Zusammenleben der potenziellen Bedrohung durch Formen der Verfeindung, die es ganz zerstören können, stellen muss.

21 R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/M. 41994; P. Clastres, *Archäologie der Gewalt*, Berlin, Zürich 2008.

22 C. v. Clausewitz, *Vom Kriege* [1832], Frankfurt/M., Berlin 41994, 36 [=VK].

23 T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993.

24 Das lateinische Diktum stammt aus der Komödie *Asinaria* (Eseleien) des römischen Komödiendichters Titus M. Plautus (ca. 254–184 v. Chr.). Im Originaltext sagt der Kaufmann zu Leonida: *lupus est homo homini*. Vgl. dagegen T. Hobbes, *Lehre vom Menschen. Lehre vom Bürger*, Leipzig 1949, 59.

25 So jedenfalls ist Hobbes' *Leviathan* zu lesen.

(Z. B. dadurch, dass man eine souveräne Macht installiert, die kollektive Gewalt in Schach zu halten vermag.) Aber aus ihr ergibt sich keineswegs, dass jede(r) von Natur aus schon jedes Anderen Feind ist.

Feinde gehen erst unter gewissen kontingenten Umständen aus Prozessen der Verfeindung hervor.²⁶ Alle – den Anschein nach höchst verschieden veranlagten – Menschen gehören der menschlichen Gattung an; und alle ko-existieren unvermeidlich im Horizont des Schlimmsten, wovon sie sich keine angemessene Vorstellung machen können.²⁷ Aber daraus folgt nicht, sie seien gleichermaßen dafür (mit-) verantwortlich, sei es ›von Natur aus‹ und von Geburt an, sei es aufgrund ihrer mangelnden Widerstandskraft gegen diverse Formen einer ›unnatürlichen‹ Radikalisierung feindseliger und kriegerischer Gewalt. Die Fähigkeit, letzterer zu widerstehen, bringt überhaupt niemand ›von Natur aus‹ mit. Weder die fragliche Gewalt noch auch das, was sich ihr zu widersetzen verspricht, ist ein ›natürliches‹ Erbe. In beiden Fällen geht es um Spielräume menschlich-unmenschlichen Verhaltens, die wir uns selbst zuzurechnen haben, auch dann, wenn sie nur noch minimal zu sein scheinen.

26 In der Untersuchung dieser Umstände liegt die Chance der Kriegsursachenforschung, der Auslotung von Möglichkeiten der Unterbrechung fortgesetzter Steigerung von Gewalt, von Waffenstillständen bis hin zu nachhaltiger Entfeindung und Versöhnung usw. Allerdings nährt diese Forschung vielfach auch Illusionen praktischer, sogar technischer Steuerbarkeit der fraglichen Prozesse – unter der Voraussetzung, dass man über die entsprechende richtige und rechtzeitige Einsicht verfügt. – Im Übrigen habe ich hier Prozesse *originärer* Verfeindung im Blick, die die Feinde erst nach und nach realisieren lassen, in welchem Sinne – und ›zu welchem Ende‹ (Kant) – sie überhaupt Feinde sind bzw. werden müssen. Letzteres braucht in keiner Weise vorweg absehbar zu sein. Insofern müssen diejenigen, die in Feindschaften geraten, auch nicht zuvor schon über einen passenden Begriff des Feindes verfügen (wie Herfried Münkler annimmt: *Was macht den Feind zum Feind? Und was den Freund zum Freund?*, in: *Kursbuch* 214 [2024], 52–68, hier: 53).

27 Als Chiffre des Schlimmsten fungiert seit langem die Hölle (angeblich eine griechische Erfindung). Der Inbegriff des Unvorstellbaren wird jedoch stets menschlich imaginiert wie bei Vergil, Dante, Hieronymus Bosch und vielen anderen. Schließlich sinkt sie zum bloßen Klischee ab, das man benutzt, um sich die Mühe weiterer Nachforschung, was es mit dem Schlimmsten oder Äußersten heute auf sich hat, zu ersparen. Vgl. die aktuelle Berufung auf die Hölle in der Kriegstheorie von M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* [1977], New York ⁴2006.

3. Unergründlichkeit, Unvorstellbarkeit und Nichtantizipierbarkeit kriegerischer Gewalt

Die Auslotung dieser Spielräume muss damit rechnen, dass kriegerische Gewalt als Ur-Sache unergründlich bleibt. D.h. letzten ἀρχαί seines Zustandekommens werden wir nicht auf die Spur kommen, zu welchen Ergebnissen konkrete (dadurch keineswegs obsolete) Kriegsursachenforschung im Einzelfall auch immer gelangen wird. Fest steht nur: es gab seit jeher Krieg(e), so weit menschliches Gedächtnis zurückreicht; und kriegerische Gewalt wird *als Bedrohliches* weiterhin im Spiel bleiben. Diese Gewalt beschwört unter verschiedensten Bedingungen das Schlimmste bzw. Äußerste (wie es bei Clausewitz heißt; VK, 21 ff.) herauf, wovon uns allerdings nicht einmal Entsetzen eine angemessene Vorstellung vermittelt. Das bedeutet, dass wir uns von dieser Gewalt nach wie vor keine wirklich ›adäquate‹ Vorstellung machen können. Darüber hinaus ist nicht abzusehen, wohin er uns, unsere Nachkommen, die menschliche Gattung im Ganzen führen wird (was auch immer literarische und cineastische Fiktionen darüber lehren mögen).

Exkurs zu Carl v. Clausewitz

Immer wieder hat Clausewitz auf einem instrumentellen Kriegesverständnis insistiert²⁸, demzufolge die Politik dem Krieg nicht nur

28 Zur ebenfalls bei Clausewitz anzutreffenden ›existenziellen‹ Auffassung von Krieg vgl. H. Münkler, *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken*, Frankfurt/M. 1992. Diese Auffassung wird ganz unterschiedlich begründet, wie sich bei näherem Hinsehen zeigt. Sie soll zutreffen, wenn es um eine kollektive »Frage der Ehre« und in diesem Sinne um die »Würde des Daseins« geht (ebd., 93, 106). Dann aber auch, wenn die schiere »Selbsterhaltung« auf dem Spiel steht, wie es bei Erich Ludendorff zu lesen stand (102). In beiden Deutungen kann das Volk unterschiedlich ins Spiel kommen: so, dass es sich als »politischer Körper seiner Identität bewußt wird«, und so, dass es durch Krieg überhaupt erst »zu sich selbst gelangt«, indem man sich durch die gegen Andere verübte Gewalt beweist, dass man einen kollektiven Willen hat (106). Zwischen einfachem Bewusstsein dessen, was man scheinbar »an sich« bereits ist, einerseits und einer voluntaristisch aufgefassten Selbstkreation, die wie aus dem Nichts ein VOLK erschafft, andererseits, gilt es jedoch dritte Wege zu explorieren, kommt in beiden Fällen doch noch gar nicht in Betracht,

seinen wesentlichen Zweck vorgibt, sondern auch in der Lage ist, die kriegerischen Mittel jederzeit in der Hand zu behalten. »Der Krieg ist *nichts anders* als eine Fortsetzung des politischen Verkehrs mit Einmischung anderer Mittel. Wir sagen mit Einmischung anderer Mittel, um damit zugleich zu behaupten, daß dieser politische Verkehr durch den Krieg selbst nicht aufhört, *nicht in etwas ganz anderes verwandelt wird*, sondern in seinem Wesen fortbesteht« (VK, 674, 681). Doch gibt Clausewitz zu, dass der Zweck eines Krieges von den Mitteln verschlungen zu werden droht. Oft wird er »ganz verändert« (VK, 25, 34) – und zwar umso mehr, wie sich der Krieg dem Äußersten nähert.

Man soll sich keine Illusionen machen, warnt Clausewitz mehrfach: Zwar lassen sich empirisch seiner Meinung nach kaum Fälle finden, wo reale Kriege dem absoluten Begriff des »idealen« Krieges (VK, 35) weitgehend entsprochen haben; aber kein Krieg ist zu verstehen, ohne die Drohung des Äußersten in Rechnung zu stellen, die von Anfang an ins Spiel kommt, wo bewaffnete Gegner aufeinander treffen.

Der Krieg mag sich zwar nur als »erweiterter Zweikampf« darstellen und zunächst lediglich das Ziel haben, den Feind wehrlos zu machen. Dabei droht er aber im Prinzip jederzeit mit äußerster Gewalt; »und es gibt in der Anwendung derselben keine Grenzen« (VK, 19, 659²⁹). Das wissen die Beteiligten und geben sich insofern gegenseitig »das Gesetz«, ihrerseits vom Anderen das Schlimmste zu erwarten (das Clausewitz einmal als »gänzliche Wehrlosigkeit« bestimmt [VK, 20], obgleich sich weit Schlimmeres vorstellen lässt). Das mag als ein bloßes »Büchergesetz« erscheinen, dem nichts in der Wirklichkeit entspricht (VK, 21); doch wird kein Krieg anders verständlich als dadurch, dass man realisiert, wie die Feinde »jederzeit auf das Äußerste gefaßt« sind (ebd.), auch wenn es faktisch nicht dazu kommt. Im Begriff des Krieges liegt, dass es keinerlei »Ermäßigung« in dieser Hinsicht geben kann. Zufälle, Friktionen (wie schlechtes Wetter; VK, 78), Interventionen des »Menschlichen« (wie Furcht,

worin die entscheidende Differenz zwischen einem identitären Volk und einem nicht-identitären Volk liegen könnte.

29 Ob immer schon oder erst infolge der Befreiung des Krieges von allen »konventionellen Schranken« (VK, 660) durch die Mobilisierung des Volkes, bleibe dahingestellt.

Zaudern und nachlassende ›Moral‹; VK, 32 f.) mögen den Krieg als ein bloßes Spiel erscheinen lassen, das sich manchmal von »etwas verstärkte[r] Diplomatie« (VK, 656) nicht wesentlich unterscheidet, doch in diesem Punkt bleibt Clausewitz kompromisslos: Man soll »menschenfreundlichen Seelen« keinen Glauben schenken, die da meinen, es könne »ein künstliches Entwaffnen oder Niederwerfen des Gegners [geben], ohne zuviel Wunden zu verursachen«. ³⁰ »Wie gut sich das auch ausnimmt, so muß man doch diesen Irrtum zerstören, denn in so gefährlichen Dingen, wie der Krieg eins ist, sind *die* Irrtümer, welche aus Gutmütigkeit entstehen, gerade die schlimmsten« (VK, 18).

Clausewitz warnt vor der »zerstörerischen Kraft des losgelassenen Elements« kriegischer Gewalt (VK, 645). *Zwar habe die Politik erst den Krieg »erzeugt«* (VK, 677), der so gesehen nicht etwa wie bei Heraklit als ontologisches Verhängnis erscheint; *aber das heißt nicht, dass sie jederzeit instrumentell über ihn verfügen könnte*. Wenn jeder dem Anderen das Äußerste androht, muss es ratsam erscheinen, dem Tun des Feindes zuvorzukommen und es erst gar nicht riskieren, dass er sein Ziel erreicht. Deshalb empfiehlt Clausewitz: »so schnell als möglich zu handeln, also keinen Aufenthalt und keinen Umweg ohne hinreichenden Grund« gelten zu lassen (VK, 689). Wer sofort, zuerst und mit vernichtender Wirkung losschlägt, so dass instantan ein Sieg als »Enderfolg« (VK, 646) eintritt, der keinen weiteren Waffengang mehr erforderlich macht, wird gewinnen. Daraus ergibt sich im Extremfall: Wenn das Volk wie nach der Französischen Revolution oder nach Napoleon III. im Zuge einer *levée en masse* beteiligt ist, muss man es notfalls ausrotten, damit nicht Feinde übrig bleiben, die sich später rächen könnten. Es ist nicht einzusehen, wie Clausewitz den idealen Krieg vom radikal zu Ende geführten Massenmord unterscheiden können will, nachdem er realisiert hat, dass der Krieg der neueren Zeit nicht länger nur Landsknechte, Söldner und ›geniale‹ Feldherrn, sondern alle in Mitleidenschaft zu ziehen droht; und zwar dadurch, dass infolge der Zugehörigkeit zum mobilisierten ›Volk‹ letztlich alle, die ihm angehören oder zugerechnet werden, rückhaltlos in Hass, Feindschaft und Krieg verstrickt werden müssen.

30 Genau so hat bspw. Fichte den Krieg verharmlost; J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [1806], Hamburg 1978, 188, 203.

Wenn unter dieser Voraussetzung der Krieg noch auf einen End-erfolg abzielt, muss er die Feinde insgesamt liquidieren, so scheint es. Seinerzeit mögen technische Möglichkeiten, einen Ausrottungskrieg (*bellum internecinum*), wie ihn Kant in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) nennt, noch nicht zur Verfügung gestanden haben. Inzwischen ist das aber anders. Atomwaffen mit x-facher *Overkill*-Kapazität haben einen totalen Krieg, der sogar einen Holo-zid einschließen könnte, in praktische Reichweite gerückt. Und dass sie ihre abschreckende Wirkung im Rahmen der Doktrin der *mutually assured destruction* bislang behalten konnten, liegt wesentlich daran, dass es noch keinem Strategen gelungen ist, einen ›kleinen‹ Krieg, sei es unterhalb der atomaren Schwelle, sei es mit *mini nukes* geführt, zu konzipieren, der verlässlich davor zu bewahren wäre, zum ganz großen *showdown* zu eskalieren. Von einer instrumentellen Kontrollierbarkeit des Krieges durch eine Politik, die ihn jederzeit im Griff zu behalten verspricht, kann insofern überhaupt keine Rede mehr sein. Zwar hat die Welt seit Clausewitz' Zeit eine Vielzahl kleinerer Kriege gesehen, die nicht über ihre lokalen Grenzen hinaus eskaliert sind. Und sogenannte Neue Kriege bleiben meist wie schwelende Brandherde weitgehend stabil an Ort und Stelle.³¹ Aber sicher kann sich dessen niemand sein.

Nach wie vor bleibt so gesehen die Brisanz der Clausewitz'schen Begriffsbestimmung im Spiel, die besagt, Krieg beschwöre das Äußerste herauf – unter dem wir uns aber inzwischen mehr und Schlimmeres vorstellen können als die bloße Wehrlosmachung eines Gegners. Nicht umsonst hat man darauf hingewiesen, wie der Zweite Weltkrieg seitens der NS-Wehrmacht mit einer radikalen »Vernichtungspolitik« einhergegangen ist³², die auch das Politische mit zerstören musste, insofern sie den ›Liquidierten‹ keinerlei Überleben und keinerlei wie auch immer geartetes Zusammenleben mehr in

31 M. Kaldor, *Neue und alte Kriege*, Frankfurt/M. 2000; H. Münkler, *Die neuen Kriege*, Reinbek 2004; S. D. Beebe, M. Kaldor, *Unsere beste Waffe ist keine Waffe. Konfliktlösungen für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2012; H.-G. Ehrhart (Hg.), *Krieg im 21. Jahrhundert. Konzepte, Akteure, Herausforderungen*, Baden-Baden 2017.

32 Womit keinesfalls gesagt sein soll, die seinerzeit angestrebte Vernichtung der europäischen Juden selbst lasse sich noch als ›Krieg‹ gegen sie verstehen. Keineswegs standen sich ja gleichwertige (bewaffnete) Gegner gegenüber. Im Übrigen haben die genozidalen Implikationen jener Vernichtungspolitik keineswegs allein ›Ursachen‹ im Verlauf des Krieges.

Aussicht stellte. Sofern Krieg in diesem Sinne das Äußerste radikaler, exzessiver und extensiver Vernichtung heraufbeschwört, kann es aber nicht mehr in Frage kommen, ihn als »bloße Fortsetzung« der Politik mit »anderen Mitteln« zu begreifen und sich dabei sicher zu sein, dass der Krieg, dieses »wahre Chamäleon« (VK, 36), das seine Erscheinungsweise den Umständen entsprechend höchst flexibel anpasst, sich noch in seinem Wesen gleich bleibt.

Wir stehen hier, angesichts des Äußersten, auf das der Krieg seinem Begriff nach laut Clausewitz hinausläuft, vor einer einschneidenden theoretischen Konsequenz: Wenn Krieg das Äußerste heraufbeschwört, ohne sich noch kontrollieren zu lassen, und wenn er das Politische am Ende mit zerstört, welchen *anderen Begriff* von Politik müssen wir uns in Anbetracht der Unannehmbarkeit dieser Aussicht dann machen? Clausewitz weicht dieser Frage aus, wo er an einer instrumentellen Kriegstheorie festhält³³, worin wir ihm heute nicht mehr folgen können. Zudem hat er sich einen durch die historischen Umstände beschränkten Begriff vom Äußersten gemacht. Zwar sind durchaus Zweifel daran angebracht, ob wir uns *heute* einen »angemessenen« Begriff davon machen können – so sehr dementiert die entsprechende Zeugnisliteratur die Sagbarkeit und Überlieferbarkeit des Äußersten –, doch lässt sich im Ernst noch ein Begriff des Politischen verteidigen, demzufolge es zulässig wäre, das Äußerste mit der Konsequenz radikaler Vernichtung Anderer heraufzubeschwören und dabei früher oder später die politische Kontrolle zu verlieren?

Wenn nicht, wovon ich – im Gegensatz zu einer verbreiteten Literatur zur Philosophie des Krieges, die ihm vielfach bis heute Legitimität und moralische Dignität attestiert³⁴ – ausgehe, dann kommen wir im Ausgang von Clausewitz zu einer seiner instrumentellen Theorie entgegengesetzten Schlussfolgerung.

Angesichts der archäologischen *Unergründlichkeit* des Krieges, der *Unvorstellbarkeit* der Gewalt, die er heraufbeschwört, sowie der *Nichtantizipierbarkeit* dessen, wohin er zukünftig »letztlich« führt, werden wir scheinbar rückhaltlos darauf zurückgeworfen, ihn als ein »zwischenzeitliches«, zwischen Anfang und Ende der menschli-

33 Vgl. die Details bei Münkler, *Gewalt und Ordnung*, 97–101.

34 Genannt seien nur stellvertretend M. Walzer, *Just and Unjust Wars*; W. Hirsch, *Die Moral des Krieges*, München, Berlin, Zürich 2017.

chen Gattung auftretendes und empirisch höchst vielfältiges ›polemisches‹ Geschehen zu begreifen, in dem Menschen einander in organisierter Art und Weise das Schlimmste zufügen. In der Moderne reicht das Spektrum vom Kabinettskrieg über den Bürgerkrieg und die *levée en masse* im nationalen Befreiungskampf und Volkskrieg weiter zum Partisanenkampf und Guerillakrieg bis hin zum Weltkrieg, zum Vernichtungskrieg, zum totalen und absoluten Krieg.³⁵ Dabei kommt eine ganze Reihe von Tendenzen zum Vorschein, die z.T. miteinander einhergehen, sich überlagern, aber auch gegeneinander wirken, vor allem die Enthegung, d.h. die Abkoppelung des Krieges von jeglichen rechtlichen Bindungen, die Industrialisierung³⁶ und Technologisierung, die territoriale, kulturelle, ideologische und religiöse Entgrenzung und Intensivierung, die extensive und intensive Radikalisierung und schließlich die Totalisierung und Verabsolutierung.

Diese und weitere Tendenzen lassen sich kaum mehr in eine geschichtsphilosophische Folie eintragen, die uns lehren könnte, wozu sie *in the long run* beitragen. In diesem Sinne kommt weder weiterhin die Vitalisierung der Völker durch Krieg, wie sie von Kant und Hegel bedacht worden ist, noch ein langfristiger Fortschritt in Richtung auf Verrechtlichung oder gar ewigen Frieden bzw. beides – nach der beliebten Devise *Frieden durch Recht* – in Betracht. Trotz unbestreitbarer Fortschritte wie der Ächtung des Angriffskrieges im Briand-Kellogg-Pakt (1928)³⁷ muss man ernüchtert zur Kenntnis nehmen, dass sich eine Vielzahl sogenannter Neuer Kriege – darunter diverse ethnisierte Konflikte, genozidale ›Säuberungen‹, Staatszerfallskriege, höchst profitable Lebensformen lokaler *warlords*, ›asymmetrischer‹, terroristischer Aktionismus ge-

35 Von zahllosen weiteren semantischen Innovationen muss ich hier absehen. Sie stehen, wie bspw. der Handels- und der Informationskrieg, ohnehin unter dem Verdacht, eher metaphorisch gemeint zu sein und keineswegs auf die völlige und endgültige Niederwerfung oder gar Vernichtung eines Feindes abzielen.

36 Vgl. zu Karl Marx und Friedrich Engels' Ausdruck »Menschenabschlachtungsindustrie«: H. Münkler, *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*, Weilerswist ³2004, 156.

37 Ich halte daran fest, hier von einem echten Fortschritt zu sprechen, ungeachtet einer Gegenkritik, die gerade aus der Kriminalisierung des Angriffskrieges neue (Welt-Bürger-)Kriege hervorgehen sieht; vgl. H. Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg 1959, 157, 164.

gen hegemoniale Mächte sowie deren (neo-)imperialistische Gewalt – nicht im Geringsten um sie schert.

Auch daraus sind nicht ohne Weiteres geschichtsphilosophische Schlüsse wie der zu ziehen, in Zukunft sei mit einer wieder ›wild‹ werdenden, permanenten und ubiquitären Herrschaft des Krieges zu rechnen. Weder ist in diesem Sinne generell das längst prophezeite Ende der Staatlichkeit eingetreten, von der man sich seit dem Westfälischen Frieden von Münster und Osnabrück (1648) eine rechtliche Bändigung des Krieges versprochen hatte, noch ist ausgemacht, ob wir uns von der transnationalen Utopie einer eines Tages weltpolizeilich zu legitimierenden Bekämpfung dieser Kriege zu verabschieden haben. Jeder Versuch, induktiv zu bestimmen, wie es mit ›den Kriegen der Zukunft‹ weiter gehen wird, bleibt Spekulation und ermangelt zureichender geschichtsphilosophischer Rückendeckung.

Wir blicken nicht zurück auf eine ›natürliche‹ Vorgeschichte kriegsgerischer Gewalt, auf die dann eine einzige Kriegsgeschichte in der Form immer neuer Verkettungen von Kriegen und Zwischenkriegszeiten (bzw. von vorübergehendem sogenannten Frieden) folgte. Kriege hängen in ihrer schier unübersehbaren Vielzahl mit Vor- und Nachkriegszeiten nicht in einer einzigen Verkettung so zusammen, dass gelten würde: nach dem (vorläufig letzten) Krieg ist (unvermeidlich) vor dem (nächsten) Krieg. Wäre es so, dann würden Ausnahme- und Normalzustände einfach abwechseln und es wäre letztlich ganz gleich, ob Krieg hier als Ausnahme oder als das Normale gilt. Die unabänderlich herrschende ›Regel‹ wäre, dass es immer so weiter geht in einer unaufhörlichen Abwechslung von Kriegs- und scheinbaren Friedenszeiten. Diese ›Regel‹ würde so einem Gesetz gleichkommen.

Anstelle einer einzigen, fatalen Verkettung von Kriegen, die von Zeiten scheinbarer Friedlichkeit unterbrochen werden, haben wir es mit Verflechtungen mannigfaltiger polemogener Prozesse zu tun, aber auch mit Lücken und Unterbrechungen: Kriege brennen gleichsam aus, verkümmern regelrecht, ›sterben‹ aufgrund schierer Erschöpfung, durch quasi natürlichen oder gerechten Ausgleich von Kräften (Heraklit; Anaximander) oder werden durch eine an die Einstellung von Feindseligkeiten sich anschließende Politik der Entfeindung (wie sie Konrad Adenauer und Charles de Gaulle und andere zwischen Deutschland und Frankreich betrieben haben),

durch moralisches Vergessen³⁸ und schließlich Versöhnung beendet, deren Möglichkeit und Sinn allerdings höchst umstritten bleibt (wie u.a. Vladimir Jankélévitch und Jacques Derrida deutlich gemacht haben³⁹). An solche Spielräume des Verhaltens ist mit Nachdruck zu erinnern – gegen den Mythos einer die ganze Geschichte der Menschheit im Griff behaltenden Verkettung von Kriegen, deren phantasierte Ausmalung nicht wenig zu einem Bild mystifizierter Ausweglosigkeit beiträgt, demzufolge wir vom Krieg beherrscht werden, weil er im Sein, in der Natur oder im evolutionär gedachten Leben ontologisch ›angelegt‹ zu sein scheint und überdies – angeblich – menschlicher Praxis einen unabänderlichen Rahmen vorgibt, die am Ende den ›Siegern‹ auch noch moralisch ›Recht‹ zu geben scheint.⁴⁰ Von anachronistischen Anleihen bei Heraklit über den Sozialdarwinismus bis hin zur bellizistischen Propaganda des 19. und 20. Jahrhunderts und in das machtsstaatliche Denken der politischen Gegenwart hinein reichen derartige Kurzschlüsse von Ontologie, Praxis, Moral und Recht, die sich in Wahrheit keine zeitgemäße Philosophie des Krieges mehr leisten kann, welche für sich in Anspruch nimmt, ihn wirklich *zu denken*, um erkennbar werden zu lassen, wie es möglich werden könnte, die immer wieder behauptete ›Herrschaft‹ des Krieges wenigstens zu unterbrechen.

Der Anspruch, Krieg zu denken, betrifft nicht bloß die Frage, unter welchen Umständen er möglichst effektiv zu führen wäre, wie es daran mit größtem pekuniären Aufwand weltweit arbeitende *thinktanks* glauben machen. Dabei lassen sie vergessen, dass kriegserische Gewalt selbst zu denken gibt, gerade weil sie sich menschlichem Denken wie gesagt in dreifacher Hinsicht radikal widersetzt: angesichts der archäologischen Unergründlichkeit krie-

38 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004.

39 J. Derrida, *Avowing*, in: E. Weber (ed.), *Living Together*, New York 2013, 18–41; V. Jankélévitch, *Das Verzeihen*, Frankfurt/M. 2004.

40 Nicht selten wird auf die antiken Autoren zurückgegriffen, um einen gewissen Ausgleich, für den Krieg Sorge, als gerechten zu affirmieren und Sieger zu rechtfertigen. Wenn Krieg dafür bürgen soll, fügt sich menschliche Praxis scheinbar nahtlos in ihn ein und resultiert in einem moralischen Ergebnis, das man nur bejahren kann: Der Krieg ist gerecht und bringt den entsprechenden Sieger hervor. Daran ist allerdings *alles falsch*. Ontologie, Praxis und Moral sind zu unterscheiden. Die Crux liegt freilich darin, dass die *Unterscheidbarkeit* dieser Begriffe nicht deren völlige *Trennbarkeit* bedeutet.

gerischer Gewalt, der das Denken nicht im Rekurs auf ›letzte‹ Ursachen beikommt, angesichts der Unvorstellbarkeit der extremen, exzessiven und radikalen Gewalt, die Krieg heraufbeschwört, und in Anbetracht der Nichtantizierbarkeit dessen, wohin er ›letztlich‹ führt. In totale Vernichtung, in einen »Weltenbrand«, »Holoizid« oder »Suizid der menschlichen Gattung«, heißt es. Aber das sind nur leere Worte, die nicht ›adäquat‹ erfassen, wie und worin alle mit der Folge umkommen würden, dass auch das Denken selbst vernichtet würde. Nicht einmal im Hinblick auf den sogenannten gemeinigen Tod lässt sich finale Vernichtung ›adäquat‹ denken⁴¹; erst recht scheitert alles Denken angesichts umfassender Vernichtung, zu der kriegsische Gewalt ›letztlich‹ führen könnte.

4. Nicht-Indifferenz angesichts kriegsische Gewalt

Kriegsische Gewalt widerstrebt also der Denkbarkeit. Aber das Denken widersetzt sich der Gewalt auch seinerseits – und kann im Grunde nicht anders, wenn es ihr nur nahe genug kommt. Das meinte vermutlich Sigmund Freud, als er im Jahre 1932 an Albert Einstein schrieb: »Ich glaube, der Hauptgrund, weshalb wir uns gegen den Krieg empören, ist, daß wir nicht anders können.«⁴² Krieg, sofern er überhaupt als ›erfahrbar‹ gelten kann und nicht jegliches Begreifen in ihm untergehen lässt, provoziert im Denken seine unbedingte Negation. Demnach kann es nicht anders, als ihn zurückzuweisen, wenn es wirklich in die Nähe kriegsische Gewalt geraten ist und sie nicht wie einen distanzierten Gegenstand bedenkt. Es ist angesichts des Krieges derart ›sensibilisiertes‹, ihn zurückweisendes Denken oder hat andernfalls gar keinen Anspruch auf diesen erhabenen Titel.⁴³ Andernfalls haben wir es vielmehr mit bloßer, al-

41 Vgl. V. Jankélévitch, *Der Tod*, Frankfurt/M. 2005; *Kann man den Tod denken?*, Wien 2003.

42 S. Freud, *Warum Krieg?* [1932/3], in: *Studienausgabe Bd. IX*, Frankfurt/M. 1989, 271–286, hier: 285.

43 Trotz derart sprachmächtiger Kriegszeugnisse wie Ernst Jüngers *In Stahlgewittern* (Stuttgart ³²1990) wage ich dies zu behaupten. In dieser Schrift hat man mit Recht eine »Ästhetik des Schreckens« gesehen, die ihm unerschrocken sprachlich beizukommen scheint. Doch dieser Eindruck täuscht bei näherem Hinsehen. Schließlich bekennt auch Jünger, »wie durch einen dämonischen

lerdings technisch hoch entwickelter Intelligenz zu tun. Denken, das nicht auf die sicher ausgeprägte kollektive Intelligenz von Forschern wie jenen beschränkt ist, die einst in Los Alamos das *Manhattan-Project* vorangetrieben haben, ist nicht bloß *ἐπιστήμη* im Interesse an eindeutigen Aussagen (Aristoteles), *cogitatio* im Interesse an Gewissheit (Descartes), *reason* im Interesse an transparentem Selbstbewusstsein und vernünftigem Leben (Alfred N. Whitehead) oder dankendes Gedenken an die *ἀλήθεια* des Seins (Martin Heidegger). Denken, das sich so weit wie nur möglich – wenn auch nur gleichsam dosiert und vorübergehend – der Wirklichkeit und Wirksamkeit kriegerischer Gewalt aussetzt, ist weder bloßes Wissen, Kognition oder Informationsverarbeitung, noch auch platonische Anamnese, Heidegger'sche »Aufzeigung« oder Husserl'sche Meditation, sondern auf das *páthos* menschlicher Erfahrung Antwort gebendes Denken. Als solches wird es angesichts kriegerischer Gewalt von vornherein und unumgänglich zur Nicht-Indifferenz bestimmt, so dass es sich nicht neutral zu ihr verhalten kann, sondern sie zurückweisen muss.⁴⁴ In der Nähe kriegerischer Gewalt kann das Denken, das aus dem *páthos* menschlicher Erfahrung hervorgeht und sich als Antwort auf sie versteht, nicht anders als diese Gewalt zurückzuweisen. Nur von ihr distanzierter Intelligenz stehen andere Wege offen – bis hin zur Rechtfertigung angeblich »gerechter« Kriege bis hin zum geplanten Einsatz von Atomwaffen mit »unvorstellbaren« Konsequenzen.

Wenn es der Gewalt des Krieges ausgesetzt ist (und sie überlebt), muss sich wirkliches Denken als solches (nicht-indifferentes) dagegen rückhaltlos dem Krieg widersetzen. Es ist von Anfang an »kriegsdienstverweigerndes« Denken oder gar kein Denken, sondern bloß

Spalt in die Tiefe« eines Schmerzes geblickt zu haben (35, 252), der ihm nicht auslotbar erschien – ungeachtet einer den »Fürsten des [Schützen-] Grabens« (244) attestierten Souveränität, trotz eines absurden »Gelächters«, das noch im Grauen eine »dämonische Leichtigkeit« aufkommen ließ (105), und in eklatantem Widerspruch zur »Einweihung« in Aussichten auf eine »ferne Zukunft«, die sich im Durchgang (!) durch »die glühenden Kammern des Schreckens« öffnen sollte (288). Vgl. zum Kontext dieser Schrift K. H. Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1983.

44 Der Begriff der Nicht-Indifferenz findet sich in etwas anderer, aber verwandter Verwendung bei E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1992.

Intelligenz. D.h. es widersetzt sich einer ›Herrschaft‹ des Krieges, die angeblich nur noch Unterwerfung unter sie fordert. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass es aufgrund der bloßen *Weigerung, sich zu unterwerfen*, der Verantwortung dafür entkommen könnte, der Gewalt des Krieges gegebenenfalls mit ihrerseits gewaltsamen Mitteln entgegentreten zu müssen.⁴⁵ ›Wirkliches‹ Denken ist zur Widersetzlichkeit gegen Krieg von Anfang an bestimmt, wie auch immer es *nachträglich* Notwehr, sogenannte gerechte Kriege, Verteidigungs- und Präventivkriege oder humanitäre Interventionen rechtfertigen mag. Ein Denken, das *nicht* unter dem Zeichen jener Nicht-Indifferenz steht, zieht sich dagegen von vornherein den Verdacht zu, die Wirklichkeit kriegerischer Gewalt überhaupt nicht realisiert zu haben – um sich dann in mehr oder weniger sophistische Diskussionen um ›gerechte‹ und ›ungerechte‹ Kriege zu verstricken; in Diskussionen, die den Eindruck erwecken, die Indifferenz der Beteiligten zu bemänteln, zu der es nur kommen kann, wenn man im Grunde *nicht* davon überzeugt ist, man sei dem Krieg rückhaltlos ausgesetzt. Wo eben das aber realisiert wird, muss es da nicht zu jener Widersetzlichkeit kommen? Kann und muss man hier nicht von *Evidenz* sprechen? Ist es überhaupt vorstellbar, Krieg *nicht* radikal zu ›verneinen‹, wenn man ihm rückhaltlos ausgesetzt ist?⁴⁶ Bestätigen umgekehrt nicht alle Philosophien, die dem Krieg irgendeine Rechtfertigung verleihen, dass es eklatant daran mangelt, sich über dieses Ausgesetztsein ›klar zu werden‹? Diese Rede muss man in Anführungszeichen setzen, denn es ist nach dem Gesagten keineswegs ›klar‹, was es denn phänomenologisch heißen kann, angesichts der archäologischen Unergründlichkeit des Krieges, in Anbetracht der Unvorstellbarkeit der mit ihm einhergehenden Gewalt und angesichts der Nichtantizipierbarkeit dessen, worauf sie ›letztlich‹ hinausläuft, dieses Ausgesetztsein als solches rückhaltlos zu realisieren.

45 Das betrifft Fragen der Notwehr bzw. des völkerrechtlich verbrieften Rechtes auf Selbstverteidigung gemäß Art. 51 der Charta der Vereinten Nationen.

46 Mit dieser Frage geht die Unterstellung einher, dass Apologien des Krieges in Wahrheit niemals darauf beruhen können, dem Krieg rückhaltlos ausgesetzt (gewesen) zu sein. Zur Rechtfertigung dieser Unterstellung und zu ihrer Überprüfung mittels Gegenproben (man denke nur an Ernst Jünger) müsste man allerdings weiter ausholen, als es im vertretbaren Rahmen an dieser Stelle möglich ist.

Stets verspätet realisieren wir, was bereits wirklich und wirksam ist, wie schon Hegel gezeigt hat. Aber im Fall des Krieges ist beides von derart traumatischer Qualität, dass jeder riskiert, in der fraglichen Wirklichkeit unterzugehen, der ihr zu nahe kommt. Deshalb ist jeder Versuch, Krieg zu denken, nur in der (mehr oder weniger riskierten, dosierten, vermittelten) *Nähe* des Krieges möglich, auch dann aber nur im Zeichen radikaler Widersetzlichkeit gegen kriegerische Gewalt. Andernfalls drohte das Denken zutiefst dem Krieg zu »verfallen«, wie sich Jan Patočka, der tschechische Phänomenologe, Dissident und Mitinitiator der Prager *Charta 77*, ausdrückte.⁴⁷ Man verfällt dem Krieg nicht nur, wenn man Bellizismen favorisiert oder wenn man sich ästhetisch und technisch von ihm faszinieren lässt. Ironischerweise verfällt man ihm auch und gerade dann, wenn man glaubt, sich im Modus einer indifferenten Intelligenz zu ihm verhalten zu können. In diesem Falle nämlich kann Krieg zu einem theoretischen Gegenstand wie jeder andere auch werden, dessen Vor- und Nachteile man rechtfertigend abwägt, ohne noch die dabei immer schon unterstellte Neutralität der Position des Denkenden selbst als problematische zu erkennen. Genau diese Neutralität wird in der weitgehend phänomenologisch vorgehenden Philosophie der Nicht-Indifferenz, wie sie vor allem Levinas vorgelegt hat, in Abrede gestellt. Diese Philosophie erhebt tatsächlich den Anspruch, im Rekurs auf die Erfahrung *zeigen* zu können, dass wir zu dieser Nicht-Indifferenz bestimmt sind – im Gegensatz zu einer ahnungslosen Intelligenz, die sich dem Krieg paradoxerweise umso mehr ausliefert, als sie sich ihn als ›Gegenstand‹ glaubt vom Leib halten zu können, ohne in Angst, Furcht und Schrecken versetzt zu werden. Legt man diesen Begriff der Nicht-Indifferenz zugrunde, so kann kein Versuch, Krieg zu denken, in gänzlich ›neutraler‹ Art und Weise erfolgen. Zu dieser Nicht-Indifferenz bestimmt zu sein, ist jedoch eines, in die Nähe des Krieges zu geraten (oder sie zu suchen), ein anderes. Wenn Patočka Recht hat und das Denken, so wie er es kannte, zutiefst dem Krieg »verfallen« ist, dann befindet es sich allerdings von vornherein in dessen Nähe und muss sich als von ihr

47 J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988, 145 ff.

kontaminiert erweisen. Mit Blick auf Krieg zu sagen: ›ich denke‹⁴⁸ bedeutet dann, eingestehen zu müssen, schon in eine Wirklichkeit verwickelt zu sein, die der Krieg kontaminiert hat – auch und gerade dort, wo er bloß ein indifferenter Gegenstand sogenannten Nachdenkens wie über einen x-beliebigen anderen Gegenstand zu sein scheint. Kein Denken erweist sich in dieser Perspektive tiefer mit dem Krieg verstrickt als gerade solches, das von sich aus überhaupt nichts mit ihm zu tun zu haben meint. Es weiß rein gar nichts von der gegenwärtigen Wirklichkeit des Krieges bzw. von der polemogenen Tiefe der Gegenwart selbst, der gegenüber jedes Denken ›zu spät‹ kommt, insofern es nur nachträglich die manifeste oder latent gegenwärtige Wirklichkeit des Krieges realisieren kann, an der es immer schon Anteil hat.

Krieg – bzw. schließlich in manifesten Krieg mündendes polemogenes Potenzial – wäre demnach auch und gerade dort mit anwesend, wo man es sich glaubt leisten zu können, unbedrängt über ihn ›nachzudenken‹. Erweist sich der dafür erforderliche relative Frieden zudem nicht als mit dem Export unerhörter Gewaltpotenziale anderswohin erkaufte? Damit sind nicht nur Panzer, Raketen und Munition, sondern auch waffenfähiges Material wie aus gewöhnlicher Zahnpasta zu gewinnendes Fluorid gemeint, das man in Syrien unter al-Assad gegen die eigenen Landsleute eingesetzt hat. Gemeint ist darüber hinaus die Ausbeutung von Fanggründen, von Vorkommen Seltener Erden und zahlloser anderer Ressourcen, die die europäische Wohlstandsfestung auf Kosten von Millionen Fremder für sich in Beschlag nimmt, um einen ›Frieden‹ auf Dauer zu stellen, der die exportierte Gewalt als Kehrseite hat. *Prima facie* ›herrscht‹ in Europa kein Krieg – großzügig abgesehen vom ukrainischen Osten und von weiten, weiterhin unfriedlichen Teilen des Balkans. Aber der Verdacht lässt sich nicht von der Hand weisen, die gängige Redeweise, der zufolge zumindest in Europa kein Krieg ›herrscht‹, zeige lediglich an, dass das, was ihn erneut ›hervorrufen‹ kann, unserer Aufmerksamkeit entgeht, obwohl Europa massiv Gewaltpotenziale exportiert und aktiviert, die anderswo ganze Kriegswirtschaften ernähren helfen, deren ruinöse Folgen zuneh-

48 Wie es übrigens schon Descartes getan hat, der sich auf den Weg der Suche nach absoluter Gewissheit wohl überhaupt nur begeben hat, weil ihm seine Zeit, die Zeit des 30-jährigen Krieges, eine radikale Unzuverlässigkeit der menschlichen Verhältnisse offenbart hat.

mend auf Europa zurückzuschlagen drohen. Aktuelle Flucht- und Migrationsbewegungen haben unmissverständlich darauf aufmerksam gemacht.

Was kann es angesichts dieser überkomplexen Lage nun überhaupt bedeuten zu sagen, Krieg herrsche oder er herrsche nicht? Wenn Krieg überhaupt ›herrschen‹ kann (ohne dass *wir ihn* herrschen lassen), dann jedenfalls nur als politisierte Gewalt, nicht als ontologisches Verhängnis bzw. als ontologische Bestimmung zur Auseinandersetzung (gemäß Heideggers weiter Auslegung Heraklits). Als einander Ausgesetzte sind wir unumgänglich zur Auseinandersetzung miteinander bestimmt. Das ist kaum zu bestreiten. Und nur darauf ist der antike Begriff *ρόλεμος* zunächst zu münzen. Das bedeutet aber nicht, dass wir immerfort Krieg gegeneinander zu führen hätten und dass etwas anderes anzunehmen nur auf pazifistische Weltfremdheit schließen ließe. Eine derartige, letztlich bellizistische Auslegung des *ρόλεμος* hat weder Heidegger noch gar Patočka nahelegen wollen.

Politisch verstricken wir uns allerdings auch in radikalen Streit darüber, was Politik ist und was sie leisten soll. Ist sie bei Bedarf auch mit kriegerischen Mitteln ›fortzusetzen‹, wie Clausewitz vieldeutig gesagt hatte⁴⁹, oder verrät sie in diesem Fall ihren eigentlichen Sinn, der laut Dolf Sternberger nur als Friedenspolitik zu begreifen ist?⁵⁰ Über eine ursprüngliche Bestimmung oder teleologische Ausrichtung des Politischen scheint man sich weniger denn je einigen zu können. Einheit, Einigung, Konsens, Versöhnung, Frieden – all das wird mit Nachdruck angefochten⁵¹, so dass uns tief greifender Dissens in allen diesen Fragen erfasst.⁵² Das politische Problem *par excellence* stellt sich aber dann, wenn es darum geht, wie er auszutragen sein soll. Nach dem Gesagten kann ein Denken, das dem Krieg ausgesetzt ist und sich ihm aussetzt, niemals ›ja‹ zu ihm sagen, auch dann nicht, wenn es sehr wohl realisiert, wie manifester und schier unüberbrückbarer Dissens eine polemogene Dynamik annimmt und

49 U. Marwedel, *Carl von Clausewitz*, Boppard 1978.

50 D. Sternberger, *Die Politik und der Friede*, Frankfurt/M. 1986.

51 Um nur ein gegenwärtig viel diskutiertes Beispiel zu nennen: C. Mouffe, *Über das Politische*, Frankfurt/M. 2007; *Agonistik*, Berlin 2014.

52 Rancière hat das mit Nachdruck betont. Vgl. J. Rancière, *Konsens, Dissens, Gewalt*, in: M. Dabag et al. (Hg.), *Gewalt*, München 2000, 97–112; J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007; *Ist Kunst widerständig?*, Berlin 2008.

über gewöhnlichen Streit (εἰς; ἡεῖκος) hinaus zu eskalieren droht, ohne dass man sich dem einfach entziehen kann.

Wir sind einander ausgesetzt heißt hier: wir sind unumgänglich zu tief greifendem Dissens bestimmt und können der Frage nicht aus dem Weg gehen, wie er auszutragen sein soll; erst recht dann nicht, wenn er in ein Zerwürfnis darüber zu münden droht, was wir sind, wer wir sind, warum, unter welchen Bedingungen und ›zu welchem Ende‹ wir überhaupt koexistieren. Ob sich ein dem symmetrischen oder asymmetrischen Krieg ausgesetztes Denken auch in einem solchen Zerwürfnis noch bewähren und Auswege aus der fatalen Alternative weisen kann, die angeblich lautet: Durchsetzen (mit allen Mitteln) oder Rechthaben (vermittels argumentativer Auseinandersetzung), Machtkampf oder Diskurs, Gewalt oder Vernunft?⁵³ Das steht dahin. Einer Antwort wird man allerdings nur näher kommen, wenn man einerseits der Ideologie der Herrschaft des Krieges und einer angeblich nur ›natürlichen‹ Unterwerfung unter sie abschwört und andererseits all den Erfahrungen Rechnung trägt, die uns den vielfältigen Quellen alter wie sogenannter Neuer Kriege gegenüber, welche sich auch ohne unser Zutun vielerorts entzünden, wehr- und hilflos dastehen lassen. Angesichts dieser Erfahrungen hat die Rede von der Herrschaft des Krieges noch immer ein gewisses Recht, da es selbst gänzlich Unbeteiligten als schier unvermeidlich erscheint, dass es erneut zu Wiederholungen des Schlimmsten kommen wird. Deshalb gilt es, die schmale Zone zwischen *unvermeidlichem* – und zur Kenntnis des Krieges unabdingbarem – *Ausgesetztsein* einerseits und *fataler Auslieferung* an ihn andererseits zu erkunden, in der Hoffnung, dass beides nicht auf Gedeih und Verderb zusammenfällt.

5. Ist dem Krieg ›Herrschaft‹ zu attestieren?

Vorausgesetzt, man kann überhaupt von einer Herrschaft des Krieges sprechen, stellt sich die Frage, wo und wie sie einsetzt. Geht sie, statt seit jeher installiert zu sein, aus Prozessen originärer Verfeindung hervor, kommt eine Vielzahl von Quellen in Betracht. In Wahrheit seien *wir selbst* unsere eigenen Feinde, wurde von Platon

53 Vgl. M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung*, Frankfurt/M. 1988, 16 ff.

über Leo Tolstoj bis hin zu Carl Schmitt immer wieder vermutet. *Zwischen uns* – als Brüdern, als Nächsten, als Verwandten, Nachbarn oder als Mitgliedern der gleichen Polis – entstehe die Feindschaft, lehren das *Alte Testament* und die Philosophen der Antike. Letztere wussten, dass sich Feindschaft zu einer Gewalt steigern kann, wie sie sonst nur ›barbarischen‹ Fremden entgegengebracht wird. Im Verhältnis zum äußeren Feind wird Feindschaft jedoch nicht mehr ›politisch‹ ausgetragen. Zu ihm als Fremdem kann man diesen Philosophen zufolge überhaupt nicht in einem politischen Verhältnis stehen. Besteht aber ein politisches, gemeinschaftliches Verhältnis, so droht es ruiniert zu werden, wenn sich innere Feindschaft radikalisiert, so dass die *stásis* zwischen politisch miteinander Verbundenen in einen *pólemos* umschlägt, wie er sonst nur im Verhältnis zu Barbaren herrscht. Was sich solcher Radikalisierung von Feindschaft radikal zu widersetzen vermag, erscheint in beiden Fällen als zweifelhaft: sowohl im Fall derartiger innerer Steigerung von Feindschaft, die jegliche Verbundenheit zwischen den Verfeindeten auflöst, als auch im Fall kriegerischer Konflikte zwischen verschiedenen Ethnien. Vor der gleichen Schwierigkeit steht das Kriegsdenken bis heute im Blick auf verschiedene Völker, Nationen, Staaten, Staatenbündnisse usw. ungeachtet aller Versuche, deren Verhältnisse auch im Krieg der Herrschaft des Rechts zu unterwerfen. Ist im Krieg nicht »alles erlaubt«, selbst wenn dem inter-national anerkannte rechtliche Normen entgegenstehen?⁵⁴ Sind diese Normen, wie sie das sogenannte humanitäre Völkerrecht statuiert, nicht jedes Mal außer Kraft gesetzt bzw. ignoriert worden, wenn das im Krieg vorteilhaft erschien?⁵⁵

Wenn Verfeindung nicht *in uns selbst* wurzelt oder *zwischen uns* immer von neuem entsteht, so hat sie doch unabänderlich *in den Verhältnissen zwischen staatlich organisierten Lebensformen* ihren Ort, lehrte Hegel.⁵⁶ Wo deren Ansprüche in Konflikt miteinander geraten, könne nur der Krieg entscheiden – um auf diese Weise die

54 Ich betone: ›scheint‹; zur Kritik jeder Formel vgl. B. Fateh-Moghadam et al., *Säkulare Tabus. Die Begründung von Unverfügbarkeit*, Berlin 2015; T. Martin (Hg.), *Alles ist erlaubt. Das Karamasow-Gesetz*, Berlin 2015.

55 Vgl. B. Paskins, M. Dockrill, *The Ethics of War*, London 1979, 9.

56 Vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, München ⁴1994, 98 f., sowie zur Behauptung einer außenpolitisch nicht wegzudenkenden Feindschaft zwischen den Staaten bis hin zu Treitschke und Freyer: K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2 [1944], München ⁶1980, 83 ff.

Vernunft (in) der Geschichte voranzubringen. Folgen wir diesem Denken, so muss in der Geschichte umwillen des Fortschreitens dieser Vernunft Krieg herrschen, ob wir es wollen oder nicht.⁵⁷ Allerdings ›musste‹ Napoleon nicht nach Russland marschieren, wo man ihn klugerweise in ein entvölkertes Moskau eindringen ließ, um seine Soldaten die ganze Sinnlosigkeit einer solchen Eroberung durch ihren eigenen, vernichtenden, schier endlosen Rückzug im tiefsten Winter fühlen zu lassen.⁵⁸ Auch so, ohne einen bis zum Äußersten geführten Kampf, ist ein Krieg zu entscheiden. Weder dieser Krieg aber noch die Leipziger »Völkerschlacht« oder Waterloo ließen zunächst an dem Bild zweifeln, das Hegel entworfen hatte: das Bild einer durch immer neue Kriege ›listig‹ vorankommenden Geschichte, deren Vernunft sich aus der Asche jeglichen Untergangs wieder erheben wird, wie er glaubte. So wird nahezu ununterscheidbar, ob Kriege die Vernunft beherrschen oder ob letztere die Kriege beherrscht. Vernunft und Krieg scheinen zwei Seiten derselben Sache, Geschichte genannt, zu sein. Geschichte gibt es demnach nur als ›letztlich‹ vernünftige Kriegsgeschichte oder, was auf das Gleiche hinausläuft, als Manifestation einer ihr immanenten, kriegerischen Vernunft.

Obgleich schon Clausewitz vermutet hatte, in der modernen Zeit werde der Krieg (durch die Mobilisierung des Volkes) endlich seine ganze Kraft entfalten, muss man doch feststellen, dass die Phantasie der Kriegstheoretiker noch zu Anfang des 19. Jahrhunderts durch den vergleichsweise harmlosen Stand der Waffentechnik beschränkt war. (Bemerkenswerte Ausnahmen wie Charles de Montesquieu in

57 Wo der Staat verlangen kann, dass man im Namen des Allgemeinen für ihn tötet, ist letzteres ein derart indifferentes Geschehen wie das »Durchhauen eines Kohlhaupts« (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1980, 436 ff.). Die im Dienst für den Staat vollzogene Tötung Anderer reduziert diese erklärtermaßen auf einen »bedeutungslosen Tod«. Entscheidend ist, dass sich Staaten ihren eigenen Feind erzeugen müssen. Zwar braucht sich gegen den Feind unter dieser Voraussetzung kein persönlicher Hass mehr zu richten. Insofern können Kriege zwischen den Staaten »menschlich«, ohne die Barbarei früherer Zeiten, geführt werden, wie Hegel meint (G. W. F. Hegel, *Werke* 7 [Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel], Frankfurt/M. 1986, 496, 502). Aber das ändert nichts daran, dass wir zur Austragung von Feindschaft geradezu verurteilt zu sein scheinen.

58 Von Tolstoi beschrieben in *Krieg und Frieden* [1865 ff.] [Sonderausgabe], Ulm o. J., 392, 420, 444, 472.

den Jahren 1717-1721 entstandene *Lettres persanes* bestätigen die Regel.⁵⁹) Dass Krieg sich schließlich zum Welt-Krieg ausweiten könnte, der sich nicht bloß über die Erdoberfläche global ausbreitet, sondern eben das, was unter ›Welt‹ zu verstehen ist und die Grundlage aller ›irdischen‹, sublunaren Vernunft darstellt, zu ruinieren droht, war für sie nicht wirklich denkbar. Weder Kant noch Hegel dachten, dass die Welt selbst zerstört werden könnte. Sie zweifelten nicht am substanziellen Bestand einer Welt, die den unzerstörbaren Boden oder die Bühne abgibt, auf der sich Kriege abspielen. Dass letztere aber als *Movens* einer vernünftig fortschreitenden Geschichte gelten können, musste genau in dem Moment fragwürdig werden, wo man zu realisieren begann, dass sich Kriege zu veritablen *Welt*-Kriegen steigern können. Wenn diese die Welt selbst und im Ganzen ruinieren, kann sich die Vernunft nicht mehr wie ein Phönix aus der Asche des Untergangs erheben. Dann ist sie, mangels eines ›weltlichen‹ Bodens, selbst ›am Ende‹.

Nur schemenhaft taucht diese Antizipation u.a. am Horizont von Kants und Hegels Geschichtsdenken auf. Und das »Jahrhundert des Friedens«, das man nach dem Wiener Kongress glaubte anbrechen zu sehen, schläfernte die Phantasie ein – bis auf einige wenige (Friedrich Engels, August Bebel, Helmuth v. Moltke, Heinrich Heine⁶⁰), deren Befürchtungen sich angesichts kommender Kriege nachträglich wie Prophetien lesen. Heute machen die Historiker deutlich, wie sich der kommende Erste Weltkrieg längst ankündigte und das Denken zu beherrschen begann, bevor er ausbrach bzw. bevor man ihn ausbrechen ließ.

Hatte aber der Krieg zwischenzeitlich überhaupt seine Herrschaft eingebüßt? Mit Hegel wäre das zu bestreiten. Ihm zufolge ›herrscht‹ doch Krieg, auch wenn er nicht offen ausbricht, solange eine Geschichte in Gang ist, die im Widerstreit zwischen den Ansprüchen staatlich organisierter Lebensformen nur gewaltsam entscheiden kann. Auch Kant hätte Einspruch eingelegt mit dem Argument, als Naturzustand herrsche Krieg allein schon dadurch, dass mehr oder

59 Vgl. C. de Montesquieu, *Perserbriefe*, Frankfurt/M. 2008, 152, 166, 183 ff., 196, 212.

60 Vgl. S. Förster, *Im Reich des Absurden: die Ursachen des Ersten Weltkrieges*, in: B. Wegner (Hg.). *Wie Kriege entstehen*, Paderborn 2000, 211-252, hier: 244; L. Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt/M. 1999, 40 f.

weniger hochgerüstete politische Einheiten neben einander existieren und sich infolge dessen »lädieren« müssen.

Paradox: eben dasjenige Geschichtsdenken, das Frieden als »endgültigen«, idealiter »ewigen« konzipiert hatte, lokalisiert Krieg auch radikal, als scheinbar unaufhebbaren, in den Formen politischer Koexistenz – seinerzeit von Staaten.⁶¹ Politische Lebensformen, als die man im Zeichen des Darwinismus schließlich auch Staaten zu begreifen begann⁶², können allerdings ihre staatliche Verfasstheit auch wieder einbüßen. Ob es sich nun um Staaten handelt oder nicht, solange bewaffnetes, organisiertes Gewaltpotenzial zur Verfügung steht und mit allen Konsequenzen zum Einsatz gebracht zu werden droht, steht man im Prinzip nach wie vor vor der gleichen Situation: Krieg droht allein schon aufgrund der Existenz heterogener politischer Einheiten, die einander »negieren« und solches Potenzial aktivieren können.

In dieser Lage schien lange Zeit gegenseitige Bedrohung das Verlässlichste zu sein, was sich denken lässt. Im »Gleichgewicht des Schreckens«, soweit er antizipierbar war, wurde Jahrzehnte lang zumindest auf europäischem Boden der offene »Ausbruch« von Krieg verhindert. Unter dem »Schirm« der atomaren Abschreckung breitete sich der Anschein allgemeiner Friedlichkeit aus und ein im Westen verbreiteter Wohlstand trug zu allgemeiner Amnesie bei. Ein großer Krieg schien auch gar nicht mehr führbar zu sein. Furcht hatte man – glaubt man der veröffentlichten Meinung – allenfalls davor, dass das besagte Gleichgewicht unbeabsichtigt außer Kontrolle geraten könnte – wie zur Zeit der Kubakrise, die vermutlich nur dank des besonnenen Verhaltens des russischen Uboot-Marineoffiziers Wassili A. Archipow nicht weiter eskalierte, oder zur Zeit des

61 Vgl. M. Mori, *Krieg und Frieden in der klassischen deutschen Philosophie*, in: H. Joas, H. Steiner (Hg.), *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie*, Frankfurt/M. 1989, 49–91. Heute lässt sich der vielfach (etwa bei C. Tilly, M. Howard und E. Krippendorff) behauptete enge Zusammenhang von Staat und Krieg, wie er hier deutlich wird, nicht mehr ohne Weiteres aufrechterhalten; vgl. die Beschreibung deutlich abweichender Fälle bei W. Knöbl, *State Building in Western Europe and the Americas in the Long Nineteenth Century*, in: M. A. Centeno, A. E. Ferraro (eds.), *State and Nation Making in Latin America and Spain. Republics of the Possible*, Cambridge 2013, 56–75.

62 Man denke nur an den seinerzeit im Zeichen der »Ideen von 1914« einflussreichen schwedischen Staatstheoretiker R. Kjellén. Vgl. auch Morris, *War. What is it good for?*, 295 ff.

NATO-Großmanövers *Able Archer* im Herbst des Jahres 1983, bei dem es wahrscheinlich zu einem atomaren Desaster gekommen wäre, wenn der zuständige sowjetische Leutnant Stanislav J. Petrow nicht eine Fehlfunktion des Satellitensystems vermutet und den Atomalarm der eigenen Abwehr nicht beendet hätte. Doch bereitete den militärstrategisch Verantwortlichen offenbar weit größere Sorge, dass die Option eines führbaren Krieges durch A-Waffen und durch das sogenannte atomare Patt ganz und gar verloren zu gehen drohte. Neutronenwaffen, *mini nukes* usw. sollten diese Option wieder eröffnen. Die von solchen Entwicklungen nur ab und an erfahrende Öffentlichkeit musste wissen, dass sie sich unter jenem Schirm allenfalls vorläufig in einer fadenscheinigen Sicherheit wiegen durfte und dass die Militärstrategen nicht locker lassen würden. Heute ist klar, dass sie weit davon entfernt waren und sind, sich von einem Gleichgewicht des Schreckens jede Aussicht auf effektiv führbaren Krieg ruinieren zu lassen. Die gegenseitige Bedrohung hat die ›Drohung des Krieges‹ nicht in dessen endgültige Entmachtung umschlagen lassen. Im Gegenteil: sie hat ihr Auswege aus dieser Sackgasse geöffnet.

Inzwischen haben sich nämlich unterhalb der Schwelle eines klassischen militärischen Konflikts unverhofft Spielräume sogenannter Neuer Kriege ergeben, denen nahezu alles abgeht, was einen ›ordentlichen‹ Krieg ausmacht: dass er ›erklärt‹ wird, dass Grenzen wie die zwischen Terror und Krieg, Innen und Außen(-politik), staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren erkennbar bleiben, dass er von entsprechend uniformiertem Personal an erkennbaren Fronten geführt und gegebenenfalls auf dem Wege von Verhandlungen mit legitimierte[n] Vertretern der jeweiligen Konfliktparteien auch wieder beendet werden kann, usw. Neue Kriege werden nicht erklärt und nicht von klar erkennbaren Kombattanten geführt, um ›gewonnen‹ zu werden. Politikwissenschaftliche Expertise wie die von David Keen etwa zeigt, wie »waging wars is more important than winning them«⁶³, wenn es darum geht, *durch Krieg zu leben* und sich auf Dauer in höchst unübersichtlichen Konfliktlagen um jeden Preis zu behaupten. Man spricht von *Kriegsökonomien*, in denen der Krieg zur normalen Lebensform geworden ist. Die berechtigten moralische Verurteilung all der Mechanismen (wie etwa

63 D. Keen, *Useful Enemies*, New Haven, London 2012.

die Rekrutierung von Kindersoldaten), durch die sich ein derart normalisierter Krieg reproduziert, verstellt leicht den Blick auf deren außerordentliche Attraktivität. Diese Attraktivität rührt in Neuen Kriegen nicht etwa daher, sich auszeichnen zu können, vom Ruhm des »edlen« Helden⁶⁴, der Späteren im Gedächtnis bleiben will, oder daher, das Verkümmern eines Volkes in schierer Gewohnheit, in saturierter Mittelmäßigkeit oder bloßem Konsumismus verhindern zu sollen, wie es von Kant und Hegel bis hin zu den zum Krieg treibenden Wortführern der akademischen »Intelligenz« um 1914 gefordert worden war. Sie rührt auch nicht von einer ohnehin nur von wenigen zu teilenden »ästhetischen« Faszination her, wie sie dem Glanz der Waffen oder einer aus der Ferne beobachteten Schlacht gelten mag, über die der distanzierte Voyeur wie angesichts eines mit angesehenen Schiffbruchs jederzeit erhaben bleibt, um so eine vom Krieg geliehene Intensivierung seines Lebens zu genießen.

Unter »postheroischen« Voraussetzungen ist Neuen Kriegen auch in ästhetischer Hinsicht nichts mehr abzugewinnen. Sie sind nur noch schmutzig, sofern sie nicht aus größter Distanz per Computer ferngesteuert geführt werden können. Selbst die Drohnentechnik verhindert allenfalls, dass sich die Krieg »Führenden« »die Hände schmutzig machen«.⁶⁵ Vor Ort, wo Kriege mit vernichtender Wirkung stattfinden, sind sie auch unter solchen Voraussetzungen nicht mehr zu ästhetisieren. Doch erweisen sie sich in anderer Weise offenbar als unvergleichlich attraktiv. Für die Aufrechterhaltung des Krieges als normalisierter Lebensform unterhalb der Schwelle des »klassischen« Krieges muss massiv etwas sprechen.

Ob ökonomische Gründe an dieser Stelle zur Erklärung ausreichen, ist aber zu bezweifeln. Gewiss spricht viel dafür, dass Neue Kriege anhalten werden, solange die wichtigsten Akteure von ihm profitieren – durch Waffen-, Drogen- und Menschenhandel, durch Versklavung von Frauen und Kindern, durch Ausbeutung lokaler Rohstoffvorkommen usw. Aber Krieg »herrscht«, wenn er herrscht, nicht nur auf *eine* Art, etwa aus ökonomischen Gründen, die man beseitigen könnte, um ihm alle Kraft zu entziehen. Vielmehr besteht Grund zu der Annahme, dass er immer aufs Neue Nahrung erhal-

64 Homer, *Ilias. Odyssee*, München ³1984, 706.

65 Vgl. G. Brücher, *Ethik im Drohnenzeitalter. Bd. 1: Tötung und Tabu*, Freiburg, München 2017.

ten kann durch Prozesse der Verfeindung, deren Quellen sich in uns selbst, zwischen uns und politischen Lebensformen finden, die miteinander in gewaltträchtige Konflikte geraten. Dass diese nur in einer polemogenen Geschichtlichkeit auszutragen sind, die Krieg und Vernunft wie zwei Seiten derselben Sache erscheinen lässt, ist jedoch nicht länger ausgemacht. Im Gegensatz zu Hegel können wir uns heute sehr wohl (wie schon Jeremy Bentham [1839]⁶⁶ und viele andere) über den Konflikten der Lebensformen, Völker, Nationen und Staaten stehende, vermittelnde Instanzen denken und haben deshalb eine Vorstellung von Geschichte zu verabschieden, der zufolge uns Kriege unaufhörlich weiter drohen müssten, sofern die Vernunft anders nicht vorankommt.

Auch *diese Vorstellung* lässt den Krieg über uns herrschen, insofern wir ihn als aufgrund mannigfaltiger Quellen der Verfeindung für geradezu unvermeidlich halten.⁶⁷ Aber diese unser Denken betreffende Herrschaft vollendet sich erst, wenn wir ihr beipflichten. Dann herrscht der Krieg von unseren Gnaden. Auch die Geschichtsphilosophie Hegels beweist nicht zwingend, dass wir dem Krieg rückhaltlos ausgeliefert sein müssen. Sie *beschreibt* ihn nicht nur; sie *affirmiert* ihn und seine Geschichte als zu vernünftigen, allerdings alles vernichtendem Fortschritt beitragenden. Dem zu widersprechen, weil man nach zwei Welt-Kriegen einen solchen ›Preis‹ für unannehmbar hält, heißt zugleich, der ›Herrschaft‹ des Krieges jegliche geschichtliche Notwendigkeit zu bestreiten. Aber nicht in sie einzuwilligen, bedeutet nicht, dieser ›Herrschaft‹ bereits ein effektives Ende zu setzen. Es bedeutet nur, zuzugestehen, dass Krieg niemals von sich aus, von Natur aus, aufgrund eines ontologischen Verhängnisses, seit je her, immer schon und unabänderlich ›herrscht‹. Inneren und äußeren Quellen kollektiver Verfeindung bleiben wir unvermeidlich ausgesetzt; aber wenn aus ihnen Krieg entsteht, so sind wir daran allemal mitbeteiligt, so dass die ›Herrschaft‹ des Krieges *nur durch progressive Verfeindung* zustande kommt, zu der es ohne unser eigenes Zutun nicht kommen kann.

66 J. Bentham, *A Plan for An Universal and Perpetual Peace*, in: *The Works of Jeremy Bentham. Part VIII*, Edinburgh 1839, 546–560.

67 Jens Bartelson spricht in diesem Zusammenhang vom Erfordernis, »to historicize this view of war in the hope of lessening its grip on our political imagination« (*War in International Thought*, Cambridge 2018, 201).

Das erinnert von ferne an Etienne de la Boéties Modell der freiwilligen Knechtschaft, dem zufolge alles, was über uns zu herrschen scheint, nur aus einer – im Grunde unmöglichen, also bloß illusorischen – Abgabe eigener Freiheit resultieren kann. Auf unser Verhältnis zum Krieg übertragen, ist dieses Modell indessen zu einfach, denn Krieg, in welchen ›alten‹ oder ›neuen‹ Formen auch immer, ist keineswegs nur eine Frage eines individuellen oder kollektiven Selbstverhältnisses, das seine Freiheit aufgibt, um sich von ihm knechten zu lassen. Jede sich selbst auferlegte Knechtschaft ist nur eine verkappte Selbstherrschaft. Wäre die fragliche Herrschaft des Krieges nur darauf zurückzuführen, dass *wir ihn* herrschen lassen, so gäbe es sie in Wahrheit gar nicht. Sie würde sich, zurückgeführt auf uns selbst, in nichts auflösen.

Wenn wir erforschen wollen, ob und wie Krieg ›herrscht‹ und uns – in uns selbst, zwischen uns und unseren Lebensformen – ›im Griff hat‹, können wir uns weder eine derart billige Auflösung des Problems noch auch alternativ leisten, die ›Herrschaft‹ des Krieges als unabänderlich zu affirmieren, so als hätten wir uns nur dem zu unterwerfen, was uns schon unterworfen *hat*. Im ersten Fall löst sich jegliche Herrschaft des Krieges in purer Selbstbestimmung auf (die sich allenfalls über sich selbst täuscht); im zweiten Fall scheint sie derart immer schon zu bestehen, dass auch ihre Anerkennung im Grunde überflüssig wird. An der seit jeher bestehenden Herrschaft des Krieges – als angeblichem »Vater«, »König« (Heraklit) oder als Ur-Sache von allem⁶⁸ – änderte deren Anerkennung unter dieser Voraussetzung gar nichts. Sie fügte sich nur ins Unvermeidliche. Wenn wir mit der Frage, ob Krieg ›herrscht‹, in dem eingangs skizzierten, nicht-trivialen Sinne ein wirkliches Problem haben, dann gerade deshalb, weil *einerseits* unübersehbare Befunde dafür sprechen, dass wir nach wie vor wenig gegen ihn (in uns selbst, zwischen uns und unseren Lebensformen) ausrichten können, *und* weil wir dies *andererseits* weder bloß einer verfehlten Selbstbestimmung noch auch einer unabänderlich seit jeher erfolgten Inthronisierung des Krieges zuschreiben können.

68 Vgl. R. B. Manning, *War and Peace in the Western Political Imagination. From classical Antiquity to the Age of Reason*, London, New York 2017, xii, sowie das Kap. IV, 2 in diesem Bd., wo auf diese Problematik zurückzukommen sein wird.

Am Ende dieser *tour de force* durch die düstere Topografie des Kriegsdenkens komme ich zu dem Schluss, dass wir es hier ungeachtet einer längst überbordenden Literatur nach wie vor mit einer Reihe von phänomenologischen Forschungsdesideraten zu tun haben, die ich abschließend in eine Reihe von Fragen fasse: (1) Wie sind wir dem Krieg ausgesetzt – realiter und in unseren Imaginationen und Theorien? Das ist die Frage nach der gegenwärtigen Wirklichkeit von Krieg (auch und nicht zuletzt dort, wo gerade *nicht* unzweifelhaft ›Krieg herrscht‹). (2) Welcher Stellenwert kommt angesichts dessen realer Kriegserfahrung und speziell dem Entsetzen zu, das uns zu kategorischer Negation des Krieges bestimmen könnte? Wie verhält sich kriegstheoretisches Denken zu ihr? Wie sind heute *páthos* und *lógos* des Krieges polemologisch zu konfigurieren? (3) Beschreiben oder affirmieren vorliegende kriegstheoretische Grundpositionen eine Herrschaft des Krieges (sei es im Sein, in der un-friedlichen Verfassung politischer Lebensformen, im internationalen Naturzustand, in einer polyzentrisch-globalen Welt)? (4) Welche Formen des Widerstands gegen solche ›Herrschaft‹ lassen sich vorstellen; und zwar so, dass die nicht zu leugnende Erfahrung, dem Krieg in alten und neuen Formen *ausgesetzt* zu sein, nicht auf eine fatale *Auslieferung* an ihn hinausläuft? (5) Wie ist es so gesehen um die Aussichten friedentheoretischen Denkens – im Lichte einer radikalen Kritik der angeblichen ›Herrschaft‹ des Krieges – heute bestellt? Um diesen Fragen beizukommen, muss sich das Kriegsdenken wieder in die *Nähe* des Krieges als eines Widerfahrnisses begeben, um sich von ihm herausfordern zu lassen.⁶⁹ Nur so kann jeder Versuch, Krieg zu denken, Widerstand dagegen entfalten, die vielfach behauptete Herrschaft des Krieges in eine Auslieferung an ihn münden zu lassen, die ein wohlfeiles Reden von Frieden womöglich nur bemäntelt.

69 Die fragliche Nähe wäre allerdings weiter zu bedenken. Offenbar ist sie eine höchst ambivalente Angelegenheit, nicht nur aufgrund des Verdachts, sie fasziniere am Ende nur, ohne im Geringsten Potenziale der Kriegsdienstverweigerung zu wecken. In der wie auch immer sich einstellenden oder eigens hergestellten, realen, imaginären oder fiktiven Nähe kriegerischer Gewalt könnte sich auch der Eindruck einstellen, nur Gewalt werde vor ihr schützen. Dagegen setzt allerdings jede ernst zu nehmende ›pädagogische‹ Auseinandersetzung mit kriegerischer Gewalt genau darauf, dass sich in deren eigens gesuchter und zugemuteter Nähe *gerade nicht diese* Konsequenz als einzig vorstellbare aufdrängt.

Kapitel III

›Uralter‹ Krieg, Neue Kriege und radikale Gewalt Fordert die neuere Gewaltgeschichte zur Revision der menschlichen *conditio historica* heraus?

1. Der Gewalt und dem Krieg ausgesetzt wie seit jeher? (161) | 2. In der Nähe des Äußersten (164) | 3. Krieg in ›neuen‹ Formen? (173) | 4. Krieg und Welt. Zur Revision der *conditio humana historica* (178)

*So war er, der Krieg: man konnte nicht mehr aussteigen,
ihn nicht mehr hinter sich lassen.¹*

Kriege gibt es mehr denn je und jetzt weiß jeder [...] daß jeder jeden [...] besser denn je verfolgen kann.²

Der Krieg scheint der Philosophie seit alters vertraut zu sein – als »Vater aller Dinge«, wie ihn Heraklit, genannt »der Dunkle« (*ho skoteinós*), in einem bekannten Diktum bezeichnet, das man in der einschlägigen Literatur wieder und wieder zitiert findet, so dass es Gefahr läuft, zum Stereotyp zu verkommen. Wohl kaum lässt sich im Rekurs auf Heraklit angemessen bestimmen, wie Krieg erfahren wird, was Krieg ist, wie er geschieht und wozu er führt. Soll etwa bis heute gelten, dass ›der‹ Krieg »die einen [...] zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien« macht?³ Ruiniert er nicht alle, auch diejenigen, die sich ›endgültig‹ als ›Sieger‹ über ihre vernichteten Feinde fühlen mögen, ohne zu bedenken, dass sie dadurch bereits Gefahr laufen, moralisch zu verfallen? Und lässt er sich allen Ernstes noch als *Movens* einer alles umfassenden Kosmologie begreifen, die von ständig ineinander

1 A. I. Solschenizyn, *August vierzehn*, Darmstadt, Neuwied ²1972, 573.

2 G. Stein, *Kriege die ich gesehen habe*, Frankfurt/M. ²1992, 78.

3 Vgl. H. Diehls, W. Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Berlin ¹⁰1961, 22 B 53; J. Mansfeld (Hg.), *Die Vorsokratiker* (griech./dt.), Stuttgart 1987, 259; H.-G. Gadamer, *Der Anfang des Wissens*, Stuttgart 1999, 56–75; K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin 1980, 450 f.

umschlagenden Gegensätzen wie Krieg und Frieden, Tag und Nacht, Winter und Sommer regiert wird, wenn wir dem Vorsokratiker – oder vielmehr Hegel, der ihn geschichtsdiagnostisch reinterpretierte – Glauben schenken? Kann uns das noch irgendetwas lehren im Hinblick auf die Geschichte realer bewaffneter Konflikte, die sich erst kürzlich zu sogenannten Neuen Kriegen entwickelt haben, wie sie von Mary Kaldor, Herfried Münkler und vielen anderen beschrieben worden sind? Reale Kriege hatten Philosophen wie Martin Heidegger, Eugen Fink und Jan Patočka, die sich im 20. Jahrhundert ausdrücklich auf Heraklit berufen haben, um seinen Begriff des *pólemos* ontologisch neu zu deuten, kaum im Blick. Zwar bedachte gerade letzterer unter dem Titel *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte* ausdrücklich »Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das 20. Jahrhundert als Krieg«.⁴ Bei genauerem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass die nach der Konjunktion sich andeutende Interpretation dieses Themas ebenfalls eine an Heraklit erinnernde ontologische Wendung nimmt. Ausgehend von der Einsicht, dass »der siegreiche Frieden eine Illusion [ist], in der der Sieger moralisch korrumpiert« wird, erkennt Patočka, wie gerade dadurch »der Krieg[-szustand] andauert«⁵ – ein Krieg bzw. Zustand, dem er sich nach Kräften widersetzen will, sofern er aus einem »gegenüber der Sterblichkeit indifferenten«⁶ Leben hervorgeht, das

4 J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988, 146–164 und Berlin 2010, 141–160.

5 Vgl. ebd., 154 (Stuttgarter Ausg.), 150 (Berliner Ausg.). Im Sinne des Zitierten ist mit Reinhart Koselleck zu hoffen, künftige Geschichte werde uns Siege ersparen. Vgl. dessen durchweg kritisch gegen den Begriff des Sieges gerichtete Auseinandersetzung mit der europäischen Denkmals- und Trauerkultur in: *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französischer Vergleich*, Basel 1998; *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M. 2003, 265–284; R. Koselleck, M. Jeismann (Hg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler der Moderne*, München 1994. Diese Auseinandersetzung macht deutlich, wie weit man sich bereits von der indifferenten Hinnahme einer unter Berufung auf Heraklit anachronistisch hergeleiteten Dialektik der Geschichte entfernt hat. Siehe dazu auch Vf., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006.

6 Patočka, *Ketzerische Essays*, 157 (Stuttgarter Ausg.), 153 (Berliner Ausg.). Durch den hier implizit einfließenden Begriff der Nicht-Indifferenz kommt Patočka dem zweiten Hauptwerk von Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, sehr nahe. Vgl. Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. III und V. Auch

nach der Erfahrung des Ersten Weltkriegs längst zutiefst erschüttert sein müsste.

Aber wie kann es um die Aussicht solcher Widersetzlichkeit bestellt sein, wenn die Ontologen Recht damit haben, dass gewissermaßen unterhalb der üblichen Unterscheidungen von Krieg(en) und Friede(n) der *pólemos* weiterhin herrscht und *dass wir gerade dadurch »zusammengehören«*, wie Patočka mit Heraklit suggeriert? Sind wir diesem uralten, letztlich mit einem polemologisch verfassten Sein zusammenfallenden Krieg seit jeher und unabänderlich verfallen? Bestimmt er die *conditio humana* – ähnlich wie der Hobbesianische, auch von Kant beschworene Naturzustand, der sich beiden als ein Kriegszustand darstellte?⁷ Und wie verhält sich der ontologische Begriff des Krieges zur realen Kriegsgeschichte, die uns inzwischen infolge ihrer in klassischen Kriegstheorien weitgehend unvorhergesehenen Neuerungen mit der Frage konfrontiert, ob sie uns nicht dazu zwingen, diese *conditio* als eine *conditio historica* zu reinterpretieren? Dieser Frage gehen die anschließenden Überlegungen zwischen ›uraltem‹ Krieg und Neuen Kriegen nach: ob die neuere Gewaltgeschichte in diesem Sinne zur Revision der menschlichen *conditio* als einer geschichtlichen herausfordert.

1. Der Gewalt und dem Krieg ausgesetzt wie seit jeher?

Immer schon, so weit menschliches Gedächtnis und anthropologische Forschung zurückreicht, waren die Menschen einander rückhalt- und bedingungslos ausgesetzt – »im Guten wie im Schlechten vereint«, »zum Besten und zum Schlimmsten versammelt«, wie es bei Maurice Blanchot bzw. bei Jacques Derrida heißt.⁸ Vom Guten und vom Besten handelt eine wortreiche philosophische Überlieferung seit der Antike fast ununterbrochen. Zum ›Schlechten‹ und

Levinas steht allerdings unter dem Eindruck eines ontologischen Kriegsbegriffs, wie sein erstes Hauptwerk gleich zu Beginn unter Verweis auf Heraklit deutlich macht.

⁷ Siehe unten, Anm. 18.

⁸ Vgl. zu dieser Formulierung J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002, 489, 492; J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, 65; M. Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007, 87. In Kap. IX, 3 in diesem Bd. wird darauf zurückzukommen sein.

gar zum ›Schlimmsten‹ aber hat sie vergleichsweise wenig zu sagen, obgleich beides nicht weniger zu denken geben dürfte als das Staunen (*thaumázein*), das man bis heute als die einzige Quelle allen Philosophierens ausgibt. Angesichts des Schlechten und des Schlimmsten – in der Antike als *bía* (Gewalt), *stásis* (Aufruhr) und *pólemos* (Krieg) verhandelt, vor allem unter dem Einfluss der monotheistischen Religionen als ›Böses‹ moralisiert⁹ – nimmt das, was zu denken gibt, allerdings die Form des Erschreckenden (*phóbos*) an. Und angesichts des Äußersten, das Menschen einander antun, droht es derart die Sprache zu verschlagen, dass bis heute in Frage steht, ob es überhaupt diskursiv ›verhandelbar‹ ist¹⁰ – sei es mit Blick auf alte Formen wie den Bürgerkrieg, vor dem sich die Griechen der Antike am meisten fürchteten,¹¹ sei es auf angeblich ganz neue Formen wie systematische Liquidierung, ideologisch-nationalistisch oder rassistisch begründete genozidale Gewalt oder neuere Manifestationen von Terror. Lässt sich das Äußerste überhaupt als Gegenstand von Theorien der Gewalt und des Krieges vorstellen?

Mit dieser Frage halten sich allerdings Autoren nicht lange auf, die die Gewalt primär, wenn nicht gar ausschließlich unter dem Oberbegriff des Krieges diskutieren und dessen Wirklichkeit weitgehend auf Fragen der Legitimation und der jeweils passenden Gewaltmittel reduzieren. So fasst Michael Walzer die »reality of war« von vornherein als »divided into two parts« auf: »War is [...] judged twice, first with reference to the reasons states have for fighting, secondly with reference to the means they adopt.«¹² Kriegerische Gewalt wird hier allein dem Staat vorbehalten, der in weiten Teilen der

9 C. Colpe, *Religion und Mythos im Altertum*, in: ders., W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt/M. 1993, 13–89.

10 Als symptomatisch dafür mag hier nur ein Hinweis stehen. Angeblich erfahren wir durch antike Gewaltberichte »nichts über die alltägliche Gewalt«, die »vermutlich weitaus schlimmer war, als wir uns ausmalen können«. Eine »stereotype Ästhetik des Grässlichen« habe damals wie heute nicht verraten, was die Betroffenen »wirklich« gesehen haben. Die Einsicht in dieses Missverhältnis habe »bis heute Gültigkeit«; so M. Zimmermann, *Neues aus der Alten Welt (III). Antike und moderne Gewalt*, in: *Merkur* 68, Nr. 6 (2014), 540 ff.

11 Vgl. U. Kleemeier, *Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges*, Berlin 2002, 70.

12 M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* [1977], New York ⁴2006, 21 [=JuW].

Welt kaum mehr dazu in der Lage ist, die Gewalt zu monopolisieren. Abgesehen davon fällt an dieser Definition auf, dass sie die Frage, *was Gewalt Anderen antut und wie sie es tut*, einfach überspringt. Stattdessen geht sie umstandslos zu dem Problem über, wie Gewalt im Namen ›gerechter Kriege‹ zu rechtfertigen wäre. Kann man aber rechtfertigen, wovon man sich phänomenologisch gar keine genaue Vorstellung gemacht hat?

Krieg begegnet uns in höchst unterschiedlichen, angeblich uralten, aber auch modernisierten und auch als ›postmodern‹ eingestuften Formen. Dem entsprechend geht er mit unterschiedlichen Gewalterfahrungen einher, darunter solche, die auf die Spur des Äußersten führen, was Menschen einander antun können. Existieren sie nicht *im Horizont des Äußersten* auch dann, wenn es ihnen vorerst nicht widerfahren ist? Ist anzunehmen, dass das immer schon galt? Wie tangieren dann aber ›alte‹ und ›neue‹ Formen kriegerischer Gewalt die *conditio humana*, die ich hier provisorisch als die unhintergehbare Bedingung menschlichen Lebens aufzufassen vorschlage, von Geburt an und bis in den Tod hinein Anderen rückhaltlos ausgesetzt zu sein? In Anbetracht dessen gilt es neuen Formen der Gewalt Rechnung zu tragen, die nicht nur eine Vorgeschichte haben, sondern geradezu ›Geschichte machen‹, indem sie neue, unvermutete Spielräume menschlicher Verletzlichkeit offenbaren.¹³

Die üblicherweise für die Frage nach der *conditio humana* zuständig erklärte philosophische Anthropologie rechnet seit langem mit dem Eindringen radikaler Geschichtlichkeit in alles, was man traditionell für substanzielle oder essenzielle Merkmale menschlichen Seins gehalten hat.¹⁴ Wozu auch immer dieses von Natur aus bestimmt sein mag, Menschen können demnach womöglich Unabsehbares aus sich selbst machen. Nachträglich, im Lichte einer vorläufig nicht antizipierbaren Zukunft, wird sich demzufolge auch das Bild mehr oder weniger tiefgreifend ändern, das sich künftige Menschen von sich und ihrer Vergangenheit machen können.¹⁵ In

13 Vgl. K. Berner, *Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen*, Neukirchen-Vllyn 2004.

14 H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 69; R. Rorty, *Philosophie & die Zukunft*, Frankfurt/M. 2001, 14.

15 Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana*, 9.

der Zwischenzeit muss man sich damit begnügen, in der politischen Gegenwart, deren Zukunft aussteht, rückblickend auf die noch im Gang befindliche Geschichte kriegesischer Gewalt zu ermitteln, ob sie auch die *Bedingungen* verändert, unter denen Menschen einander ausgesetzt sind. In dieser Perspektive werde ich anschließend aktuelle Kriegstheorien diskutieren und speziell auf die Frage eingehen, ob neue, geradezu zur Lebensform¹⁶ gewordene, auch die europäische Zukunft überschattende Kriege dazu zwingen, die *conditio humana* in ihrer ›erschreckenden‹ Geschichtlichkeit neu zu bedenken. Es wird sich zeigen, dass man dem Erschrecken angesichts des Schlimmsten einerseits nicht ausweichen kann und dass man andererseits nicht den Anspruch erheben sollte, es angemessen zur Sprache bringen zu können – sei es als Altbekanntes, sei es als erst neuerdings zu Tage getretenes Äußerstes. Das Äußerste menschlicher Gewalt entzieht sich uns radikal. Wer ihm schutzlos ausgeliefert war und das überlebt hat, kann davon allenfalls gebrochen erzählen. Einem Diskurs, der von der Geschichtlichkeit menschlicher Gewalt selbst Rechenschaft ablegen und sich nicht auf Rationalisierungen von Gründen und Mitteln der Kriegsführung beschränken will, muss dennoch daran gelegen sein, sich dem Schlimmsten bzw. Äußersten wenigstens zu nähern. Es muss sich um einen *Diskurs in der Nähe des Äußersten* handeln, wenn er nicht theoretischer Ahnungslosigkeit verfallen will. Auf den Begriff des Äußersten gehe ich deshalb zuerst ein, um dann Konzeptionen sogenannter neuer Kriege zur Sprache zu bringen, die das Bild tief greifend betreffen, das man sich von der *conditio humana* als einer *conditio historica* machen muss.

2. In der Nähe des Äußersten

Menschliche Lebensformen stehen seit langem in dem Verdacht, auf Gewalt und gemeinsamer Schuld zu beruhen. Darüber hinaus wurde vielfach darauf hingewiesen, dass sie sich immer schon durch Freund-Feind-Unterscheidungen und durch eine »Politik des Ausschlusses« nach außen abgegrenzt haben und – angeblich – nur so

16 H. Münkler, *Die neuen Kriege*, Reinbek 2004, 20.

politisch existieren konnten. Womöglich gilt das nach wie vor, so dass insofern viel dafür spricht, die *conditio humana* als invariant zu verstehen. So säht man seit alters Hass gegen Fremde, um dadurch die eigene politische Einheit zu erzeugen und aufrechtzuerhalten.¹⁷ Wie seit jeher drohen aber auch innerhalb menschlicher Lebensformen Eskalationen von Auseinandersetzungen zu unbegrenzter Gewalt, wenn man von agonalem Verhalten »nicht lassen« kann, so dass eine schismogene Dynamik gegenseitiger Überbietung in Gang kommt (ÜK, 20 f., 38, 194 f.). Selbst wenn man dabei nicht präventiv zu kriegerischen Mitteln greift, herrscht angeblich der Naturzustand gegenseitiger, wenn auch latenter Bedrohung, der noch von Kant, auf Hobbes' Spuren, als ein Kriegszustand gedeutet wurde.¹⁸ Zwar macht gerade dieser Zustand deutlich, wie sehr die Menschen auf die politische »Einhegung« eben der Gewalt angewiesen sind, die sie in ihren Verhältnissen permanent heraufbeschwören. Doch setzen sie sich im Vertrauen auf politische Institutionen, die ihre Gewalt in Schach halten sollen, zugleich wiederum der in diesen Institutionen selbst liegenden Gewalt aus. Paul Ricoeur spricht in diesem Zusammenhang vom »Paradox des Politischen«, das bis heute auch das staatliche Gewaltmonopol belastet.¹⁹ Auch in intern angeblich weitgehend pazifisierten Staaten sind jene alten Quellen der Gewalt nicht auszutrocknen. Das hat vielen Autoren den Schluss nahegelegt, die Gewalt des Krieges sei niemals wirklich aufzuheben, sondern nur aufzuschieben (ÜK, 47, 51).

Wenn es stimmt, was Kant, Hegel und Fichte für gewiss gehalten haben, nämlich dass die Menschen des Krieges bedürfen, wenn ihr geistiges Leben nicht in einem saturierten Wohlergehen ersticken

17 H. Münkler, *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*, Weilerswist ³2004, 141, 203 [=ÜK]; zum Säen von Hass als Voraussetzung vgl. M. Kaldor, *Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt/M. 2000, 69 f., 88, 91, 135, 157 f. [=NaK].

18 Doch keineswegs ist dieser »Naturzustand« eine von sich aus sich einstellende *conditio humana*. Als »Krieg aller gegen alle« jedenfalls (der bei Kant so *nicht* gemeint ist) muss er erst hergestellt werden, wie schon Terence DesPres betont hat in: *The Survivor*, Oxford 1976, 142; s. a. T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993, 46.

19 P. Ricoeur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 249, 264, 324; Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, 420 f., 458.

soll, haben wir es auch in den Außenverhältnissen politischer Lebensformen niemals mit einer wirklichen Aufhebung, sondern allenfalls mit einem Aufschub weiterer Gewalt zu tun. Längst ist die Illusion zerstört, ungeachtet dessen werde krieglerische Gewalt letztlich zu weltweiter Befriedung beitragen. Aus der Asche der Vernichtung Anderer, die im Kontext eines sogenannten Vernichtungskrieges inzwischen radikalere Formen angenommen hat, als sie sich die Idealisten hatten vorstellen können (die von einem Ausrottungskrieg durchaus einen Begriff hatten), erhebt sich kein Phönix der Vernunft (was Hegel für den höchsten Gedanken orientalischer Metaphysik gehalten hat, an dem er seinerseits unbedingt festhalten wollte).²⁰

So widersetzt sich menschliche Gewalt ihrer geschichtsphilosophischen Rationalisierbarkeit, wo sie sich zum Äußersten steigert. Schon für Clausewitz zählte die Tendenz zum Äußersten zur Logik des Krieges.²¹ An diese Einsicht von Clausewitz anknüpfend, stellt allerdings Mary Kaldor fest, dass die neuen Kriege »nicht dieselbe zum Äußersten tendierende Eigenlogik wie die modernen« aufweisen, insofern sie sich in erster Linie zur Erlangung taktischer und strategischer Vorteile gegen Zivilisten wenden und nicht einem »unbedingten«, »zum Äußersten« entschlossenen Freiheitswillen entspringen.²² Gegen Zivilisten geht man aber mit äußerster Brutalität vor. Deshalb spricht Herfried Münkler in diesem Zusammenhang von einer »Wiederkehr des Massakers« (ÜK, 242). Tendierten aber nicht auch alte und neue Kriege immer schon in diese Richtung, wenn sie nicht von Friktionen daran gehindert wurden, sich der von Clausewitz beschriebenen »Logik« gemäß zum Äußersten zu steigern?²³

20 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. I. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg ⁶1994, 35, 152; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 98; E. Wyschogrod, *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger, and Man-Made Mass Death*, New Haven, London 1985.

21 Aber nicht unbedingt zur empirischen Wirklichkeit des Krieges (C. v. Clausewitz, *Vom Kriege* [1832], Frankfurt/M., Berlin ⁴1994, 19, 21 [=VK]). Clausewitz unterscheidet an dieser Stelle ein erstes, zweites und drittes Äußerstes.

22 Vgl. NaK, 197; ÜK, 71; M. Kaldor, *Inconclusive Wars: Is Clausewitz Still Relevant in these Global Times?*, in: *Global Policy* 1, Nr. 3 (2010), 271–281.

23 H. Münkler, *Kriegssplinter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Reinbek 2015, 173.

Kaldor und Münkler haben vor allem asymmetrische Kriege vor Augen, wohingegen diese Logik für »wechselseitige« Auseinandersetzungen im Rahmen symmetrischer Kriege gelten sollte. Läuft Krieg in seiner Tendenz zum Äußersten aber nicht immer auf die massenhafte, rücksichtslose Verletzung, Verwundung und Vernichtung Anderer hinaus, die sich, »je nach Bedarf«, aller ihr zur Verfügung stehenden Mittel bedient? Gibt es etwas Neues unter der Sonne, insofern Menschen grundsätzlich dieser die Gewaltsamkeit der *conditio humana* bestimmenden Gefahr ausgesetzt waren und weiterhin ausgesetzt sind?²⁴ Kann die Rede von Neuen Kriegen insofern nicht allenfalls deren bandenmäßige, quasi-mafiose, ökonomische, asymmetrische und global ausstrahlende *Organisationsformen* betreffen? Hat sich dagegen nicht die Gewalt, die letztlich stets Einzelne in mehr oder weniger großer Zahl verletzt, verwundet und vernichtet, auf der Ebene ihrer entsprechenden Effekte, d.h. als leibhaftig Erлитtenes, seit jeher im Horizont des Äußersten bewegt? Oder macht auch die Gewalt Geschichte, indem sie diesen Horizont überschreitet? Wenn wir angeben wollen, *was* denn dieses Äußerste ist oder *wie* es sich infolge menschlicher Gewalt zeigt, stürzt uns diese Frage in erhebliche begriffliche Schwierigkeiten, obgleich Antworten auf die Was-ist-Frage zahlreich vorliegen, die an eine reichhaltige Überlieferung anknüpfen können, in der man sich das Schlimmste ausgemalt hat, das absoluten Schrecken auf den Plan ruft. Was ihn hervorruft, firmiert unter verschiedenen Titeln – Gehenna (das Tal des Hinnom), Tartarus, Hades, *purgatorium*, *infernum* oder *l'enfer*. Der prominenteste von ihnen ist zweifellos die Hölle, wo das Sterben kein Ende nimmt. Dort erleiden die Verdammten ohne Unterlass alle erdenklichen Qualen, ohne in den endgültigen Tod entkommen zu können.²⁵ Was diesen Ort angeht, so verfügen wir dank Vergil, Dante und Bosch reichlich menschlich-allzumenschliches Anschauungsmaterial, welches belegt, dass Menschen das Höllische allemal von Anderen *angetan* wird. In aktuellen Kriegstheorien bezeichnet die Hölle nach wie vor vielfach in diesem Sinne das Schlimmste. Noch Walzer beruft sich mehrfach

24 »In der verzerrtesten Gestalt kann man das Menschliche noch spüren. [...] man könnte also füglich mit Salomo sagen: es gibt nichts Neues unter der Sonne«, liest man bei Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 51.

25 Offenbarung, 20, 10; zit. n. B. Lang, *Hölle*, in: P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch religiöser Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1991, 362–373, hier: 364.

auf den Befund des amerikanischen Generals William T. Sherman: »War is hell« (JuW, 22, 32, 230). Das soll wohl besagen: Im Krieg tun Menschen einander das Schlimmste, extremste Gewalt und das Grausamste an. War es nicht seit jeher und bis heute so, ob in archaisch-präkonventionellen, in konventionell geregelten oder in postkonventionellen neuen Formen?

Mit genauen Beschreibungen dessen, was Menschen einander im Krieg antun, halten sich Kriegstheorien wenig auf. Das mag allerdings auch daran liegen, dass seit langem tief greifende Zweifel daran bestehen, ob das Schlimmste extremster Gewalt, das Entsetzliche und »noch schrecklichere Dinge«, wie sie von Bartolomé de Las Casas und anderen berichtet worden sind, überhaupt sprachlich ›fassbar‹ sind.²⁶ Vor der gleichen Schwierigkeit stehen nach wie vor zahllose Berichte von Überlebenden der Genozide, Kriege und Folterungen des 20. Jahrhunderts sowie die Schriften derjenigen Theoretiker, die es sich zugetraut haben, die fragliche Gewalt philosophisch zur Sprache zu bringen. Möglicherweise hat die Hölle deshalb so lange als Stereotyp und Klischee überlebt. Walzer schreibt, sie erweise sich im Krieg als »limitless« mit einem »thrust toward moral extremity [...] and that means toward increasing ruthlessness« (JuW, 23). Letztere wird wiederum mit uralten Begriffen wie Grausamkeit und Barbarei charakterisiert »[which] drives us to break with every remaining restraint« (JuW, 32). Zum Äußersten kommt es demnach, wenn sich Gewalttäter über den Widerstand erfolgreich hinwegsetzen, der sich ihnen in den Weg stellt – von manifester Gegengewalt, über abwehrende Gesten bereits wehrlos Gemachter bis hin zu deren bloßer Präsenz, in der allein schon der ›moralische‹ Widerstand des Gebotes liegen soll, sich nicht am Leben des Anderen zu gehen.

Das jedenfalls behaupten Levinas und Ricoeur unter Berufung auf das *Alte Testament*. Ist nicht jedes Gesicht »ein Berg Sinai«, fragt

26 B. de Las Casas, *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder* [1552], Frankfurt/M. 1981, 41, 97. Las Casas berichtet gleich zu Beginn von der »grausamsten Art«, Andere »aus der Welt zu vertilgen«, wenig später, angesichts »neu erfundener Todesarten« (11, 21), muss er aber dazu übergehen, hyperbolische Register zu ziehen: Diese Arten erwiesen sich nämlich als *noch weit grausamer als das Grausamste* (25). Schließlich geht der Verfasser dazu über, »noch schrecklichere Dinge« zu berichten (65)...

Ricœur.²⁷ Abgesehen von manifester extremer und exzessiver Grausamkeit oder Brutalität würde sich das Äußerste womöglich auch und gerade dort ereignen, wo man stillschweigend, ignorant oder radikal gleichgültig jegliche Spur des Gebots übergeht oder leugnet (die beide Philosophen mit dem Gesicht des Anderen verbinden). Dafür würde es genügen, Andere indifferent ihrem Schicksal zu überlassen. Speziell Levinas versteht die *Radikalität* (nicht: die Brutalität, Gemeinheit oder extreme Intensität) menschlicher bzw. unmenschlicher Gewalt genau so, ohne sich *en détail* mit besonderen Formen der Gewaltausübung oder des Krieges auseinanderzusetzen. Auf diese Weise legt er nahe, das fragliche Äußerste als *radikale Indifferenz* auszulegen, die gar keinen ethischen Anspruch des Anderen mehr wahrnimmt und ihn infolgedessen jeglicher Form der Gewalt ausliefern kann. So scheint der Andere, der uns *als Anderer* in Anspruch nimmt, zumindest ethisch geradezu aufhören zu existieren. Würde sich aber nicht eine Gewalt, die in ihrer verletzenden, verwundenden und vernichtenden Wirkung des Anderen geradezu bedarf, *wenn sie sich gegen ihn als solchen richtet*, Gefahr laufen, sich auf diese Weise selbst aufzuheben?

Ganz anders verhält es sich, wenn dem Anderen mutwillig Schmerz zugefügt wird, mit voller Absicht, ihn zu verletzen, zu verwunden und schließlich zu vernichten. In diesem Fall ist es gerade der wahrgenommene Anspruch des Anderen, nicht verletzt zu werden, auf dessen ethischem Register die Gewalt mehr oder weniger grausam spielt und ihre Souveränität genießt. Mit welchen Mitteln, impulsiv und voller Lust oder hinhaltend und hinterhältig zermürend usw. sie das tut, wäre wieder eine andere Frage unter dem Aspekt der Exzessivität und Intensität. In quantitativer Hinsicht wäre sie wiederum als mehr oder weniger extensiv zu beschreiben.

Offensichtlich haben wir es hier mit unterschiedlichen Begriffen des Äußersten zu tun. Das Äußerste, das schon Clausewitz dreifach differenzierte, zersplittert gleichsam in moralische, instrumentelle, qualitative und quantitative Bedeutungen. Ethisch (im Sinne von Levinas) kann einem Anderen das Äußerste auch ohne spezielle, intensive und exzessive Gewaltanwendung widerfahren; qualitativ schlimmste Mittel können instrumentell zum Einsatz gelangen, die die Opfer nicht in den Tod entkommen lassen; und genozidale Ge-

27 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 404, 411.

walt kann in quantitativer Hinsicht ›restlos‹ alle zu erfassen suchen, um sie ›für immer‹ zu liquidieren.

Die Rede vom Äußersten schwankt in der einschlägigen Literatur zwischen diesen oft nur schwer voneinander abzugrenzenden Bedeutungen. So spricht Eric Hobsbawm in *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991* vom 20. Jahrhundert als dem bislang »mörderischsten«. Dabei hat er vor allem eine Statistik der Gewalttaten im Blick.²⁸ Tzvetan Todorov dagegen deutet in *Face à l'extrême* (dt. *Angesichts des Äußersten*) das Extreme bzw. Äußerste zweifach: Bei den Konzentrationslagern habe es sich um »die Extremform der totalitären Regime« und bei diesen wiederum um »die Extremform des modernen politischen Lebens« gehandelt. Das Extrem hat an dieser Stelle die Bedeutung einer »Negation«. Zugleich seien die Lager als der »intensivste und konzentrierteste Ausdruck« der totalitären Regime zu verstehen, insofern sie ein vollkommen schutzloses Leben unter ständiger und nichts auslassender Drohung des Terrors herbeigeführt haben. Normales politisches Leben und diese Regime trennt demnach ein Abgrund der Negation,²⁹ wohingegen jene Lager in extremster Form die Logik einer Terrorisierbarkeit repräsentieren, die den Kern dieser Regime ausmacht, wie Todorov mit Hannah Arendt annimmt.

Als genozidaler erfasst der Terror eine große Zahl von Opfern; als ständig gegen Andere gerichtete Drohung, sie jederzeit mit jeglicher Form intensivster Gewalt überziehen zu können, und als ausgeführte Gewalt stellt er in instrumenteller Hinsicht das Äußerste dar. Doch bedeutet er auch ethisch das Äußerste, wenn er sich über jeglichen der Gewalt entgegenstehenden Anspruch Anderer hinwegsetzt oder nichts dergleichen zu kennen vorgibt. Zygmunt Bauman spricht zunächst im Anschluss an Levinas von einer »social produc-

28 E. Hobsbawm, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991*, London 1994, 1–17.

29 Was allerdings keineswegs ausschließt, dass in der Normalität politischen Lebens genau das keimt, was sie schließlich im Zuge einer totalitären Negation weitgehend vernichtet; vgl. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, 315; sowie P. Lacoue-Labarthe, *Weder Unfall noch Irrtum*, in: J. Altwegg (Hg.), *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt/M. 1988, 121–125; G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002; *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)*, Frankfurt/M. 2004.

tion of moral indifference«³⁰, die sich über jeglichen Anspruch des Anderen hinwegsetze. Doch trägt er auch dem genozidalen und quantitativen Charakter eines »Verwaltungsmassenmordes« Rechnung, der ohne spezifisch moderne Mittel wie die einer aufwändigen Logistik und bürokratischen Steuerung nicht durchführbar gewesen wäre.³¹ Auf diese Weise fließen die drei Bedeutungen des Äußersten bei Bauman ineinander.

Bis hierher handelte es sich um typologische oder dimensionale Charakterisierungen einer Gewalt, die mehr oder weniger weit zurückliegende, sei es im Ursprung der *conditio humana* liegende, sei es kulturgeschichtliche, sei es soziale und politische Gründe gehabt haben mag, die aber auch ›Geschichte gemacht‹ hat durch das im 20. Jahrhundert in Kontexten totalitärer Herrschaft auffällige Zusammentreffen aller Aspekte des Äußersten: der ethischen, der instrumentellen, der qualitativen und der quantitativen.

Wie nahe auch immer die genannten Autoren der fraglichen Gewalt gekommen sein mögen, um glaubwürdig über sie schreiben zu können, sie waren dazu in der Lage, sie als Thema von sich zu distanzieren. Dabei mussten sie wissen, dass sie sie – im Gegensatz zu all den ›authentischen‹, *primären* Zeugen, die die fragliche Gewalt nicht überleben konnten – nur so, distanziert nämlich, zu bezeugen vermochten. Das bedeutet indessen nicht, dass in Folge dessen das *sekundäre* Zeugnis dieser und vieler anderer Autoren jeglichen Authentizitätsanspruch einbüßen und dies auch eingestehen muss³² – in dem Wissen, dass man sich dem Äußersten nicht beliebig nähern kann, ohne Gefahr zu laufen, in ihm umzukommen. Versuche, die traumatische, schließlich nicht zu überlebende Nähe des Äußersten auf dem Weg des Schreibens auf heutige Leser:innen zu übertragen, um ihnen so eine Ahnung vom Bezeugten zu vermitteln, führen letztlich in *desaströses* Gelände, wo auch die Wor-

30 Z. Baumann, *Modernity and the Holocaust*, New York 1991, 18 ff.

31 Ebd., 102 ff.; von einem »Verwaltungsmassenmord« spricht Hannah Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München ³1993, 309, 349.

32 Diese Frage wird von Primo Levi über Jean-François Lyotard und Maurice Blanchot bis hin zur neueren Auseinandersetzung um den Begriff der Zeugenschaft immer wieder diskutiert; vgl. die aktuellen Bilanzen bei S. Knopp, S. Schulze, A. Eusterschulte (Hg.), *Videographierte Zeugenschaft. Ein interdisziplinärer Dialog*, Weilerswist 2016; M. Däumer, A. Kalisky, H. Schlie (Hg.), *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*, München 2017.

te und Begriffe versagen. Blanchot hat das in dem doppeldeutig betitelten Buch *L'écriture du désastre* (1980) deutlich gemacht. Es handelt sich um *Die Schrift des Desasters* (so der deutsche Titel); aber auch um ein desaströses Schreiben, das als solches nur von späteren Leser:innen nachzuvollziehen ist, die nicht den Anspruch erheben können bzw. dürfen, das Äußerste ›selbst‹ auf diese Weise in ihrer hermeneutischen Gegenwart gewissermaßen einholen zu können.³³ Vom Äußersten, dem die Untergegangenen ausgesetzt waren, kann man im Grunde nicht handeln, ohne einzugestehen, dass es als solches niemals einfacher Gegenstand eines Diskurses werden kann. Das in moralischer, instrumenteller und quantitativer Hinsicht Äußerste, das im symmetrischen Krieg (infolge der von Clausewitz beschriebenen »Wechselwirkungen«), aber auch in asymmetrischen neuen Kriegen und in einseitiger genozidaler Gewalt zum Vorschein kommen kann, bedeutet einen Untergang, in dem auch das Verstehen und Begreifen zu Grunde geht. Das aber bedeutet, dass eine an den phänomenologischen Erfahrungsbegriff angelehnte Rede von einem ›Horizont‹ des Äußersten (s.o.) in die Irre führt, suggeriert sie doch eine kontinuierliche Verweisung von vertrauter Erfahrung auf unvertraute und schließlich befremdliche Erfahrung, die hier gerade in Frage steht. Vom Äußersten kann es keine ›Erfahrung‹ geben, aus der man unbeschädigt zurückkehren könnte, um von ihr zu berichten; und von ihm kann es weder bruchlose narrative Vergegenwärtigung noch ›angemessene‹ intentionale Repräsentation geben. *Angesichts des Äußersten* ist man ihm vielmehr rückhaltlos, schutzlos und irreversibel ausgesetzt – und am Ende derart *ausgeliefert*, dass jegliche ›Erfahrung‹ versagt. *Davon handeln und darüber schreiben* kann man als Überlebende(r) allenfalls so, dass eine Spur auf dieses traumatische Widerfahrnis hindeutet, ohne dass sich dieses aber in einer Bedeutung fassen, repräsentieren und aussagen ließe. Die Menschen mögen seit jeher »im Guten wie im Schlechten vereint« sowie »zum Besten und zum Schlimmsten versammelt« gewesen sein (s.o.), doch die neuere Gewaltforschung verlangt uns ab, letzteres als Äußerstes neu zu bedenken, das von Clausewitz bis Todorov *historisch zu spezifizieren* ist – als fatale »Wechselwirkung«, die in der Logik des klassischen Krieges liegt, einerseits, als Extrem des Totalitären andererseits, das erst die Moderne im Zuge sog. Ver-

33 M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005.

nichtungspolitik hervorgebracht hat. Dabei stellt sich für Arendt, für Levinas und Bauman aber das Problem, ob sich die aus dem Krieg, aus genozidaler Gewalt und totalitärer Herrschaft hervorgegangene Gewalt nicht über einen ethischen, angeblich uralten Widerstand hinwegsetzt, den sie als solchen *nicht* aus der Welt schaffen kann. Wäre sie nunmehr auch zu diesem *ethisch Äußersten* in der Lage, würde es sich dann nicht wirklich um eine radikal neue Erscheinungsform der Gewalt handeln? Konfrontieren uns auch sogenannte Neue Kriege mit dieser gewissermaßen zersplitterten Bedeutung des Äußersten?

3. Krieg in ›neuen‹ Formen?

Als *Begleiter* der menschlichen Gattungsgeschichte sind Kriege zweifellos uralte Phänomene. Ihre inzwischen allerdings höchst verschiedenen Erscheinungsformen mögen darüber hinwegtäuschen, dass es sich jedes Mal um *dasselbe* handelt, was wir mit einem einzigen Begriff bezeichnen: Krieg. Wenn die eingangs genannten, sich auf Heraklit berufenden Ontologen des Krieges darüber hinaus Recht haben, dann wurzelt auch diese Geschichte selbst in einem polemologisch verfassten Sein, das alles aus ihm hervorgehen lässt. Die ganze Geschichte wäre demnach im Grunde nur die Geschichte dieses Seins und bis heute nichts anderes als eine Variation desselben.³⁴ Nur dem Anschein nach hätten wir es mit sogenannten neuen Kriegen zu tun. Und ontologisch gesehen würde es sich durchweg um Erscheinungsformen desselben, von Anbeginn der Zeiten oder menschlicher Geschichte an herrschenden ›alten‹ Kriegen handeln, von dem auch in Zukunft nichts wesentlich Neues zu erwarten wäre. Nach wie vor würde uns die *Archäologie des Krieges* alles lehren, was wir über ihn wissen müssen.

Archaische Stammeskriege, wie sie in der Ur- und Frühgeschichte geführt worden sind, waren aber gewiss noch keine *politischen* Kriege, wie man sie ansatzweise bereits in der Antike, die das Politische überhaupt erst zur Sprache gebracht hat, und systematisch v.a. seit Clausewitz als Instrumente einer mit Waffen fortgesetzten

34 Mehr noch: Man muss sich fragen, ob in dieser Perspektive nicht ein moderner Geschichtsbegriff obsolet wird.

Politik zu deuten begann. Und von dieser instrumentellen Deutung des Krieges wurde bereits ein Jahrhundert später behauptet, sie könne dem *totalen*, angeblich in seinem ganzen Wesen veränderten, sich über jegliche Politik hinwegsetzenden Krieg nicht gerecht werden.³⁵ Die Frage, ob die entsprechenden theoretischen Interpretationen des vor-politischen, des instrumentell-politischen und des post-politischen³⁶ Krieges darüber hinwegtäuschen, dass der Krieg womöglich doch »nur seine Erscheinungsform« gewechselt hat, wie es Münkler im Anschluss an Clausewitz vermutete,³⁷ stellt sich verschärft angesichts neuartiger Kriegstechniken. Seit dem spanischen Partisanenkrieg des frühen 19. Jahrhunderts, der Erfindung des Maschinengewehrs (*Gatling Gun*), von ABC-Waffen, in Anbetracht jüngster »intelligenter« und digitaler Waffentechnologien (sich selbst ins Ziel steuernde Raketen, Computerviren wie *Stuxnet* etc.) und schließlich angesichts anscheinend neuartiger, entstaatlichter Organisationsformen kriegerischer Gewalt³⁸ und sogenannter asymmetrischer Kriege haben wir allen Anlass dazu, zu fragen, ob das, was man mit einem allzu Verschiedenes einschließenden Begriff wie Krieg bezeichnet, noch auf archaischen Grundlagen beruht oder längst gleichsam mutiert ist, um sich von diesen wie auch vom Politischen und seinen konventionellen Ordnungen schließlich zu

35 E. v. Ludendorff, *Der totale Krieg*, München 1935, 10.

36 Darunter wäre auch Heterogenes zu fassen. Ludendorffs »absoluter« Krieg ist in anderer Weise nicht mehr politisch als der »molare Bürgerkrieg«, den Enzensberger heraufziehen sah. Ersterer sollte das Politische durch *Verabsolutierung* des Krieges überwinden, der molare Krieg resultiert dagegen aus einer *Erosion* des Politischen. H. M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt/M. 1996; vgl. ÜK, 206 f.

37 Vgl. VK, 36; ÜK, 10, 103. Wechselt aber der Krieg wirklich nur seine »Farbe«, wie es die Metapher des Chamäleons bei Clausewitz nahelegt, und nicht auch sein »Wesen«? Oder unterminieren Neue Kriege, die so neu im Übrigen nicht sind, auch die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung selbst? Vgl. H.-G. Ehrhart (Hg.), *Krieg im 21. Jahrhundert. Konzepte, Akteure, Herausforderungen*, Baden-Baden 2017, 71–87, hier: 76 f., und 141–162, hier: 144.

38 Für Mary Kaldor waren die Ereignisse von Bosnien-Herzegowina der paradigmatische Fall des »neuen Krieges« (NaK, Kap. 3); wobei die europäische Perspektive bestimmend war, in der man realisierte, dass die auf dem Balkan festzustellende Bürgerkriegsökonomie epidemisch um sich greifen könnte, womöglich ohne sich je wieder unter Kontrolle bringen zu lassen; vgl. ÜK, 221, 234.

emanzipieren.³⁹ Unter dem Obertitel *New Wars* wird darüber debattiert, wobei allerdings irritiert, dass nicht selten quasi in einem Zug behauptet wird, die neuen Kriege würden uns in hobbesianische Anarchie, »in die vormoderne, vorwestfälische Ära«, in ein Neo-Mittelalter oder gar in archaisches Stammesdenken zurückversetzen, und »das Wesen des Krieges« selbst habe »sich gewandelt«.⁴⁰ Wären die Neuen Kriege als solche und im Ganzen ›neuartig‹, sollte man sie dann nicht auch anders nennen, um irreführende Verwechslungen mit alten Kriegen zu vermeiden, mit denen sie in Anbetracht ihrer mehr oder weniger tief greifenden bzw. radikalen Neuheit kaum mehr als den Namen gemeinsam haben dürften? Oder soll die Rede von Neuen Kriegen nur anzeigen, dass einiges – wie etwa ihre Entregelung, Entstaatlichung, Kulturalisierung und spezifische Ökonomisierung, ihre Entterritorialisierung bzw. Delokalisierung und Hybridisierung⁴¹ sowie ihre Anteile an depolitisiertem Terrorismus – an ihnen relativ neu ist, so dass es sich insofern nur um *andere* Kriege, nicht aber um *anderes als Krieg* handeln würde?⁴²

Wird diese Frage auf die *conditio humana* bezogen, so ist sie keineswegs nur von akademischer Bedeutung für Beiträge zu ›modernen‹ Theorien des Krieges, wie sie von Carl v. Clausewitz über Vladimir I. Lenin, Erich Ludendorff, Carl Schmitt und Raymond Aron bis hin zu Panajotis Kondylis, Martin v. Crevel, John Keegan, Gabriel Kolko, Ekkehart Krippendorff, Jehuda Wallach, Michael Walzer, Mary Kaldor, Hartmut Dießenbacher, Herfried Münkler und vielen anderen vorliegen. Denn in diesem Bezug steht ja offenbar in Frage, ob und inwieweit das Neue der neuen Kriege entweder

39 Das gilt möglicherweise besonders für die dem Krieg vielfach attestierte fundamentale Bedeutung hinsichtlich der Formation gesellschaftlicher bzw. staatlicher Einheiten; vgl. P. Clastres, *Archäologie der Gewalt*, Zürich, Berlin 2008, 33–82.

40 So É. Barnavi, *Der Krieg. Zehn Thesen zu Psychologie, Kultur, Gesellschaft, Ethik und Recht*, in: *Lettre International* 111 (2015), 43 ff., hier: 44 und 46, rechte Spalten. Vgl. Kaldor, NaK, 223, 230.

41 A. Garapon, *Globalisierte Gewalt. Der Terror, die Krise des Territoriums und die Verletzlichkeit der Moderne*, in: *Lettre International* 112 (2016), 32–35.

42 Diese Frage ist keineswegs nur von abstrakt-theoretischer Bedeutung, steht und fällt der klassische Begriff des Krieges doch mit seinem Gegensatz, dem Frieden. Aber genau dieser Gegensatz wird unterlaufen von ›neuen‹ Kriegen, die zur normalen Lebensform werden, sich aber weder als militärische Konflikte im Sinne des klassischen Kriegsbegriffs noch auch als Formen bloßen Unfriedens zureichend begreifen lassen.

Menschen selbst (im Kern oder substanziell, in ihrem Dasein und Sosein) oder das Verständnis der Bedingungen betrifft, unter denen sie existieren.⁴³ Das wirft das Problem auf, ob sie unter geschichtlich variablen Bedingungen existieren, die ihr Wesen oder Sein *radikal* betreffen. Führen etwa Neue Kriege womöglich sogar weltweit bzw. global auch zu einer ganz und gar veränderten *conditio humana*? Rechtfertigt *das* die Frage nach dem Zusammenhang von *new wars* und der *human condition*?

Mit Recht wird in der Diskussion um ›neue‹ Kriege darauf hingewiesen, dass sie neben neuen auch zahlreiche altbekannte Momente beinhalten, darunter Verstümmelungen, massenhafte Vergewaltigungen, systematisches Verhungernlassen, sogenannte ethnische »Säuberung«⁴⁴ und genozidale Gewalt. Wer etwa letztere unter Hinweis auf die erst im Jahre 1944 erfolgte Prägung dieses Begriffs durch Raphael Lemkin⁴⁵ für etwas gänzlich Neues hält, beweist nur schlechtes Gedächtnis. Kriege sind auch nicht erst in den letzten Jahrzehnten »schmutzig« geworden – im Gegensatz zum klassischen, angeblich ›ordentlich‹ nach konventionellen Regeln geführten Krieg, dem noch Carl Schmitt nachtrauerte.⁴⁶ Eher nähren sie jetzt verstärkt die ebenfalls nicht ganz neue Illusion, sie seien aus großer Distanz nunmehr ›sauber‹ zu führen, nicht viel anders als Computerspiele. Zwar lassen neuartige Elemente speziell virtueller Kriegsführung in der Tat auch die im Allgemeinen für uralte gehaltene *conditio humana* in neuem Licht erscheinen. Denn nie zuvor war es wie heute dank der Drohnen-Technologie möglich, buchstäblich ›aus heiterem Himmel‹ mit ›intelligenten Waffen‹ getötet zu werden, wie es im Zeichen des mehrfach erklärten *global war on terrorism* unter anderem in Afghanistan alltägliche Realität geworden ist, und zu töten, ohne überhaupt vor Ort einem Feind unter die Augen zu kommen. Solche und viele andere Elemente des Krieges sind unbestreitbar

43 Bei Garapon heißt es ausdrücklich, die »globalisierte« Gewalt gehe mit einer »neue[n] Art und Weise des In-der-Welt-Seins« einher (*Globalisierte Gewalt*, 34).

44 Lt. Kaldor ist dieser Begriff erstmals in Verbindung mit der Vertreibung von Armeniern und Griechen aus der Türkei in den 1920er Jahren verwendet worden (NaK, 55 f.).

45 www.preventgenocide.org/lemkin/AxisRule1944-1.htm.

46 Vgl. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950], Berlin ³1988, 232 f.

relativ neu. Und ihre Neuartigkeit geht weit über ihre Erfindung und Implementierung hinaus, insofern sie die menschliche Sterblichkeit tangiert. ›Wie aus heiterem Himmel‹ konnte früher nur ein Blitz oder ein Herzschlag töten. Jetzt sind dieser neuartigen Sterblichkeit (bzw. Tötbarkeit) technologisch Unterlegene grundsätzlich massenhaft ausgesetzt.⁴⁷

Kriegerische Gewalt trifft jedoch letztlich immer Menschen, die ihr, im Prinzip von Geburt an, in welcher Form auch immer, ausgesetzt sind und *immer schon ausgesetzt* waren. Letztlich trifft sie immer Kombattanten, Kinder, Frauen, alte Menschen, Wehrlose. Zweifellos sind auf dieser basalsten körperlichen Ebene der Wirkung kriegerischer Gewalt erhebliche Unterschiede festzustellen – von der augenblicklichen Auslöschung (wie in Hiroshima und Nagasaki) bis hin zur schier endlosen Agonie schwer Verwundeter, Verstümmelter und Verstrahlter, die der Tod nicht umgehend von ihrem Leiden erlöst. (Genau darauf ist denn auch die Wirkung bestimmter Waffentypen berechnet.) Auf dieser Ebene waren Menschen allerdings immer schon, so scheint es, exzessivem Verletzt-, Verwundet- und Vernichtet-werden-Können ausgeliefert. Ist an der rückhaltlosen Auslieferung an äußerste Gewalt, die sich nicht mehr im ›Horizont‹ irgendeiner ›Erfahrung‹ beschreiben lässt, heute irgendetwas wirklich neu? Kann sich die Rede von neuen Kriegen nicht *nur auf die Organisationsform* der fraglichen Gewalt beziehen, wie eingangs vermutet wurde? Waren Menschen nicht seit jeher eben der Gewalt – in allen möglichen und denkbaren Formen – grundsätzlich ausgesetzt, die sie in ihren Verhältnissen zueinander selbst heraufbeschwören? Besagen das nicht bereits der Mythos des ersten Brudermordes, die Fabel von der Gründung Roms, Vergils und Dantes Epen sowie Hobbes' Definition des Menschen durch angeblich »das Größte«, was er dem Anderen antun kann: Ihn ums Leben zu bringen? Spätestens Vergils *Aeneis* und Dantes *Göttliche Komödie* führten zwar eindringlich vor Augen, dass es weit Schrecklicheres gibt als Mord und Totschlag, eben die ›Hölle‹, die Menschen Anderen bereiten. Doch auch für diesen ›diabolischen‹ Horizont gilt, so könnte man meinen: In ihm haben die Menschen immer schon existiert – was

47 Auch Interkontinentalraketen würden allerdings ›wie aus heiterem Himmel‹ töten. Drohnen realisieren diese Möglichkeit zielgenauer. Solche ›Feinheiten‹ können hier nicht *en détail* diskutiert werden.

gewisse neue Variationen ›höllischer‹ Erfahrung allerdings nicht ausschließt. Alexander I. Solschenizyn hat mit seinem Buch *Der erste Kreis der Hölle* mit Blick auf das Spezialgefängnis Nr. 16 des früheren sowjetischen Ministeriums für Staatssicherheit in Moskau, das ihm »beinahe [wie] das Paradies« vorgekommen ist, daran erinnert.⁴⁸

Von Anfang an waren die Menschen der Möglichkeit ausgesetzt, dass ihnen durch Andere das Schlimmste zugefügt werden kann. Aber kann ihnen nicht, paradoxerweise, »noch Schlimmeres« widerfahren? Bereits Las Casas hat diese Frage aufgeworfen und damit den Finger in die nie verheilende Wunde unseres Gewaltdenkens gelegt.⁴⁹

4. Krieg und Welt.

Zur Revision der *conditio humana historica*

Geboren werden bedeutet, wie Nancy schreibt, sich »exponiert« zu finden⁵⁰. Doch das kann niemals sofort und gewissermaßen vollumfänglich, sondern mit zunehmender Radikalität erst im Laufe einer Geschichte geschehen, die nach und nach *gewaltsam* offenbart, wie man Anderen *rückhaltlos ausgesetzt ist* – und zwar als ein Wesen, dem ironischerweise alles Wesentliche mangelt, wie Hans Blumenberg feststellt. Daraus ergibt sich, dass kein direkter anthropologischer Weg mehr offen steht, auf dem zu erkunden wäre, was uns essenziell und womöglich in geschichtsresistenter Art und Weise ausmacht, sei es als potenzielle Gewalttäter, sei es als durch Gewalt in jedweder, darunter kriegerischer Form potenziell verletzbar und zu vernichtende Opfer. In Anbetracht des Schlimmsten und seiner Hyperbolik liegt es demgegenüber nahe, jenes *Ausgesetztsein* im Sinne einer Ontologie des Menschen historisch zu deuten und letztere ebenfalls zu historisieren.

Die Philosophie, die dieses Ausgesetztsein zur Sprache bringt, tut dies im Lichte geschichtlicher Gewalt signifikant anders, als es etwa im bekanntesten Lehrbuch menschlichen Daseins der Falls ist. Vor allem Levinas charakterisiert unter dem Eindruck der genozidalen

48 A. I. Solschenizyn, *Der erste Kreis der Hölle*, Frankfurt/M. 1968, 761.

49 Siehe oben, Anm. 26.

50 J. Derrida, *Berühren*. Jean-Luc Nancy, Berlin 2007, 69.

Gewalt der NS-Verbrechen menschliches Dasein nicht als in die Welt »geworfenes« und ihr »verfallendes«, sondern als auf Andere radikal angewiesenes. »Von nun an bedeutet Existieren Bleiben [...] von einem menschlichen Empfang aufgetan«, schreibt er in seinem ersten Hauptwerk (1961), als wolle er eine fortan – »nach dem Genozid«⁵¹ – nicht mehr wegzudenkende historische Zäsur markieren.⁵² Existieren oder leben können wir nur dank Anderer, heißt das, die uns eine Bleibe einräumen. Tun sie das nicht, sind wir früher oder später zum Tode verurteilt, ob als Neugeborene, als sozial Unsichtbare oder als Flüchtlinge. Eine Bleibe und Schutz vor der Gewalt Anderer sind nicht ein für allemal zu garantieren. Kollektive Gewalt, die Menschen auf ihr radikalstes Angewiesensein auf Andere zurückwirft und sich über es hinwegsetzt oder ihre Opfer direkt ruiniert, führt das unmissverständlich vor Augen. Diejenigen, die keinerlei Zuflucht mehr finden, drohen aus jeglicher (politischen) Welt herauszufallen.⁵³ Mangels einer Bleibe kann überhaupt kein menschliches, wirklich lebbares Leben stattfinden – was wenigstens voraussetzt, dass kriegerische Gewalt nicht unumschränkt »herrscht«, ob in alten oder neuen Formen. Handelt es sich aber nicht auch hierbei nur um elementare, uralte Bedingungen menschlichen Zusammenlebens, das durch kriegerische Gewalt seit jeher in einem von bloß scheinbarem Frieden vorübergehend unterbrochenem Naturzustand gefährdet wurde, der sich noch Kant als »immerwährender Krieg« (Georg Forster) dargestellt hat?⁵⁴

In seinem autobiografischen Rückblick auf die *Welt von gestern* (1942) sprach Stefan Zweig mit sarkastischem Unterton von »Kriegen«, die bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges nicht einmal

51 Vgl. E. Levinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, 125.

52 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987, 223; vgl. ebd., 218, 237 f., 247.

53 Vgl. H. Arendt, *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: Vf., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 69–114.

54 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 191–251, hier: 222; Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 64–69; vgl. auch G. Forster, *Ausgewählte Schriften*, Warendorf 2003, 12; W. v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, Stuttgart 1962, 54.

ahnen ließen, welche Gefahr wirklich in einem *radikalen* Krieg liegt: die Zerstörung der Welt selbst nämlich, die keineswegs nur die irdische geschichtliche Bühne abgibt, auf der er stattfinden kann.⁵⁵ Verstehen wir den Begriff der Welt mit Kant *politisch* und *phänomenologisch* im Sinne des Horizonts aller potenziell mit uns in kommunikativer Verbindung stehender Menschen, so kann deutlich werden, dass die Welt selbst durch deren gewaltsame Verhältnisse ganz und gar zerstört werden kann. Keineswegs ist es ein für allemal verbürgt, dass wir stets in diesem Horizont existieren. Genau dies stand denn auch im Zentrum von Arendts Auseinandersetzung mit der von Stefan Zweig und manch anderem bereits antizipierten, aber erst durch den Zweiten Weltkrieg und durch die NS-Verbrechen unter totalitärer Herrschaft zu Tage getretenen Selbstzerstörung Europas.⁵⁶

Für Arendt haben diese Verbrechen eine originäre Geschichtlichkeit der Gewalt offenbart, deren Radikalität scheinbar zuvor nicht zu ahnen war. Was auch immer vorher geschehen ist, »dies hätte nie geschehen dürfen«, sagte sie mehrfach.⁵⁷ So suggerierte sie, durch serielle Ermordung von Millionen Menschen sei eine radikale und im Grunde von jeglicher Moral abgelöste Vernichtbarkeit Anderer zu Tage getreten, die den Horizont der bis dahin bekannten Gewaltgeschichte ganz und gar gesprengt hätte. Diese Vernichtbarkeit sei das eigentlich Neue der neueren Geschichte der Gewalt, so alt deren Ursprünge im Übrigen auch sein mögen.⁵⁸ Man muss sich allerdings fragen, ob nicht Ähnliches lange vor jenen Verbrechen stattgefunden hat. Genozidale Gewalt, als die man jene Verbrechen glaubte deuten zu können, kommt unbestreitbar schon im *Alten Testament* zur Spra-

55 S. Zweig, *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Köln 2013, 12.

56 S. Zweig, *Der europäische Gedanke in seiner historischen Entwicklung*, in: P. M. Lützeler (Hg.), *Hoffnung Europa*, Frankfurt/M. 1994, 294–314, hier: 313.

57 H. Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München, Zürich 2006, 17. Ein klares Beispiel für die eingangs (in Kap. I) angesprochene Problematik normativer Beurteilung geschichtlich vergegenwärtigter Vergangenheit. Allerdings wäre es nicht abwegig, auch mit Blick auf andere Phänomene menschlicher Gewalt zu dem Schluss zu kommen, sie »hätten nie geschehen dürfen«, haben sie doch die Geschichte der Menschheit ein für allemal versehrt.

58 Vgl. auch H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, München 2003, 86 ff., 107. Ich beziehe mich hier nur *en passant* auf die v.a. im Anschluss an Derrida wieder aufgelebte Diskussion um sog. Gründungsgewalt; J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991.

che. Und Todorov hat deutlich gemacht, dass »das 16. Jahrhundert [...] Zeuge des größten Völkermordes in der Geschichte der Menschheit« werden musste⁵⁹ – am Beginn der Neuzeit, der noch heute oft bescheinigt wird, die Gewalt nach und nach einer durchgreifenden Pazifizierung der menschlichen Lebensverhältnisse unterworfen zu haben. Todorov spricht mit gewissen Skrupeln vom »modernen Charakter«, welcher der Vernichtung der indigenen Ethnien Amerikas anhafte, und deutet sie als »atheistischen [Massen-]Mord«, in dem scheinbar »alles erlaubt« gewesen sei.⁶⁰

Genozidale Gewalt hat sich indessen kaum je darum geschert, was »erlaubt« ist und was nicht. Ist *absolute moralische Indifferenz* dem Gebotenen und Verbotenen gegenüber wirklich ein neuartiges Phänomen, wie es Todorov mit Blick auf die an den Indianern verübten Verbrechen und Arendt wie auch Levinas und Bauman mit Blick auf die Vernichtung der europäischen Juden zu behaupten scheinen? In unseren Tagen fragt jedenfalls genozidale Gewalt überhaupt nicht mehr danach, was »erlaubt« ist, was nicht und wer darüber befindet. Das existenzielle Pathos, mit dem man mit Blick auf den Marquis de Sade von Nietzsche bis hin zu Albert Camus die Frage diskutiert hat, ob es nichts gibt, über das sich gewissenlose Untäter erst hinwegsetzen müssten, erscheint demgegenüber als anachronistisch. Das wissen auch diejenigen, offenbar bewusst »unzeitgemäß« argumentierenden Autoren, die wie Levinas im Gesicht des Anderen den unauslöschlichen Ursprung des Ethischen vermuten. Setzen sich auch Neue Kriege und Genozide über diesen in der Stimme des Gewissens gewissermaßen ständig wiederholten Ursprung der moralischen *conditio humana* hinweg – *nur technisch oder organisatorisch anders als »alte«*? Oder zeichnen sie sich gerade dadurch aus, dass sie überhaupt keine Spur von einem solchen Ursprung mehr verraten? Lehren sie über die *conditio humana* insofern wirklich Neues, oder gerade *nichts Neues*?

Gewiss handelt es sich bei den genozidalen Verbrechen der Gegenwart und bei den lange schwelenden *low intensity conflicts* nicht um metaphysische Projekte, insofern sie einem solchen Ursprung

59 T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985, 13.

60 Ebd., 168, 175; F. M. Dostojewskij, *Die Brüder Karamasow*, Frankfurt/M. 182002, 114, 355, 861.

nicht im Geist der Auflehnung gegen unverfügbare Gebote widersprechen. Sie ereignen sich scheinbar indifferent und werden zu schmutziger Normalität, zur Lebensform, in der man sich nicht scheut, Kindersoldaten in bandenförmigen Milizen zu organisieren, die zum Vorteil ihrer sich im Hintergrund haltenden Anführer jederzeit jedes gewünschte Verbrechen begehen. So sucht sich die Gewalt ihre eigenen, neuen, zeitgemäßen Wege, während sich die Philosophie der Gewalt mehr oder weniger anachronistisch oder bereits verzweifelt auf biblische Quellen, auf Kants Theorie des Gewissens, dessen Stimme angeblich nur überhört, aber nicht zum Schweigen gebracht werden kann, oder auf Levinas' Phänomenologie der Alterität des Anderen beruft, aus dessen Gesicht ›sprechen‹ soll, was sich jeglicher Gewalt widersetzt. Um all das zeigt sich die Gewalt selbst vielfach ganz und gar unbekümmert. Spätestens seit dem modernen Partisanenkampf unterläuft sie als entstaatlichte alle Grenzen zwischen Krieg und Frieden, Staaten- und Bürgerkrieg, Militär und Zivil, Feind und Verbrecher, Ethnischem und Politischem, Innen und Außen, Tätern und Opfern.⁶¹ Dabei ist sie in einer Weise normal geworden und hat derart dauerhafte Formen angenommen, dass sich traditionelle Begriffe wie Verbrechen und Krieg, auf die sich die Philosophie der Gewalt und des Krieges oft verstreift, vielfach nur noch schwer anwenden lassen.

In dieser Lage steht diese Philosophie scheinbar hilflos da. Und daran ändert sich nichts, wenn man sich aller Gewalt zum Trotz auf ein angebliches ›Wesen‹ des Menschen beruft, dem man zu entnehmen hofft, was sich ihr widersetzt. Nirgends haben wir es mit ›dem‹ Menschen, überall dagegen mit den Menschen im Plural und mit ihren vielfältigen Lebensformen zu tun.⁶² Wie sie in höchst unterschiedlicher Art und Weise ›der‹ Gewalt in alten und neuen Formen ausgesetzt sind oder weiterhin von Anderen ausgesetzt werden, bringt ein direkter Zugriff auf das Sein des Menschen nicht

61 Vgl. C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin 1963, 37; Kaldor, NaK, 35. Auch in diesem Fall erscheint das Neue ›neuer‹ Kriege bei näherem Hinsehen nicht als absolut neu, wenn es stimmt, dass der moderne Partisanenkrieg als »neo-hobbesianisch« eingestuft werden kann; vgl. Münkler, ÜK, 195.

62 »Die Menschen existieren nicht nur wie alle irdischen Lebewesen im Plural, sie tragen die Signatur dieser [!] Pluralität in sich«, schreibt H. Arendt in: *Sokrates: Apologie der Pluralität*, Berlin 2016, 60.

zum Vorschein. Darin lag schon immer die spezielle Schwäche direkten anthropologischen Redens über all das, was angeblich den Menschen als solchen ausmacht; ob seit jeher oder in ganz neuer Art und Weise ist demgegenüber sekundär.⁶³

In diesem Sinne spricht denn auch Ricœur in seinem Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (frz. 2000; dt. 2004) vor dem Hintergrund der europäischen Gewaltgeschichte nicht direkt von der *conditio humana*, sondern von einer *conditio historica*, um die Bedingungen, unter denen Menschen existieren, in ihrer Ambiguität begreifen zu können. Einerseits handelt es sich darum, höchst unterschiedlichen Situationen Rechnung zu tragen, in die »jeder sich jeweils impliziert, Pascal würde sagen: »eingeschlossen«, findet«. Andererseits geht es um eine Bedingung der Möglichkeit »von ontologischem Rang«. Wir machen nämlich Geschichte und schreiben Geschichte, »weil wir geschichtlich sind«.⁶⁴ Wie und inwiefern wir geschichtlich existieren – als leibhaftige, verletzbar und sterbliche Wesen, denen alles Wesentliche mangelt –, lässt sich indessen nicht auf dem Weg einer direkten Ontologie klären, sondern nur so, dass wir von jenen Situationen ausgehen, um uns eine indirekte Vorstellung davon zu machen, was es für Menschen heißt, *ihnen ausgesetzt* geschichtlich zu existieren. So kommt dasjenige, dem sie ausgesetzt sind, zuerst in den Blick; zuletzt, wenn überhaupt, die ihnen selbst zuzuschreibende Struktur des Ausgesetztseins.

Im Fall der Gewalt und ihrer angeblich neuen, kaum mehr im klassischen Sinne als kriegerisch zu verstehenden Formen ist nicht einmal gewiss, dass wir sie als dasjenige, dem Menschen ausgesetzt sind, unverkürzt zum Vorschein bringen können. Es ist kaum anzunehmen, dass man von ihr handeln könnte, ohne lebensgefährliche Nähe zu ihr auch nur zu riskieren. Wer nur von Gewalt und Krieg redet, ohne beidem – in wie geringer oder gerade noch zu ertragender Dosis auch immer – ausgesetzt zu sein, läuft Gefahr, sich in bloßem Kriegs- und Gewaltgerede zu verlieren. Man muss diese Nähe also zulassen, um in Erfahrung bringen zu können, wie

63 Vgl. H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft Bd. 2*, Frankfurt/M. 1965, 51, zu einer entsprechenden Kritik an J.-P. Sartre.

64 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 441, 579.

Menschen⁶⁵ neuen und alten Formen der Gewalt ausgesetzt sind. Erst dann kann zur Sprache kommen, wie man dieses Ausgesetztsein selbst zu verstehen hat, ohne fahrlässigen Generalisierungen auf den Leim zu gehen, die bestimmte Formen des Ausgesetztseins zu einer vermeintlich universalen *conditio humana* erheben oder umstandslos ontologisieren. Das Ausgesetztsein der Einen ist aber nicht das Ausgesetztsein der Anderen. Die Einen erfreuen sich nach wie vor, obgleich das »Zeitalter der Sicherheit« nach einschlägigen Diagnosen doch längst hinter uns liegt,⁶⁶ einer saturierten Sekurität, welche der Existenz Anderer Hohn spricht, die ihre Bleibe und jede vertraute Lebensmöglichkeit auf der Flucht vor extremer Gewalt hinter sich lassen mussten. Ob die Einen und die Anderen überhaupt auf ähnliche Weise existieren, wird sich nur im Vergleich der Situationen zeigen können, denen sie ausgesetzt sind.

Auch dies hat bereits Stefan Zweig realisiert, als er angesichts der ersten sich aus Deutschland nach Österreich absetzenden Flüchtlinge schon kurz nach der Machtübergabe an das Hitlerregime schrieb: »Ausgehungert, abgerissen, verstört, starrten sie einen an; mit ihnen hatte die panische Flucht vor der Unmenschlichkeit begonnen, die dann über die ganze Erde ging. Aber noch ahnte man nicht, als ich diese Ausgetriebenen sah, dass ihre blassen Gesichter schon mein eigenes Schicksal kündeten, und dass wir alle, wir alle Opfer sein würden [...].«⁶⁷

Im autobiografischen Rückblick realisierte Zweig, dass sich in der Situation der ersten Flüchtlinge die radikale Entsicherung seiner eigenen, vermeintlich noch fest in eine »Welt der Sicherheit« eingefügten Existenz ankündigte, was ihn später zu bedingungsloser Flucht anderswohin nötigen sollte, wo er rückhaltlos auf die Gastlichkeit ganz und gar Fremder angewiesen sein würde. So waren die ersten Flüchtlinge keine absolute Ausnahme, sondern zeigten bereits an, was schließlich nicht nur die europäischen Juden, auf die Zweigs »wir« zunächst hindeutet, sondern potenziell tatsächlich »alle« betreffen sollte. Das hebt reale Unterschiede der Lebenslagen derer, die bereits auf der Flucht sind bzw. waren, einerseits und

65 Wieder einmal bleiben hier all die anderen Wesen unbedacht – angefangen bei Millionen Pferden –, die kriegerische Gewalt in Mitleidenschaft gezogen hat. Wenigstens sei dieses Manko hier benannt.

66 Zweig, *Die Welt von gestern*, 17.

67 Ebd., 481.

derjenigen andererseits, die noch keinen konkreten Grund dazu erkennen konnten bzw. können, keineswegs auf. Aber Zweig macht doch deutlich, dass die Situation des Flüchtlings ein radikales Ausgesetztsein offenbart, das unter Umständen jeden Anderen heimsucht und auf die Gastlichkeit Fremder angewiesen sein lässt, die allein davor bewahren kann, dass er der Weltlosigkeit und Verlassenheit überantwortet bleibt, von der bei Arendt die Rede ist.

So ergibt sich aus dem Vergleich der existenziellen Situation jener Flüchtlinge der 1930er Jahre mit dem vermeintlich gesicherten Leben Anderer, die realisieren müssen, alsbald selbst die Flucht ergreifen zu müssen oder doch allenfalls vorläufig ein solches Leben genießen zu dürfen, die Herausforderung, dessen existenziale Grundstruktur neu zu bestimmen. Demnach sind wir ›in der Welt‹ nur dank Anderer, die uns dessen versichern, in ihr eine Bleibe zu haben, wenigstens bis auf Weiteres, niemals aber so, dass es vollkommen ausgeschlossen sein könnte, die Flucht aus ihr ergreifen zu müssen. Wir existieren so gesehen nur als potenzielle Flüchtlinge. Die Besinnung auf die konkret höchst unterschiedlich ausgeprägte *conditio historica*, unter der Menschen dies – sei es akut in der Nötigung zur Flucht, sei es eher ›theoretisch‹ – realisieren, offenbart in dieser Perspektive eine ontologische Verletzlichkeit im Angewiesensein auf Andere, von der man in einer angeblich fundamentalen, enthistorisierten Ontologie des Menschen nichts erfährt, die sich über die Empirie geschichtlicher Erfahrung hinwegsetzt, um auf direktem hermeneutischem Wege die Grundstrukturen menschlichen Daseins zur Sprache zu bringen.

Demgegenüber hätte eine *indirekte Ontologie* von der geschichtlich artikulierten Erfahrung auszugehen, um im Vergleich der höchst unterschiedlichen Situationen, denen Opfer menschlicher Gewalt ausgesetzt sind, zu eruieren, wie sie offenbaren, was es bedeutet, ›ausgesetzt‹ zu sein; d.h. nicht nur ›geboren‹ zu sein, wie Nancy meint, sondern auch durch Andere verletzbar und auf sie angewiesen zu sein, um einer Welt zugehören zu dürfen, die ihren Namen verdient. Auf die Gefahr hin allerdings, im Prinzip jederzeit wieder aus ihr verstoßen und in die Flucht geschlagen werden zu können, was schließlich in Weltlosigkeit, Verlassenheit und äußerster Gewalt zu münden droht.

In dieser letzten Konsequenz alter und neuer Gewalt spiegelt sich ein *ontologisches Ausgesetztsein*, dem wir alle überantwortet sind,

das wir aber im ständigen Bemühen um Sicherheit vor uns zu verbergen suchen – bis zu einem Punkt, wo auch die Situationen der Flüchtlinge *unserer Tage* kaum mehr etwas mit denjenigen zu tun zu haben scheinen, welche die Bürger Europas mehr oder weniger selbstverständlich für sich in Anspruch nehmen. Die Philosophie der Gewalt, die jene Situationen dagegen ernst nimmt und auf ihre ontologischen Implikationen hin untersucht, indem sie fragt, was sie uns über ein womöglich universales Ausgesetztsein lehren, dem sich niemand je ganz entziehen kann, muss solche Abwehrmaßnahmen unterlaufen und schonungslos zur Sprache bringen, wie sie eine Weltlosigkeit und Verlassenheit kaschieren, vor der diejenigen, die wenigstens vorübergehend eine Bleibe haben, nur dank Anderer sicher sein können. Im vertieften Verständnis dessen, was wir so gesehen – im schlimmsten wie im besten Falle – Anderen zu verdanken haben, denen wir rückhaltlos ausgesetzt sind und die uns radikal ausgesetzt sind, hat nach wie vor sozialphilosophisches Denken eine eigenständige Aufgabe, die von keiner historischen oder sozialwissenschaftlichen Expertise, von der es sich belehren lässt, und von keinem literarischen Zeugnis zu ersetzen ist. So könnte es auch zu einem besseren Verständnis Europas beitragen, aus dem niemand mehr unter allen Umständen anderswohin sollte fliehen müssen und das Anderen Zuflucht zu bieten verspricht, denen anderswo genau das widerfahren ist. Schließlich ist Europa angesichts dieser historischen Erfahrung mit Recht als ein einzigartiges Versprechen gedeutet worden, dem Rechnung zu tragen.⁶⁸ Ob es sich weiterhin daran erinnern oder angesichts zahlloser neuer Flüchtlinge, die den Europäern den Spiegel ihres eigenen Ausgesetztseins vor Augen halten, auf die Flucht vor sich selbst⁶⁹ begeben wird, um sich – etwa nach dem Vorbild der ungarischen Administration – auf *antieuropäische* Weise behaupten zu wollen, steht allerdings dahin.

68 So jedenfalls deute ich, was Derrida in einschlägigen Texten zur Genealogie Europas gesagt hat. Die hier sich anschließende Frage nach dem Verhältnis zwischen Geschichte und Normativität, wie sie die Rede von einem ›Versprechen‹ zweifellos nahe legt, kann im verfügbaren Rahmen nicht angemessen entfaltet werden.

69 Vf., *Europa auf der Flucht vor sich selbst? Nachtrag zum Hass und Ausblick auf gated communities*, in: Vf., Staudigl, Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit*, 733–768.

Kapitel IV

Kriege und fatale Illusionen der Besiegbarkeit als Bedrohung

Metatheoretische Beobachtungen und Desiderate gegenwärtiger Philosophie kriegerischer Gewalt

1. Vom bedrohten Leben zum Krieg als Drohung (187) | 2. Formlose Herrschaft ›des‹ Krieges? (193) | 3. Kriege als Ausweg – statt Krieg? Erinnerung an Kants radikale Kritik (198) | 4. In der Nähe kriegerischer Gewalt (203) | 5. Exkurs zur Geschichte der Legitimation kriegerischer Gewalt (209) | 6. Quellen von Entsetzlichem, Phantasmen von Endlösungen, Feindbeseitigungen und Siegen (215) | 7. Fatale Illusionen (223)

.... unseren grauenhaften Siegen widerstehen ...¹

1. Vom bedrohten Leben zum Krieg als Drohung

In seinen *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800) hat bekanntlich Xavier Bichat vorgeschlagen, das Leben als das »Ensemble der Funktionen« zu definieren, »die dem Tod widerstehen«.² Er konnte dabei an die neuzeitliche Theorie der Selbsterhaltung anknüpfen, die davon ausging, dass kein Lebewesen ohne Weiteres am Leben *erhalten wird*, dass jedes vielmehr aus eigener Kraft dem Tod widerstehen muss, der scheinbar ständig droht.³ Für Neugeborene der Gattung *homo sapiens* gilt das in besonderer Art und Weise: Sie kommen nackt und derart hilflos zur Welt, dass sie allenfalls wenige Stunden überleben könnten, würde nicht von Anderen für ihr Leben gesorgt. Das kann auch derart gut geschehen, dass sich die Betroffenen gar nicht eminent bedroht fühlen und erst spät entdecken, dass sie sterblich sind, sei es nur deshalb, weil sie von Anfang an irreversibel altern oder weil sie krank werden können, sei es

1 I. Kertész, *Letzte Einkehr. Ein Tagebuchroman*, Reinbek ²2016, 289.

2 X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris 1800; vgl. J. Starobinski, *Aktion und Reaktion. Leben und Abenteuer eines Begriffs paares*, Frankfurt/M. 2003, 124 f.

3 H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/M. 1976.

aufgrund der tödlichen Macht Anderer, die »das Größte« vermögen, wie Hobbes' politische Theorie lehrte, nämlich ihren Mitmenschen bzw. -bürgern ans Leben zu gehen.⁴ Auch diese Theorie wurde im Zeichen der Selbsterhaltung konzipiert. Demnach gilt es, sich nicht nur gegen »natürlichen«, ohnehin drohenden Tod, sondern gegen gewaltsamen, durch Andere erlittenen Tod zu wappnen; am besten nicht allein, sondern mit Hilfe einer politischen Ordnung, die allgemeine Sicherheit verspricht. Tod droht allerdings weiterhin; und Menschen fühlen sich offenbar durch ihn bedroht. Doch seitdem er sich nicht mehr recht personalisieren und allegorisch darstellen lässt⁵, kann man das nur in impersonalen Ausdrücken formulieren: *es droht* jedem bevorstehender Tod. Dabei schwankt die Bedeutung dieses »Drohens«. Droht Tod wie schlechtes Wetter, das sich zusammenbraut, wahrscheinlich umschlägt, Überflutung und andere Gefahren befürchten lässt, die in einem tödlichen Desaster enden können etc., oder droht Tod so, dass er haltlose Angst vor dem Nichts heraufbeschwört, wie es eine inzwischen in die Jahre gekommene Thanatologie lehrt? Diese legt es in einer bestimmten Lesart nahe, den Schluss zu ziehen, dass sich derart geängstigtes Leben um jeden Preis gegen dieses Nichts zu schützen versucht – und zwar nicht nur allein, sondern in Verbindung mit Anderen, die ebenfalls sterblich sind. Doch weit gefehlt!

In seiner berühmten *Klage des Friedens* (1518) konnte sich Erasmus von Rotterdam nicht genug darüber wundern, dass zwar offenbar »der Tod alle bedroht«, aber »schon die harmloseste Kränkung einen Krieg auslös[en]« kann.⁶ Offenbar nehmen sich kränkbare, darüber hinaus eitle, ehrgeizige, machtbewusste, vor allem auf ihren eigenen Vorteil und die Wahrung ihrer sogenannten Interessen bedachte Wesen derart wichtig, dass sie jederzeit bereit sind, für nur vermutete Beeinträchtigung, tatsächliche Verletzung oder drohende Zerstörung ihres Lebens Andere mit deren Untergang zahlen zu lassen.⁷ »Was für ein Chaos löst doch so ein Geschöpfchen aus,

4 T. Hobbes, *Grundzüge der Philosophie. Zweiter und dritter Teil: Lehre vom Menschen. Lehre vom Bürger*, Leipzig 1949, 80.

5 P. Ariès, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München 1981; C. L. Hart Nibbrig, *Ästhetik des Todes*, Frankfurt/M., Leipzig 1995.

6 Erasmus von Rotterdam, *Die Klage des Friedens*, Frankfurt/M., Leipzig 2001, 82.

7 Mitnichten kann es als schlichte »Tatsache« gelten, dass »die Interessen – die der Selbsterhaltung und der unmittelbaren Befriedigung der Bedürfnisse – immer an

das bald wie Rauch verschwinden wird«, ruft Erasmus aus. Bis es dazu kommt, ist ein solches Wesen scheinbar bereit, jede ihm zur Verfügung stehende Gewalt gegen Andere zu entfesseln – ohne die geringste Aussicht, auf diese Weise seinerseits dem Tod zu entgehen. Offenbar fungiert keineswegs die Angst vor dem eigenen Tod als oberste Maßgabe des Lebens; vielmehr wird zwischen Geburt und Tod alles dafür getan, sich selbst im Leben zu behaupten, mag das Leben selbst dabei auch zugrundegehen, wenn »alles durch Entzweiung verseucht« ist.⁸ Resigniert fragt sich Erasmus, ob es sich hier um »eine schicksalhafte Krankheit des menschlichen Geistes« handelt, »daß er es ohne Kriege schlechterdings nicht aushalten« und nur leben kann, wo der Gedanke des Friedens zu begraben ist.⁹ Damit zielt er auf den Krieg als permanente (aber nicht immer akute) Bedrohung, die niemand konkret aussprechen muss, damit sie wirksam wird.

Genau daran knüpft Kant an, wenn er in seinem Entwurf *Zum ewigen Frieden* (1795) den zwischen den Menschen herrschenden Naturzustand als einen »Zustand des Krieges« definiert, der »wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben« sei.¹⁰ Diese Bedrohung bedeutete »durch die Gesetzlosigkeit« jenes Zustands bereits eine Läsion, auch wenn niemand zu Gewalt gegen Andere greift, vor der man, so glaubt Kant, nur aufgrund der Existenz einer politisch-rechtlichen, mit Zwangsmitteln bewehrten Ordnung bzw. »Obrigkeit« sicher sein könne.¹¹

Kant rechtfertigt es auf diese Weise, Krieg als Bedrohliches aufzufassen, das sich weder darauf reduzieren lässt, dass jemand ›mit

erster Stelle kommen«, so dass »alles Leben [...] räuberisch und gierig [...] sein muß«, wie Hans Jonas meint in: *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Frankfurt/M. 1993, 30. Die derart kryptonormative Ontologie der Selbsterhaltung ist dringend revisionsbedürftig. Deshalb zitiere ich sie hier nur, ohne sie etwa affirmieren zu wollen.

8 Erasmus v. Rotterdam, *Klage des Friedens*, 82, 102.

9 Ebd., 68, 95.

10 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 191–251, hier: 203.

11 Ebd., Anm. Davon, dass Feindseligkeiten auch anders als in der Form eines Krieges ausbrechen können, und von der Frage, ob allein der bürgerliche Rechtsstaat Abhilfe verspricht, sehe ich im Folgenden ab.

Krieg droht«, noch auch allein mit Hilfe impersonaler Ausdrücke zu verstehen ist. Das ambivalent Bedrohliche des (noch nicht ausgebrochenen) Krieges bzw. bereits gegebener Feindseligkeiten liegt darin, dass Mittel der Gewalt bereitstehen, die nicht von allein Krieg erzeugen, aber grundsätzlich jederzeit dahin führen können.¹² Zu manifestem Krieg kommt es Kant zufolge umso eher, wie die Krieg führenden Subjekte nicht selbst in ihn ziehen müssen. Und Krieg wird sich umso eher in die Länge ziehen, wie man sich aus enormen Ressourcen bedienen kann, so dass auch Verluste von Menschenleben kaum ins Gewicht fallen. Dann kann ein schier endloser Krieg drohen, dem allerdings logistisch, propagandistisch und nicht zuletzt in der Form von Personal, das zu töten bereit ist und sich der Gefahr aussetzt, selbst getötet zu werden, ständig neue Nahrung zugeführt werden muss. So setzte Josef Stalin mit Blick auf den Koreakrieg auf eine möglichst lang anhaltende »Ausblutung« der Amerikaner durch deren Feinde unter Einsatz von Menschenleben, von denen man (auf chinesischer und nordkoreanischer Seite) ja »genug« habe, wie er meinte.¹³ Wie wir heute wissen, zogen die Amerikaner, allen voran der in Korea befehlshabende General Douglas MacArthur (später dann auch der amerikanische Präsident Dwight D. Eisenhower¹⁴), den Einsatz von über 30 Atombomben in Betracht, um die verfahrenene Lage zum eigenen Vorteil zu wenden. Kant dagegen, der bereits von einem »Ausrottungskrieg« sprach¹⁵, hatte derartige Perspektiven der Verlängerung, Eskalation und Terminierung von Kriegen noch nicht vor Augen. Als er Krieg als Bedrohung beschrieb, dachte er nur an die Permanenz einer Läsion, die bereits dadurch eintritt,

12 Was sich heute allerdings anders verhält, seitdem man Vorwarnungen vor anfliegenden Raketen etwa Computern anvertraut hat, die wie im Fall des NATO-Großmanövers *Able Archer* im Herbst des Jahres 1983 allenfalls noch wenige Minuten für menschlichen Entscheidungsspielraum lassen. Von Unfällen mit nuklearen Waffen ganz abgesehen, zu denen es allein im US-amerikanischen Machtbereich bereits über dreißig Mal gekommen ist, ohne dass dabei Sprengköpfe explodiert wären.

13 Stalin kalkulierte so, ohne sich bzw. Russland direkt einmischen zu wollen; vgl. T. Kohlmann, *Amerikas vergessener Krieg*; www.dw.com/de/amerikas-vergessen-er-krieg/a-16951696 (16. 7. 2013)

14 B. Gwertzman, *U.S. Papers tell of '53 policy to use a-bomp in Korea*, in: *The New York Times*, 8. 6., Section A (1984), 8; www.nytimes.com/1984/06/08/world/us-papers-tell-of-53-policy-to-use-a-bomb-in-korea.html.

15 Siehe Kap. V, 3 in diesem Bd.

dass Krieg im Prinzip jederzeit ›ausbrechen‹ oder ›erklärt‹ werden kann. In dieser Eventualität aber liegen weitergehende, aus ihr hervorgehende, insofern *sekundäre Bedrohungen*: vor allem die einer raum-zeitlichen *Ausweitung* und *Intensivierung* des Krieges sowie die einer *Eskalation*, an deren Ende die wirkliche oder vermeintlich ›endgültige‹ *Vernichtung* Anderer und sogar aller Beteiligten stehen kann. Man spricht heute von einem Holozid, zu dem es infolge eines großen nuklearen *showdowns* kommen könnte, nach dem wohl die Erde, aber keine allein durch Menschen und ihre ›zwischenmenschlichen‹ Verhältnisse mögliche *Welt* mehr bestehen würde.

Diesseits eines solchen suizidalen »Gattungstodes«, der zeitweise durch die ambivalente Doktrin der *mutually assured destruction* (MAD) ebenso heraufbeschworen wurde wie er abgewendet werden sollte¹⁶, sucht man nun aber den Krieg zu »retten«, wie vor Jahrzehnten bereits Raymond Aron feststellte.¹⁷ Denn wenn Krieg *derart* droht, kann schließlich *niemand* mehr *mit ihm* drohen. Bestand zeitweise infolge dieser Doktrin die Hoffnung, der Krieg, der längst alle bedroht, werde sich infolgedessen selbst abschaffen, so müssen wir heute ernüchert feststellen, dass man alles daran setzt, ihn weiterhin als kalkulierbares Mittel gewaltsamer Konfrontationen in der Hand zu behalten.¹⁸ Das Gefährliche liegt in dieser Lage gerade darin, dass man energisch daran festzuhalten gewillt ist, mit Krieg drohen zu können, ohne infolgedessen die eigene Vernichtung gleich mit zu besiegeln. Auf diese Weise *wird negiert, der Krieg bedrohe alle*. Zugleich wird die Aussicht durchkreuzt, man könne sich gerade deshalb gemeinsam gegen ihn verbünden und vielleicht eines Tages loswerden.¹⁹ Zur impliziten Bedrohung, die in jener von Kant beschriebenen, aus der ›feindseligen‹ Struktur der menschlichen Verhältnisse hervorgehenden Läsion liegt, und zur expliziten Drohung mit Krieg, wie sie von einzelnen Subjekten ausgestoßen werden kann, gesellt

16 D. Pick, *War Machine. The Rationalisation of Slaughtering in the Modern Age*, New Haven, London 1993, 10.

17 R. Aron, *Frieden und Krieg. Eine Theorie der Staatenwelt* [1962], Frankfurt/M. 1986, 737; S. D. Beebe, M. Kaldor, *Unsere beste Waffe ist keine Waffe. Konfliktlösungen für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2012, 196.

18 Ich knüpfe hier an vorangegangene Überlegungen an, die aus 2018/9 geführten Dialogen hervorgegangen sind; vgl. B. H. F. Taureck, Vf., *Drohung Krieg. Sechs philosophische Dialoge zur Gewalt der Gegenwart*, Wien, Berlin 2020.

19 »Die totale Bedrohung erzeugt die totale Rettung«, glaubte Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* [1957], München 1961, 15, 17, 332.

sich nun also eine Bedrohung durch diejenigen, die Krieg auch auf dem avanciertesten Niveau der Waffentechnologie noch nicht für eine allgemeine Bedrohung halten wollen und *nichts mehr zu fürchten scheinen, als dass sie eines Tages auf Krieg verzichten müssten*. Im Gegensatz zu denjenigen, die im Krieg selbst eine unbedingt abzuwendende Bedrohung und, wie Erasmus, eine Krankheit sehen (wenn auch nicht eine unheilbare), wollen oder können die Verteidiger des Krieges nicht ohne ihn auskommen und verwahren sich dagegen, dies zu pathologisieren. Sie wollen sich offenbar weder das *Bedrohtwerden durch Krieg* noch das *Drohenkönnen mit Krieg* ausreden lassen. Dafür wird es viele unterschiedliche Gründe geben (neben einem dogmatischen politisch-historischen »Realismus«, der jede andere Position für abwegig hält, nicht zuletzt die ökonomischen und ideologischen Vorteile, die man davon hat, Krieg als drohenden heraufzubeschwören und Krieg zugleich als probates Gegenmittel zu empfehlen). Die folgenden Überlegungen dienen nicht dem Ziel, alle diese Gründe zu entlarven. Vielmehr sollen sie auf einen vergleichsweise wenig beachteten Aspekt des Festhaltens an Krieg als Drohung und Bedrohung aufmerksam machen: auf *Phantasmen der Besiegbarkeit Anderer*, die mit »endgültigen« Lösungen, sogenannten Endlösungen, liebäugeln und ironischerweise ebenfalls einen Weg zum Frieden suchen – zu einem Frieden allerdings, an dem Feinde keinen Anteil haben sollen und der insofern nur um den Preis der Zerstörung einer politischen Welt denkbar wäre, in der auch Feinde noch am Leben bleiben dürften.

Ich nähere mich diesen abschließenden Fragen ausgehend von einer Kritik an genereller (auch bei Kant anzutreffender) Rede Krieg mit bestimmtem Artikel, die, anscheinend pessimistisch, unterstellt, »der« Krieg herrsche auch dort noch, wo er durch scheinbare Friedenszeiten unterbrochen wird (2).²⁰ Gegen diese These hat man sich unter Hinweis auf eine Vielzahl diverser Kriege gewandt, die nicht wie »der« Krieg formlos bleiben, sondern relativ gut unterscheidbare Formen annehmen und nicht direkt miteinander zusammenhängen müssen. Insofern erscheint es verfehlt, behaupten zu wollen, »der« Krieg bedrohe uns. Doch die entsprechende Gegenthese verlei-

20 Genau so spricht Kant denn auch von einem Kriegszustand, wie gleich deutlich werden wird. Bei genauem Lesen zeigt sich allerdings, dass Kant wo immer möglich den bestimmten Artikel weglässt.

tet dazu, die Bedrohung durch immer neu entstehende potenziell kriegerische Gewalt zu unterschätzen, deren Beseitigung Kant zum Maßstab wirklichen (»ewigen«) Friedens gemacht hatte (3). Dass das kein überspannter eschatologischer Maßstab ist, von dem man sich (als innerweltlich ohnehin nicht einlösbarem) leichten Herzens verabschieden könnte, wird anschließend gezeigt: Begibt man sich wirklich in die *Nähe* kriegerischer Gewalt, leuchtet es ein²¹, dass ihr *niemand je* ausgesetzt werden sollte. Und das bedeutet, dass gewissermaßen ein *eschatologischer Überschuss* in der Kritik dieser Gewalt unvermeidlich ins Spiel kommt (4). In dieser pathologischen Nähe ist allererst zu realisieren, womit Krieg droht – ungeachtet aller Legitimationen, die man ihm hat angedeihen lassen (5) – und was man Anderen im Fall des Krieges androht: grenzenlose Gewalt nämlich, zu der man sich *niemals indifferent* verhalten kann, wenn man ihr nahe genug gekommen ist. Dass man sich solcher, alles Entsetzliche und Ungeheure heraufbeschwörenden Gewalt gleichwohl ›bedienen‹ kann, um nach entsprechender Ausschaltung der jeweiligen Feinde wieder ein friedliches Leben zu führen, gehört zu den vielleicht gefährlichsten Illusionen, die mit der Vorstellung verbunden sind, sie ›endgültig‹ besiegen zu können (6). So gesehen liegt die Drohung, um die es im Folgenden geht, weniger im Krieg selbst als vielmehr in denjenigen, die infolge fataler Illusionen glauben (und Andere glauben machen), sich durch ihn von aller Feindschaft befreien zu können (7).

2. Formlose Herrschaft ›des‹ Krieges?

Krieg, so sagt man, droht, steht unmittelbar bevor, bricht aus, herrscht und endet oder wird beendet – sei es durch vereinbarten Waffenstillstand, sei es durch einseitige Kapitulation oder infolge allseitiger Erschöpfung. Historische Erfahrung aber scheint zu beweisen, dass stets höchstens *ein* Krieg so oder so zum Ende kommt, dass

21 Vorweg sei unumwunden eingestanden, dass dies eine höchst anfechtbare Hypothese ist, die keinerlei Gewissheit abwirft. Die (durchaus zu bedenkende) Alternative wäre allerdings, anzunehmen, dass die besagte Nähe über diverse individuelle Erfahrungen hinaus gar nichts darüber lehrt, was es bedeutet, kriegerischer Gewalt ausgeliefert zu werden.

aber Nachkriegs- und Vorkriegszeiten zusammenfallen. Denn »nach dem Krieg ist vor dem Krieg«, wie es in zahlreichen Beiträgen zur Kriegsgeschichte heißt. Dem vorläufig letzten wird mit Sicherheit früher oder später der nächste Krieg folgen, wo auch immer. Zwischen aufeinander folgenden Kriegen herrschen demnach allenfalls trügerische Zwischenkriegszeiten, die niemand mit ›wirklichem‹ Frieden verwechseln sollte, denn aus ihnen wird der nächste Krieg hervorgehen (wie aus dem Ersten Weltkrieg der Zweite hervorging). Stets geht so gesehen allenfalls *ein* Krieg zu Ende, nicht aber *der* Krieg als solcher. Nicht umsonst hat man ja auch den Ersten und den Zweiten Weltkrieg zu einem einzigen (zweiten Dreißigjährigen) Krieg zusammengezogen²², dem dann wiederum kein Friede, sondern ein Kalter Krieg folgte, der, wie wir heute wissen, deutlich vor 1945 einsetzte und bereits im Koreakrieg wieder ›heiß‹ zu werden und in einen Dritten Weltkrieg zu münden drohte. Nicht der Zweite Weltkrieg, wohl aber *der Krieg* ging demnach bis zur Auflösung des Warschauer Pakts und darüber hinaus weiter, wie auch immer er seither das Schema der Ost-West-Konfrontation unterlaufen und seine Erscheinungsformen in der Zwischenzeit gewandelt haben mag, ohne dass schon klar wäre, ob, wie und wann er gegebenenfalls in einen Dritten Weltkrieg münden wird, dessen Anfänge manche bereits ausgemacht haben wollen.

Verhielt es sich im Grunde immer schon so, dass auf einen Krieg eine scheinbare Friedenszeit und dann ein neuer Krieg folgte, währenddessen ›der‹ Krieg weiterhin herrschte, nicht nur lokal, sondern überall? Und wird es dabei bleiben – auch wenn es zwischenzeitlich den Anschein haben mag, als gehe der nächste, von einem destruktiven ›Frieden‹ oft nur schwer zu unterscheidende Krieg²³ keineswegs *direkt* aus einem früheren hervor, sondern folge nur ohne erkennbare ursächliche Verknüpfung?

22 D. Losurdo, *Kampf um die Geschichte. Der historische Revisionismus und seine Mythen* – Nolte, Furet und die anderen, Köln 2009.

23 Das betont Bernhard Taureck: In Zeiten destruktiver Friedensnutzung fällt die Rückkehr des Krieges gar nicht auf, wenn der Unterschied zwischen Krieg und Frieden ohnehin bereits weitgehend »verschliffen« wurde; B. H. F. Taureck, *Drei Wurzeln des Krieges, und warum nur eine nicht ins Verderben führt. Philosophische Linien in der Gewaltgeschichte des Abendlandes*, Zug 2019, 32, 38, 348 [=DW].

Genau das legte Kant nahe: Krieg herrscht solange, wie sich daran nichts *radikal* ändert, dass auf Kriege scheinbare Friedenszeiten und auf diese wiederum neue Kriege folgen. Für jenen Status, der alle Kriege und die zwischen ihnen sich erstreckenden Zeiten scheinbaren Friedens umfasst, verwandte er den Terminus *Kriegszustand* (der dem *status naturalis* bei Hobbes zum Verwechseln ähnlich sieht).²⁴ Mit einem Wort seines Zeitgenossen Johann C. Lichtenberg könnte man von *Polemokratie* sprechen, in der *der* (nicht bloß *ein*) Krieg herrscht²⁵; und zwar jederzeit und überall, nur in wechselnden Erscheinungsformen. Dies wiederum lässt an Heraklits Diktum denken, der Krieg (*pólemos*) sei der Vater und König aller Dinge.²⁶ Der Krieg hätte demnach alles gezeugt und würde fortan nichts aus seiner Herrschaft entlassen. Alles, was ist und geschieht, ist und bleibt so gesehen der ›substanziellen‹ Herrschaft des Krieges unterworfen.²⁷ Mehr noch: das Sein ist Krieg, wie Ontologen daraus meinen schließen zu können.²⁸ Doch wenn das Sein und der Krieg derart in jenem Zustand zusammenfallen, dann beherrscht er es nicht. Herrschendes und Beherrschtes fielen dann nämlich zusammen und wären nicht unterscheidbar. Entweder Krieg umgreift bzw. durchdringt alles, kann dann aber nicht herrschen; oder aber er

24 R. Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order From Grotius to Kant*, Oxford 2002, 126, 135.

25 G. C. Lichtenberg, *Schriften und Briefe I*, München, Wien 1968, S. 819 [I181]; E. Krippendorff, *Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft*, Frankfurt/M. 1985, 329.

26 J. Mansfeld (Hg.), *Die Vorsokratiker* (griech./dt.), Stuttgart 1987, 259; vgl. die nüchternen Untersuchungen zu Heraklits Diktum von J.-E. Pleines, *Heraklit. Anfängliches Philosophieren*, Hildesheim 2002; sowie P. Weitmann, *Heraklits metaphorischer Begriff ›Krieg‹ im Rahmen seiner metaphysischen Lehre von den Elongationen des Alls. ›Krieg‹ als ewiges Erscheinen, ewige Verfeuerung als ›Friede‹*, in: B. Liebsch (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges. Bernhard H. F. Taurecks Theorie des Krieges in interdisziplinärer Diskussion*, Baden-Baden 2021, 57–70.

27 Mit Blick auf Heraklit spricht Taureck denn auch vom Krieg als »Substanz« in pessimistischen Theorien, die ihn nicht zu begründen vermögen – im Gegensatz zur ursächlich zu erforschenden Vielzahl verschiedener Kriege in optimistischen Theorien, die den Krieg derart in unterschiedliche Phänomene auffächern (DW, 28), dass kaum mehr verständlich wird, *wie* wir der schier unaufhörlichen Wiederkehr kriegerischer Gewalt ›verfallen‹ sind, um ein Wort Jan Patočkas noch einmal aufzugreifen.

28 So Eugen Fink unter Berufung auf Martin Heidegger, ohne freilich den Krieg als ›innerweltliches‹, ›ontisches‹ Geschehen einfach affirmieren zu wollen.

herrscht über Anderes, das ihm zwar unterworfen ist, aber nicht restlos in ihm aufgehen kann. Dann wäre wiederum der Krieg nicht ›alles‹. Sollte das Sein mit seinem Herrschaftsgebiet hingegen zusammenfallen, so ergäbe sich als Konsequenz, dass ihm keinerlei Form zukommen könnte, denn er wäre dann nicht als von Anderem unterschieden erkennbar.

Wie es scheint, müssen Ontologen des Krieges²⁹ große Schwierigkeiten damit haben, (a) geltend zu machen, dass Krieg *ausnahmslos über alle(s) und jederzeit* herrscht, und (b) ihn gleichwohl *als eine Form* von Herrschaft zu beschreiben. Wenn ›der‹ Krieg alles rückhaltlos erfasst, kann es anscheinend nichts mehr geben, was als ihm entzogen zu denken wäre. Folglich bräuchte er gar nicht zu herrschen und dabei eine bestimmte Form anzunehmen. Dazu passt, dass der Krieg ontologisch vielfach in weitgehend unbestimmter Form beschrieben wurde³⁰, etwa als »gegenstrebige Fügung« bzw. »Widerstreit« von Verschiedenem³¹, als »Auseinandersetzung« oder »wesenhafter Streit« (*eris*)³² bzw. Kampf³³ und als »ursprüngliche Feindschaft«³⁴. Anknüpfend an solche schwankenden ontologischen Bestimmungen hat noch Derrida statuiert, »der Ökonomie des Krieges entrinnt man nie«.³⁵ Andere fassten die Herrschaft des Krieges ontisch als eine Art Gesetz auf, welches alle Wesen dazu verurteilt,

29 J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988/Berlin 2010; K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin 1980, 137, 197; E.-W. Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Tübingen 2002, 40.

30 Auch bei Erasmus werden Streit, Zwietracht, Kampf und Krieg miteinander vermischt (*Klage des Friedens*, 28).

31 E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* [1944], Hamburg 2007, 337; J. Taubes, *Gegenstrebige Fügung*, Berlin 1987; N. Loraux, *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64, hier: 35.

32 M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen ›Germanien‹ und ›Der Rhein‹*, Frankfurt/M. 1980, 123 ff., 126 f.; *Heraklit*, Frankfurt/M. 1987, 26.

33 Womit Heidegger ebd. (125) den *pólemos* übersetzt. Streit, Kampf und Krieg gehen so durcheinander, ohne hier auf ›Ontisches‹ gemünzt zu sein – was Heidegger aber nicht daran gehindert hat, auf dieser ontologischen Folie eine Apologie ›völkischen‹ Kampfes im »Sturm« anzustimmen, der sich dann als Weltkrieg entpuppt hat (M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*, Frankfurt/M. 2000, 116 f.).

34 J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002, 489, 492.

35 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 227.

miteinander von Natur aus verfeindet zu existieren. Wenn nicht »fressen oder gefressen werden«, so doch *survival of the fittest* im unaufhörlichen, notfalls zu allen Mitteln greifenden Kampf gegeneinander sei das Gesetz, dem sie ausnahmslos und unbedingt unterworfen seien. Das ist nicht nur eine Fehlinterpretation der Evolutionstheorie³⁶, sondern auch ein anthropomorphistisches Vorurteil, das man zum Naturgesetz erhoben und so interpretiert hat, dass ihm auch sämtliche menschlichen Lebensformen, einschließlich des Staates³⁷, scheinen gehorchen zu müssen. Was angeblich unerbittlich, seit jeher und für alle Zeiten herrscht, verdankt sich so gesehen einer *Inthronisierung durch unsere Vorstellungen* vom Sein, von der Natur und von evolutionärem Leben, die uns in einem nicht enden wollenden Kampf oder Krieg ohnmächtig erscheinen lassen.

Bei allen Varianten, die den aus ›ursprünglichem‹ Widerstreit, aus Streit, Feindschaft oder Kampf hervorgehenden Krieg als ›im Sein‹ herrschenden oder ›das Leben‹, ›die Natur‹ oder auch (wie bei Nietzsche; DW, 25) ›die Geschichte‹ beherrschenden charakterisieren, fällt auf, dass sie ihn nicht seiner Form nach bestimmen.³⁸ Sein und Krieg, Natur und Krieg, Leben und Krieg, Geschichte und Krieg – ist das etwa jeweils dasselbe? Manifestiert sich all das in einem durchgängig herrschenden Krieg, der lediglich wie ein Chamäleon seine Erscheinungsweise wechselt, sich dabei aber im Grunde gleich bleibt, sei es als Substanz, sei es als *status* oder Gesetz?³⁹ Wie aber sollte man unter solchen Voraussetzungen je den Krieg forschend ergründen können? Steht der Begriff nicht jedesmal für ein unabwendbares Verhängnis?

36 Der allerdings selbst Charles Darwin aufgefressen zu sein scheint, der am Schluss von *The Origin of Species* (1859) wie auch andere seinerzeit von einem *war of nature* schreibt; vgl. Pick, *War Machine*, ch. 8.

37 R. Kjellén, *Der Staat als Lebensform*, Leipzig 1917; *Die Ideen von 1914*, Leipzig 1918.

38 Das gilt selbst für Michel Foucault noch: *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*, Berlin 1986, der ›den‹ Krieg ›unterhalb‹ des (juridischen) Gesetzes, aller diskursiven Rationalität und politischer Auseinandersetzungen als »Motor« jeglicher Ordnung ansetzt (ebd., 12).

39 C. v. Clausewitz, *Vom Kriege* [1832], Frankfurt/M., Berlin ⁴1994, 36 [=VK].

3. Kriege als Ausweg – statt Krieg? Erinnerung an Kants radikale Kritik

Vor dem skizzierten Hintergrund ist es verständlich, dass die Erforschung des Krieges derartige Gleichsetzungen zu vermeiden und stets mittels diverser Unterscheidungen seiner Formen voranzukommen suchte. Wenn sich bestimmte Kriege formal unterscheiden lassen von anderen Kriegen und von dem, was nicht Krieg ist bzw. seiner angeblichen Herrschaft nicht unterworfen ist, besteht nicht nur dann auch Aussicht darauf, ihn nicht länger als derartiges Verhängnis auffassen zu müssen? Muss ›der‹ Krieg dann nicht auf diverse raum-zeitlich bestimmte, vorübergehende Erscheinungsweisen von Gewalt⁴⁰ zusammenschrumpfen, so dass seine angebliche ›Herrschaft‹ bereits begrifflich als entmachteter gelten kann? Löst sich ›der‹ Krieg am Ende in einer Vielzahl verschiedener, unterschiedlich entstehender, verlaufender und zu Ende gehender Kriege auf? Dann gäbe es weder ›den‹ Krieg noch auch seine angebliche Herrschaft, sondern allenfalls Anlässe, Motive, Gründe, Voraussetzungen und Umstände, die Kriege von bestimmter Form wie den Bürgerkrieg oder einen Verteidigungs-, Eroberungs-, Raub-, Luft-, Boden-, See-, Cyber- oder Vernichtungskrieg gegen fremde Feinde aus Gier und Habsucht, Beutemotiven oder unersättlichem Machtwillen ausbrechen, vorübergehend herrschen und schließlich wieder verschwinden lassen. So wären Kriege mit Rücksicht auf ihre Ursachen, Anfänge, Verlaufsformen, Modalitäten und verwendete Waffen, jeweils verfolgte Ziele und Endzustände zu unterscheiden und formal hinsichtlich dieser Aspekte auch begrenzt zu denken – wie auch immer sie bereits vor ihrem ›Ausbruch‹ und noch nach ihrer Terminierung durch Erschöpfung, Waffenstillstand oder Friedensschluss die Menschen innerlich darüber hinaus beschäftigen mögen. Abgesehen von dieser Frage wäre so gesehen vor allem die historische und politikwissenschaftliche Forschung für die Untersuchung von Kriegen mit ihren diversen Erscheinungsformen zuständig, die ›den‹ Krieg in einer Vielzahl empirischer Kriege auflöst, seine angebliche

40 Führt man so den Begriff der Gewalt ein, droht man sich allerdings in die gleichen Schwierigkeiten zu verstricken: Gewalt herrscht scheinbar als ein ständiger Zustand, der sich nur verschieden zeigt, u.a. in diversen Formen von Krieg. ›Der‹ Gewalt wäre allerdings nicht zu entkommen, die in einem solchen Ansatz jegliches begriffliches Profil einzubüßen droht.

Herrschaft begrifflich entmystifiziert und uns glauben macht, so sei kriegerische Gewalt nicht nur konzeptuell, sondern auch praktisch als stets raum-zeitlich zu spezifizierende in den Griff zu bekommen.

So wäre allerdings die radikale Frage Kants nicht zu beantworten, ob Krieg nicht weiterhin droht, wenn Frieden nur unter inneren Vorbehalten geschlossen wird (über die man sich möglicherweise nicht einmal selbst klar wird, wenn man sie »geheim« hegt, wie Kant schreibt). Bleibt man so nicht bereit dazu, bei nächster Gelegenheit wieder zu den Waffen zu greifen? Kant stellte rigorose Anforderungen an einen Begriff des Friedens, der seinen Namen wirklich verdient und nicht in sich bereits die Anlage zu neuem Krieg enthält. Und damit warnte er seine Leser unmissverständlich davor, sich nur mit Typologien verschiedener Kriege aufzuhalten, die der Form nach gut unterscheidbar und voneinander abgrenzbar sein mögen, uns aber vollkommen im Unklaren darüber lassen, ob nach ihrer Beendigung ›der‹ Krieg wirklich aufhört, den Kant als einen fortwährenden Zustand beschrieb, der seines Erachtens allein dadurch schon anhält, *dass man einander weiterhin bedroht – wenn auch nur dadurch, dass man im Besitz von Waffen (gleich welcher Art) bleibt*, mit denen Feindseligkeiten gewaltsam und kollektiv organisiert auszutragen wären. ›Der‹ Krieg wäre demnach erst dann zu Ende, wenn man *allseits ganz und gar entwaffnet* wäre und nicht nur auf jegliche *explizite Drohung* verzichten, sondern auch jede *implizite Bedrohung* aus der Welt schaffen würde, die, wie wir heute wissen, bereits darin liegen kann, dass man an Ort und Stelle existiert und allein dadurch schon die Lebensmöglichkeiten Anderer infragegestellt, mit oder ohne Absicht.⁴¹

Hier liegt der Einwand nahe, ein solcher Ansatz müsse den Begriff des Friedens ins Utopische oder Eschatologische verlegen und lasse ihn ›innerweltlich‹ als schlechterdings unrealisierbar erscheinen – ironischerweise mit der Folge, die ›Herrschaft des Krieges‹ als unab-

41 P. Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München, Wien 1990, 86. Es genügt, »daß man nichts sieht, nichts hört, nichts unternimmt«, um »unendliches Leid hervorzurufen«, heißt es hier. Dem entsprechend wären Schuldregister zu erstellen, wie sie die Dichterin Marie L. Kaschnitz beschreibt: »Schuld unsre erste: Blindheit. (Wir übersahen das Kommende.). Schuld unsre zweite: Taubheit (Wir überhörten die Warnung). Schuld unsre dritte: Stummheit (Wir verschwiegen, was gesagt werden mußte).« *Überallnie. Gedichte*, München 1969, 202.

änderlich zu affirmieren. Je strenger man den Frieden fasst, in desto weitere, schließlich unerreichbare Ferne muss er offenbar rücken und desto eher scheint es, als müsse weiterhin Krieg herrschen, sei es in unübersehbar manifesten, sei es in schwer zu erkennenden Formen. Je geringer dagegen die Anforderungen, die man an Frieden stellt, desto eher läuft man Gefahr, Zustände unter diesem Namen durchgehen zu lassen, die bereits Keime zu künftigen Kriegen enthalten, sei es auch nur dadurch, dass man zu Frieden nur unter (eingestandenem oder unbewussten) Vorbehalten bereit war.⁴²

So läuft allerdings jede Philosophie des Krieges, die strengste Anforderungen an einen Frieden stellt, der sich radikal der Herrschaft des Krieges widersetzen und ihn womöglich ›endgültig‹ abzuschaffen verspricht, Gefahr, sich selbst zu ›innerweltlicher‹ Unfruchtbarkeit zu verurteilen. Der Friede, den sie letztlich als einzig wahren verteidigen würde, wäre derjenige, den Kant den »ewigen« nennt und der, wenn überhaupt, nur im Anderen der Zeit⁴³, niemals aber in der Zeit der Menschen erreichbar scheint. Umgekehrt läuft jede Kriegstheorie, die sich nicht auf jenen von Kant gemeinten Kriegszustand bezieht, sondern Krieg nur in manifesten, organisierten Formen bewaffneter Gewalt etwa erkennt, Gefahr, bereits als Frieden oder wenigstens als Nicht-Krieg auszugeben, was tatsächlich Krieg als permanente Drohung unerkannt fortsetzt und nur sein erneutes Ausbrechen auf später vertagt. Der wahre, eschatologische Friede scheint in der Welt unerreichbar zu sein und sie der Herrschaft eines ubiquitär drohenden, aber formlosen Krieges zu überlassen; jeder Versuch dagegen, Krieg formal zu bestimmen im Hinblick auf begrenzte und unterscheidbare Kriege, um den Blick für dasjenige zu öffnen, was vielleicht nicht der Herrschaft drohenden Krieges unterworfen sein muss, läuft Gefahr, unerkannt weitergehenden Krieg als Nicht-Krieg oder sogar als Frieden auszugeben, also Etikettenschwindel zu betreiben. Der reine und starke Begriff eines Friedens, der seinen Namen verdienen würde, weil aus ihm definitiv kein Krieg mehr hervorgehen und auf ihn keiner mehr folgen dürfte, macht uns hoffnungslos, indem er innerweltlich alles der Drohung ›des‹ Krieges ausgeliefert erscheinen lässt. Ein weniger anspruchs-

42 Ein unbewusster bzw. »insgeheim« gehegter Vorbehalt ließe sich gar nicht ausschließen. Insofern wäre Kants Kriterium echten Friedens unter gar keinen Umständen zu erfüllen.

43 M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991.

voller Begriff des Friedens, der mit formell zu unterscheidenden und wenigstens vorübergehend auch zu beendenden Kriegen zu verknüpfen wäre, droht dagegen auf schiere Selbsttäuschung hinauszu-
laufen und verleitet dazu, sich mit einem Status zufriedenzugeben, in dem sich tatsächlich bereits der nächste Krieg anbahnt.

Dahin tendiert in der Tat eine weitgehend in Disziplinen wie die Geschichte, Militärwissenschaft, *peace studies*, Politikwissenschaft, Soziologie und Psychologie abgewanderte Forschung, die Philosophen allenfalls noch die Aufgabe anvertraut, idealtypisch Formen von Krieg zu sortieren⁴⁴, also analytische Begriffsarbeit zu betreiben, die zum Verständnis empirischer Prozesse hilfreich sein könnte (so wie es etwa Max Weber in der Soziologie vorgemacht hat). Allerdings halten sich viele Philosophen nicht an solche Vorgaben. An ihren Grünen Tischen, in der Regel weit, weit entfernt von jeglichem Kriegsgeschehen, ventilieren sie vielmehr wieder uralte, seit Cicero und Augustinus bekannte Fragen nach gerechtem Krieg, nach guten und legitimen Gründen, Krieg zu führen (wenn auch unter neuen Titeln wie dem der »humanitären Intervention«), nach einem zeitgemäßen *jus ad bellum*, einem *jus in bello* und sogar nach einer »Moral des Krieges«, der zwar »die Hölle« sein mag, wie Michael Walzer mit dem amerikanischen General William T. Sherman sagt, aber doch nichtsdestotrotz unter Umständen als gerecht und legitim bezeichnet zu werden verdiene. Seit Walzers Buch *Just and Unjust Wars* (1977) feiern *New Just War Theories* fröhliche Urständ, in denen die zuvor bereits mehrfach für tot erklärte Möglichkeit, Krieg zu rechtfertigen, eine ungeahnte Renaissance erfährt.⁴⁵ Dabei geraten Philosophen, die sich nicht damit begnügen wollen, nur verschiedene Kriege typologisch voneinander zu unterscheiden, nicht selten auf Abwege einer Affirmation des Krieges, die allen Versuchen, ihn abzuschaffen bzw. endgültig zu überwinden, Hohn sprechen. Während die einen erklären, »the understanding of war and the possible

44 H. Münkler, *Über einige notwendige Differenzierungen im Begriff des Krieges. Ein politiktheoretischer Einwand gegen den Ansatz von Bernhard Taureck*, in: Liebsch (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges*, 107–126.

45 M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* [1977], New York 42006; E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg, Basel, Wien 2019 [=KEG].

ways of its abolition [...] is on the agenda of our time«⁴⁶, fallen die Rechtfertiger und moralischen Affirmierer des Krieges diesen Aussichten in den Rücken – und reklamieren dabei nicht selten einen »Realismus« für sich, der die Frage nach einem Frieden, aus dem nicht wieder Krieg hervorgehen würde, gar nicht erst aufwirft, für derart »klar« hält man es offenbar, dass »der« Krieg nicht abzuschaffen ist, sondern allenfalls bestimmte Kriege unter speziellen Voraussetzungen vernünftig zu begründen und zu führen (andere dagegen effektiv zu delegitimieren) sind. Hatte es zunächst den Anschein, als lasse dieser Realismus den Fatalismus einer Ontologie des Krieges, die ihn als »substanzial« das Sein, die Natur, das Leben oder die Geschichte beherrschenden inthronisierte, endgültig hinter sich, um den Blick für eine empirische Vielzahl diverser, nicht auf fatale Weise miteinander verknüpfter Kriege zu öffnen, so erweckt eben dieser Realismus nun den Eindruck, sich mit Krieg weitgehend zu arrangieren, ohne überhaupt noch (wie Kant) radikal nach einem Frieden zu fragen, der ihn wahrhaft zu überwinden versprechen könnte.

Demgegenüber ist zu bedenken, ob man sich diese Frage nicht unweigerlich, gewissermaßen pathologisch, zuzieht, sobald man wirklich in die Nähe kriegerischer Gewalt gerät. Ist diese überhaupt erfahrbar, narrativ, bildlich etc. darstellbar und theoretisierbar, *ohne* die Frage aufzuwerfen, wie sie möglichst umgehend einzustellen, künftig zu verhüten und womöglich »endgültig« abzuschaffen wäre? Solche Gewalt tut Anderen doch mit brutalsten Mitteln, in extremen Ausmaßen und mit desaströsen Folgen das Äußerste an Verletzung, Verwundung und Vernichtung an, ohne darin je eine definitive Grenze zu kennen (vgl. DW, 41, 43, 118). Sie ignoriert bzw. überschreitet jedes moralische Gebot, jede Grenze des »normalerweise« Zulässigen und auch jedes Recht, von dem man geglaubt hat, es könne dazu beitragen, dass Krieg »menschlicher« geführt wird.⁴⁷ Überschreitet kriegerische Gewalt aber jegliche moralische, ethische und rechtliche Grenze, ist sie überhaupt nur als *sich selbst entgrenzende bzw. grenzenlose Gewalt* verständlich, wie sollte es dann je möglich sein, sie von diesseits dieser Grenze aus ohne Rücksicht auf jene

46 H.-G. Ehrhart (Hg.), *Krieg im 21. Jahrhundert. Konzepte, Akteure, Herausforderungen*, Baden-Baden 2017, 7.

47 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 502 (§ 338).

Frage – und das heißt: indifferent – zu erfahren, darzustellen und theoretisch zu traktieren?

Vom genauen Gegenteil wird im Folgenden ausgegangen. Das bedeutet, dass jene fatalistische Ontologie ›substanzieller‹ Herrschaft des Krieges nicht zugunsten eines indifferenten Realismus aufgegeben werden sollte, der uns glauben macht, sei man die Herrschaft ›des‹ Krieges durch dessen Auflösung in eine Vielzahl von mehr oder weniger begrenzten bewaffneten Konflikten bereits los und könne sich mit deren Pluralität ohne Weiteres arrangieren, zumal differenzierte Analyse (ihrer Auslöser, Voraussetzungen, Motive etc.) Anlass zu der optimistischen Erwartung gibt, sie könne dazu beitragen, künftige Kriege zunehmend in den Griff zu bekommen. So einfach ist Kants radikale Frage nach einer Zukunft, in der Krieg nicht mehr drohen würde, nicht abzugelten. Dass man es sich mit ihr zu leicht macht, mag auch daran liegen, dass man die befremdliche Nähe kriegerischer Gewalt nicht sucht, in der es evident sein müsste, dass sie Anderen unbegrenzt das Schlimmste antut, und zwar so, dass *allein das* schon, aufgrund seines bloßen, nicht wiedergutzumachenden Vorgekommenseins, künftigen Frieden *für alle Zeiten unmöglich* zu machen droht, wie Kant befürchtete.⁴⁸ Bedeutet das aber nicht, dass diese Gewalt unbedingt, unter allen Umständen und auf der Stelle unterbunden werden müsste?

4. In der Nähe kriegerischer Gewalt

Über Platitüden wie den knappen Bescheid Shermans hinausgehend, *war is hell*, werfen jüngere philosophische Theorien des Krieges die Frage, wie die Gewalt des Krieges erfahren, erinnert, erzählt und öffentlich repräsentiert wird, kaum je auf.⁴⁹ Krieg mag denjenigen, die in ihn ziehen oder die er heimsucht, schrecklich widerfahren, man rechtfertigt ihn trotzdem. Selbstverständlich von

48 Kant, *Zum ewigen Frieden*, 200; *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VIII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 471 (§ 57).

49 Vgl. S. C. T. Schneider, »Krieg?« *Philosophische Reflexionen über den Kriegsbeginn im 21. Jahrhundert*, Münster 2017; L. May (ed.), *The Cambridge Handbook of The Just War*, Cambridge 2018; D. Meßelken, *Gerechte Gewalt? Zum Begriff interpersonaler Gewalt und ihrer moralischen Bewertung*, Paderborn 2012.

der Warte Unbetroffener aus, an deren Arbeitsplätzen nicht zu erwarten ist, dass rechts und links jederzeit Granaten und Bomben mit Giftgas oder anderer »schmutziger« Munition einschlagen – was einen zwingen könnte, sofort die Flucht zu ergreifen, falls möglich, um dem Krieg nicht zum Opfer zu fallen. Wie es scheint, theoretisieren über Krieg Autoren, die sich nicht in einer Lage befinden (und vielleicht nie befunden haben oder damit rechnen müssen, in eine solche Lage zu geraten), *in der es evident wäre, dass die Gewalt auf der Stelle aufzuhören hätte, gleich wen sie trifft*. Diese »pathologische«, aus dem Erleiden kriegischer Gewalt hervorgehende, allerdings anfechtbare⁵⁰ Evidenz verblasst oder wird erst gar nicht bewusst, wenn die Frage, *von wo aus* man über Krieg theoretisiert – vor einem Krieg, angesichts eines Krieges, im Krieg oder nach einem Krieg – nicht aufgeworfen wird. Infolgedessen verschwindet auch das Problem aus dem Horizont der philosophischen Aufmerksamkeit, ob man es hier mit einem theoretischen Gegenstand wie jedem anderen zu tun hat, oder ob man dem Krieg zuvor bereits ausgesetzt und womöglich ausgeliefert ist und wie davon gegebenenfalls das Kriegsdenken selbst affiziert wird.⁵¹

Muss ein Kriegsdenken, das nur *von* der Gewalt des Krieges handelt, aber ihr niemals ausgesetzt gewesen zu sein scheint und insofern auch nicht *aus* ihr heraus erfolgen kann, nicht in gewisser Weise ahnungslos von seinem »Gegenstand« bleiben?⁵² Die gleiche Frage ließe sich allerdings auch gegen jeden Versuch wenden, pathologisch, aus der Erfahrung von Krieg heraus, zu theoretischen Einsichten über ihn zu gelangen. Denn wer dem Krieg, gleich in welcher Form, zu nahe kommt, kommt wie gesagt in ihm um oder überlebt ihn allenfalls verletzt, verwundet und derart traumatisiert, dass kaum mehr plausibel zu machen ist, wie das im Krieg Erfahrene als solches »angemessen« bzw. »unverdrängt« sollte zur Sprache kommen können. Lässt nicht gerade der Krieg buchstäblich »Hören und

50 S. o. Anm. 21, sowie die Einleitung zu diesem Bd.

51 Vgl. aber B. Paskins, M. Dockrill, *The Ethics of War*, London 1979, I, 47, 184, 226, 260.

52 Zweifelloso, wenn ein phänomenologischer Erfahrungsbegriff zugrundegelegt wird, der genau das unabdingbar macht: *aus* Erfahrung *von* ihr zu handeln, ohne dass zu erwarten wäre, dass beides je zur Deckung kommen könnte.

Sehen vergehen⁵³, ob unter Trommelfeuer im Schützengraben, unter andauerndem Bombardement, infolge der Vergiftung durch Gas oder durch atomare Verstrahlung? Und muss nicht jede Erzählung von Krieg, jede Kriegsgeschichte etwas von diesem ›Vergehen‹ auf ihre Leser oder Hörer übertragen, die Krieg nur vom Hörensagen kennen?⁵⁴

Allenfalls wird man eine gewisse, wie auch immer vermittelte, *Nähe* zum Krieg⁵⁵ suchen können, die vor jener Ahnungslosigkeit bewahrt, aber dabei nicht Gefahr läuft, am Ende sprachlos zu bleiben. So sehr Krieg alle, die er angeht, damit bedroht, ihm sprachlos zum Opfer zu fallen (auch dann, wenn man ihn überlebt), man muss versuchen, die verschiedenen Formen von Gewalt, in denen er in Erscheinung tritt, zum Ausdruck zu bringen, an Andere zu adressieren und infolgedessen einen Diskurs zu eröffnen, in dem es unvermeidlich auch darum geht, wie man sich *zu ihm* verhalten kann und will. Die Gewalt des Krieges ist nie *nur* Widerfahrnis (*páthos*), Heimsuchung, Trauma, sondern stets auch *in diesem Sinne* radikale Infragestellung der Subjektivität von denjenigen, die er verletzt, verwundet oder vernichtet, sei es physisch, sei es psychisch, sozial, kulturell, politisch, rechtlich, sei es einzeln, sei es in Massen bis hin zu genozidaler Gewalt, sei es direkt, sei es indirekt, indem man von all dem erfährt.

So oder so unter Krieg leidenden Subjekten mag er gelegentlich überwältigend wie ein Naturereignis vorkommen; aber was ›wie‹ ein solches Ereignis erscheint, *ist* nichts bloß Natürliches. Kriegerische Gewalt ist je nur gewissermaßen mit dem Anfangsverdacht

53 So ›elementar‹, ja banal beide eben getroffenen und in diesem Buch bewusst wiederholten Feststellungen anmuten mögen, so sehr drängt sich doch der Eindruck auf, kriegstheoretische Literatur habe zu ihnen so gut wie gar kein Verhältnis. Es ist die Literatur von persönlich scheinbar Unbetroffenen.

54 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 339.

55 Auch hier handelt es sich um ein Desiderat, das zu klären bleibt. Keinesfalls lehrt ja die ›Nähe‹ eines sog. Fronterlebnisses, worum es im Folgenden geht. Vielfach ist das Gegenteil der Fall. Zwar hat sich ein seriöser Philosoph wie Jan Patočka auf ein solches Erlebnis berufen, doch wie jene Nähe *so* möglich werden kann, dass verletzende, verwundende und vernichtende kriegerische Gewalt nicht noch beschönigt wird, kann nicht als geklärt gelten. Vgl. Pick, *War Machine*, 10, 269; H.-H. Müller, H. Segeberg (Hg.), *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*, München 1995; A. Gestrich (Hg.), *Gewalt im Krieg: Ausübung, Erfahrung und Verweigerung von Gewalt in Kriegen des 20. Jahrhunderts*, Münster 1996.

erfahrbar, dass an ihrem Zustandekommen, ihrer Entfesselung und Vollstreckung ›bis zum bitteren Ende‹ Anderer wesentlich Menschen *mitbeteiligt* sind, wenn sie nicht gar allein Verantwortung für diese Gewalt tragen. (Das gilt auch für Kriege noch, die aus großer Distanz mittels Drohnen geführt werden.) Zumindest sind Menschen für Kriege gleich welcher Form im Maße ihrer wesentlichen Mitbeteiligung auch *mitverantwortlich*. Und in der Analyse mitverantwortlicher Beteiligung liegt möglicherweise die einzige Chance, die aporetisch erscheinende Ausgangslage der Alternative zu überwinden, die da lautet, dass wir entweder einer ›ursprünglichen‹ und unabwendbaren, formlosen Herrschaft des Krieges unterworfen sind (wie auch immer zwischenzeitlich scheinbare Friedenszeiten darüber hinwegtäuschen mögen, solange kein eschatologischer Friede eintritt), oder dass wir es vermeintlich nur mit unzusammenhängenden Kriegen zu tun haben, die zu unterschätzen verleiten, wie zwischenzeitlicher Nicht-Krieg den nächsten Krieg vorbereitet, so dass er bereits ›droht‹, selbst wenn noch niemand entsprechende Drohungen explizit ausgestoßen hat. Von entscheidender Bedeutung dürfte so gesehen die Frage sein, wie wir uns als am Zustandekommen von Krieg wesentlich Mitbeteiligte zu diesem ›Drohen‹ verhalten, das niemals nur wie ein Naturereignis über diejenigen kommt, die sich bedroht erfahren, und das nicht davon abhängt, ob aktuell irgendjemand tatsächlich Drohungen ausstößt.

Die zwischen sprachlosem Untergang im Krieg einerseits und distanzierter Neutralität andererseits zu suchende Nähe zum Krieg lehrt *prima facie*, dass er schlimmste Gewalt in allen nur denkbaren Formen heraufbeschwört, sie Wirklichkeit werden lässt oder zumindest mit ihnen droht. Bevor Krieg als theoretischer Gegenstand zu denken ist, muss er in diesem Zwischenbereich wenigstens als drohender bzw. als bedrohlicher erfahren worden sein. Andernfalls weiß man nicht, womit man es unter diesem Begriff überhaupt zu tun hat. Krieg, der nicht in der einen oder anderen Weise droht und das Äußerste heraufbeschwört, ist keiner. Jede Theorie des Krieges, die ihn nicht wie irgendeinen anderen gedanklichen Gegenstand traktiert, hat es unvermeidlich mit Krieg als Drohung bzw. als Bedrohlichem zu tun; und zwar bis zum Äußersten und darüber hinaus. Und als derartige (Be-)Drohung muss Krieg das Denken herausgefordert haben, soll es überhaupt in die Nähe des Krieges geraten sein, um wenigstens in erster Näherung zu *gewärtigen*, worum es sich dabei

handelt. So führt vom *páthos* (Widerfahrnis) drohenden Krieges ein Weg zum *lógos* einer Kriegstheorie oder Polemologie⁵⁶, die dieses chamäleonhafte Phänomen intelligibel zu machen versucht, indem sie fragt, woher es rührt, wie es sich darstellt (bzw. worum es sich handelt) und wohin es führt. Das sind die Leitfragen einer *Archäologie, Phänomenologie und Teleologie des Krieges*, die, wenn sie theoretisch erwogen werden, zumindest voraussetzen, dass Krieg als drohender und bedrohlicher gewärtigt wurde. Andernfalls würde es sich um einen beliebigen theoretischen Gegenstand von rein intellektuellem Interesse handeln, dem man endlose Abhandlungen über seine Rechtfertigung, Legitimation und ›Moral‹ widmen kann. Solche längst zahlreich vorliegenden, Bibliotheken füllenden Abhandlungen setzen allemal voraus, dass Krieg überhaupt als Kandidat für Rechtfertigungen und Legitimationen in Betracht kommen kann und dass er moralisch zu qualifizieren ist. Darf das aber als unproblematische Voraussetzung gelten?

Vielfach wird nicht einmal diese Frage aufgeworfen, Krieg stattdessen als etwas irgendwie Bekanntes vorausgesetzt und dann sogleich zu intellektuellen Fragen der Rechtfertigung und Legitimation übergegangen, die Krieg in verschiedenen Formen *als eine Option* erscheinen lassen, zu der man unter bestimmten Umständen greifen kann. Dabei gerät freilich die Bedrohlichkeit des Krieges selbst weitestgehend aus dem Blick. Und man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, gerade das sei die Voraussetzung aller Erörterungen von Krieg als einer Option bzw. eines Mittels, dessen man sich unter Umständen bedienen darf, wenn es sich denn rechtfertigen und legitimieren lässt. In theoretischen Erörterungen lesen wir (besonders seit Clausewitz) von Taktiken und Friktionen, Strategien und Schlachten in einem gleichsam sterilisierten Vokabular, das selbst bei letzteren kaum mehr an entsprechende konkrete Tätigkeiten denken lässt.⁵⁷ Deren konkrete Bedrohlichkeit kommt erst wieder

56 G. Bouthoul, *Les Guerres. Eléments de polémologie*, Paris 1951.

57 VK, 32. Zwar soll die Kriegstheorie »auch das Menschliche berücksichtigen«, heißt es hier; aber es gehört zu den auffällig-unauffälligen Eigentümlichkeiten dieses Werkes, dass es das durch Krieg verursachte Leiden so gut wie gar nicht kennt. Dabei ist es in philosophischen Kriegstheorien im Wesentlichen bis heute geblieben. Vgl. H. Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg 1959; P. Kondylis, *Theorie des Krieges. Clausewitz – Marx – Engels –*

zum Vorschein, wenn man die Theorie praktisch werden lässt, wo Krieg führende Subjekte Andere in den Krieg schicken, den viele von ihnen nicht überleben, oder wenn, dann mehr oder weniger schwer verletzt, verwundet, traumatisiert und innerlich vernichtet. Letztere aber, die in den Krieg Geschickten, werden kaum je zur Angelegenheit von Kriegstheorien selbst, die infolgedessen einen großen Mantel des Schweigens über das Elend breiten, das Krieg tatsächlich für diejenigen bedeutet, die ihm so oder so zum Opfer fallen, tot oder lebendig, mehr oder weniger versehrt, verstümmelt, verletzt.

Gibt es dazu aber überhaupt eine Alternative? Ließe sich etwa eine Philosophie des Krieges denken, in der dieser als Drohung auch im Modus des Theoretischen stets gegenwärtig bliebe? Und könnte man davon erwarten, dass Krieg *nicht* länger als eine bloße Frage von Optionen diskutiert wird, die Krieg führenden, aber in der Regel nicht direkt in ihn involvierten Subjekten zur Verfügung stehen, denen man mit Rechtfertigungen, Legitimationen und beschienigter ›Moral‹ auch noch zu Hilfe kommt, statt sich des Terrors der Bedrohung durch das Schlimmste bewusst zu bleiben, das Krieg in mehr oder weniger allen seinen Formen heraufbeschwört? Wäre, wenn man sich dessen bewusst bliebe, womöglich jeder Weg der Rechtfertigung und Legitimation von Krieg verbaute?

Mit diesen Fragen seien vorläufig lediglich Fluchtpunkte der nachfolgenden Überlegungen markiert, die sich – nach einem kurzen, rückblickenden Exkurs zur Frage der Legitimation von kriegerischer Gewalt – darauf beschränken, zunächst so weit wie möglich zu präzisieren, inwiefern *Krieg als Drohung* aufzufassen ist, der man als solcher auch im Modus des Theoretischen gewärtig sein sollte, um zu vermeiden, dass Krieg als ein steriles theoretisches Objekt traktiert und auf diese Weise gedanklich derart entschärft wird, dass

Lenin, Stuttgart 1988; D. Henrich, *Ethik zum nuklearen Frieden*, Frankfurt/M. 1990; S. Mansfield, *The Rites of War. An Analysis of Institutionalized Warfare*, London 1991; I. Morris, *War. What is it good for? The Role of Conflict in Civilisation, from Primates to Robots*, London 2014; R. B. Manning, *War and Peace in the Western Political Imagination. From classical Antiquity to the Age of Reason*, London, New York 2017; J. Bartelson, *War in International Thought*, Cambridge 2018; W. Hinsch, *Die Moral des Krieges*, München, Berlin, Zürich 2017; M. Hampe (Gasthrsg.), *Über den Krieg. Ontologie, Moral und Psychologie*. Themenschwerpunkt der Allg. Zeitschrift f. Philosophie, Heft Nr. 2 (2018).

man ihn als eine bloße Frage praktischer und technischer Optionen diskutieren kann, wie es die Strategen in den gegenwärtig reichlich vorhandenen *thinktanks* und Denkfabriken ja auch tun, die serienmäßig kriegstheoretische Literatur hervorbringen, vom Krieg aber anscheinend kein Jota weiter entfernen. Eben deshalb stehen sie im Verdacht, die bedrohliche Gegenwart des Krieges nur zu beschönigen, ohne je radikal versucht zu haben, ihn als das Schlimmste, Grausamste und Äußerste heraufbeschwörenden unbedingt abwenden zu wollen. Radikale Pazifismen, in denen das versucht wurde, werden jedenfalls kaum mehr ernsthaft diskutiert. Sie gelten als schlechthin ›weltfremd‹ und insofern selbst dem Krieg verfallen, gegen den sie anscheinend überhaupt nichts ausrichten.

5. Exkurs zur Geschichte der Legitimation kriegerischer Gewalt

In der Vorgeschichte des Krieges »before civilization« stoßen wir über weite Strecken auf keinerlei Spuren von Versuchen der Legitimation der Gewalt, die er mit sich bringt.⁵⁸ Noch in der Antike wurde sie anscheinend als weitgehend ›normal‹ betrachtet, ohne einer besonderen Legitimation zu bedürfen. Meist wird Cicero der erste Versuch einer systematischen Legitimation zugeschrieben. Dabei orientierte sich der Römer weitgehend an der ihrerseits nicht auf ihre Legitimation hin befragten *res publica* und deren Heil (*salus publica*; KEG, 105-117). Nur im Rahmen der von Rom geführten imperialistischen Kriege fragt er, ob sie als rechtmäßig und gerecht gelten können und wie weit sie in der gegen Fremde verübten Gewalt gehen dürfen, vorausgesetzt, sie bleiben darauf ausgerichtet, »daß der Friede [...] erstrebt« wird und niemandem mehr, als unbedingt nötig erscheint, geschadet wird.⁵⁹ Vor allem Augustinus und Thomas von Aquin verdanken wir affirmative Theorien der Gerechtigkeit kriegerischer Gewalt, die sich unter den Augen Gottes zu rechtfertigen hatte – mit dem zweifelhaften Erfolg, dass die stets sich selbst,

58 L. H. Keeley, *War before Civilization*, New York 1996; R. Wrangham, *Die Zähmung des Menschen. Warum Gewalt uns friedlicher gemacht hat. Eine neue Geschichte der Menschwerdung*, München 2019.

59 M. T. Cicero, *De officiis* (lat./dt.), Stuttgart 2003, 71.

nach Maßgabe des eigenen Gewissens, bescheinigte Gerechtigkeit sich gewissermaßen »auch verselbständigen und [...] zu einer frei verfügbaren Legitimation für Kriege und kriegерische Eroberungsfeldzüge werden« konnte und die Ciceroianische Definition eines gerechten Krieges sprengen musste.⁶⁰

Zwar erfuhr der Krieg immer wieder moralische Missbilligung, wenn er auf Ruhmsucht, Bösartigkeit, Machtstreben, Gier usw. zurückzuführen war, aber als zur Rechtswahrung eingesetzte *ultima ratio* galt er weiterhin als legitim. Auch als letztes Mittel hatte kriegерische Gewalt allerdings ihren Platz im Rahmen des *orbis christianus*, dessen Einheit schließlich auseinanderbrach, so dass über die Gerechtigkeit des Krieges allzu viele Richter nach eigenem Gutdünken befinden konnten. Wer diesem *ordo* nicht zugehörte, befand sich ohnehin *hors la loi* und war wie in den in der Form von Fehden ausgetragenen Kriegen des Mittelalters jeglicher Gewalt schutzlos ausgesetzt. Nicht zuletzt deshalb konnte jede beteiligte Seite die jeweils andere moralisch beschuldigen und ihrerseits wiederum gerechte Absichten und gerechte Gründe dafür in Anspruch nehmen, zu Gegengewalt zu greifen. Weder die für einen gerechten Krieg geltend gemachte Voraussetzung der *intentio recta* noch die Schuld des jeweils anderen Übeltäters war aber je unabhängig zu verifizieren. So konnte die Suche nach gerechten Gründen jederzeit konfliktverschärfend wirken und die Suche nach *Auswegen aus der Logik des »gerechten« Krieges* anspornen. Daraus ging längerfristig eine weitgehende *Entmoralisierung* des Krieges hervor, die noch Carl Schmitt als den entscheidenden Fortschritt in Richtung auf eine durchgreifende *Verrechtlichung* des Krieges beschrieben hat.

Angeblich soll diese auch dazu beigetragen haben, dass der Krieg effektiv begrenzt bzw. »eingehegt« werden konnte. Aufgrund der Gleichrangigkeit einander gegenseitig sich als *justus hostis* anerkennender Konfliktparteien, die nur noch einer formellen Kriegserklärung zu ihrer bzw. zu dessen Legitimation benötigten, konnte demzufolge 200 Jahre lang jeder Vernichtungskrieg verhindert werden.⁶¹

60 KEG, 127, 129; R. Steinweg (Hg.), *Der gerechte Krieg*, Frankfurt/M. 1980.

61 Behauptete Carl Schmitt – und übersah dabei geflissentlich die außerhalb Europas eingesetzte rassistische und kolonialistische Gewalt, für die in seiner Sicht ohnehin andere (bzw. gar keine) Maßstäbe gelten sollten. In der heutigen Diskussion über die Verbrechen des ehemaligen belgischen Königs Leopolds II.

Doch wenn sich beide Seiten (wie eigentlich immer) als *justi et aequales hostes* für berechtigt halten, zum Mittel des Krieges zu greifen, und sich dabei vor niemandem sonst rechtfertigen müssen, so dass sie sich in dieser Hinsicht als absolut souveräne *legitima potestas* begreifen können, kann es tatsächlich niemanden geben, der in der Sache zu entscheiden vermöchte. Die Frage *quis judicabit?* beantwortet am Ende allein der Krieg selbst. Nicht nur hat die Verrechtlichung des Krieges die Schwelle zur Kriegs-Legitimierung deutlich abgesenkt und widerspricht schon von daher der vielfach unter Berufung auf Schmitt kolportierten Mär von der *Hegung* des Krieges, der dann angeblich die Apologeten der Menschheit ein fatales Ende bereitet hätten, indem sie wieder eine absolute, rechtlich nicht fassbare Feindschaft (nämlich gegen die Feinde der Menschheit selbst) konstruierten. Die Verrechtlichung hat den Krieg bzw. dessen Bewertung und Kritik auch auf fatale Weise entmoralisiert und darüber hinaus die Frage nach einer dritten Instanz verdrängt, die die in kriegerische Gewalt verstrickten Parteien zum Waffenstillstand, zum Friedensschluss, zur Abrüstung und womöglich zu Versöhnung bewegen könnte. In der Einschätzung, dass es über diesen gegen Ende des 18. Jahrhunderts sich schließlich nationalisierenden Parteien, Nationalstaaten genannt, keine solche Instanz geben kann, waren sich der geschichtsphilosophische Idealist Hegel, Theoretiker des nationalen, das Gewaltmonopol beanspruchenden Machtstaates wie Heinrich v. Treitschke und evolutionstheoretisch inspirierte Apologeten eines politischen Kampfes ums Dasein wie Rudolf Kjellén ungeachtet aller sonstigen Differenzen einig.⁶² Und an diesen ideengeschichtlichen Fundus konnten die Sozialdarwinisten, Rassisten, Faschisten und Nationalsozialisten des 20. Jahrhunderts nahtlos anknüpfen. Am Ende war von einer moralischen Gerechtigkeit des Krieges (Cicero), von einer ontologischen Ordnung wie dem *orbis christianus*, in der er sich einst zu halten hatte, von einer in der spanischen Scholastik bei Francisco Vitoria und Francisco Suarez tendenziell auf das Wohl aller Menschen und der ganzen Welt ausgedehnten Ethik sowie von einem Recht, in dem sich Krieg führende Subjekte als solche gegen-

im Kongo sowie der von Deutschen an den Herero und Nama (im heutigen Namibia) verübten genozidalen Gewalt lässt man das mit Recht nicht mehr durchgehen; vgl. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950], Berlin ³1988, 22.

62 K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, München 1980, 83 ff.

seitig anerkennen, um ihn ›ordentlich‹ auszutragen und vor einer Eskalation zum Äußersten zu bewahren, keine Rede mehr.

In jeder dieser Legitimationsformen kriegesischer Gewalt hatte sich die fragliche Legitimation allerdings als zutiefst ambivalent erwiesen. Die Berufung auf Gerechtigkeit, auf eine Ordnung des Seins, auf eine Ethik oder auf ein Recht konnte sowohl mäßigend als auch konfliktverschärfend wirken. Der ›ungerechte‹ Feind drohte jedenfalls aus dem Horizont jeglicher Moral herauszufallen, ontologisch oder ethisch radikal disqualifiziert zu werden und jeglichen Rechtsanspruch einzubüßen.

Inzwischen hat die Lehre vom gerechten Krieg ihr ehemaliges Ansehen ebenso weitgehend eingebüßt wie die Vorstellung, dem Krieg sei moralisch, ethisch oder durch Verrechtlichung so beizukommen, dass er dadurch effektiv in legitimen Grenzen zu halten wäre. Die Rede ist von einem »Mythos« eines ›gehegten‹ Staatenkrieges, den schon Carl v. Clausewitz in seiner Theorie des Krieges so beschrieben hatte, dass er unvermeidlich eine Eskalation zum »Äußersten« heraufbeschwört (VK, 18 ff.), wovon man sich dann allerdings angesichts einer immer weiter ›ins Unvorstellbare‹ fortschreitenden Vernichtungskapazität ständig eine neue Vorstellung machen musste. Friedrich Engels, Helmuth v. Moltke und August Bebel äußerten entsprechend düstere Antizipationen künftig in Europa zu erwartender ›entgrenzter‹ Gewalt, für die sich 1925 schließlich der Begriff des »totalen Krieges« fand (Léon Daudet). Dabei wusste man längst: *silent leges inter arma*. Nimmt kriegesische Gewalt einmal ihren Lauf, kann *überhaupt nichts* dafür bürgen, dass sie sich an gewisse Grenzen halten wird. Das liegt ohnehin und seit jeher gewissermaßen ›in der Natur der Sache‹, die man Krieg nennt, wie Clausewitz argumentierte. Aber die religiöse Überhöhung des Dreißigjährigen Krieges, die revolutionären und nationalistischen Ideologien des 18. und 19. Jahrhunderts sowie die waffentechnische Potenzierung der zur Verfügung stehenden Vernichtungsmittel, die dann im Ersten Weltkrieg Millionen von Opfern kostete, mussten doch erst nach und nach alle hartnäckigen Illusionen der Begrenzbarkeit kriegesischer Gewalt zerstören. Besonders die »Verstaatlichung des Krieges hatte zwischen dem Westfälischen Frieden (1648) und der Französischen Revolution (1789) [...] die Hoffnung genährt, seine Vernichtungskraft lasse sich durch die Beachtung von Regeln einer aufklärerischen, rationalen Kriegsführung wenn nicht aufheben, so

doch eindämmen und begrenzen«. Mit Blick »auf die Schrecken des Krieges [...] sollte man sich indessen keinen Illusionen darüber hingeben, wie weit diese Hoffnungen tatsächlich aufgingen« (KEG, 45). Bis hin zum Ersten Weltkrieg waren nur immer weiter ansteigende Verluste zu verzeichnen – bei gleichzeitig enorm gesteigerter Bellizität bzw. Kriegsführungsfähigkeit. Zwar war die Forderung, Feinde zu schonen, längst bekannt; und der *Lieber's Code* der US-amerikanischen Streitkräfte hatte sie im Jahre 1863 erstmals in die Form konkreter militärischer Vorschriften gefasst, so dass fortan »das Recht zur Schädigung des Feindes auch im Krieg nicht unbegrenzt« gelten sollte und »Minimalforderungen der Menschlichkeit« wie das Ersparen »unnötigen Leidens« jedem gegenüber beachtet werden sollten (VK, 272, 275, 726).

Aber es kann nicht im Ernst davon die Rede sein, es hätte wirklich ein allgemeiner Fortschritt im Richtung auf einen angeblich ›menschlich‹ oder ›vernünftig‹ zu führenden Krieg stattgefunden. Krieg ›führen‹ oder sich anders auf ihn einzulassen bedeutet, sich dem Äußersten auszuliefern, das sich niemals wie ein bloßes Mittel der Politik beherrschen lässt. Insofern kann Krieg auch niemals einfach eine *bloße* »Fortsetzung« von Politik »mit anderen Mitteln« sein. Vielmehr handelt es sich um das Scheitern aller Politik, die ihr eigenes Scheitern kaschiert, indem sie in Aussicht stellt, den jeweiligen Krieg notfalls ›mit allen Mitteln‹ gewinnen zu können. Genau das ist denn auch im Ersten Weltkrieg versucht worden. Mit dem bekannten Ergebnis, dass alle Mechanismen der Gewalt-eindämmung und Kriegsbegrenzung im 20. Jahrhundert versagten und ernsthafte Anstrengungen unternommen wurden, dem Krieg jegliche Legitimation zu entziehen. Zumindest für den Angriffskrieg ist das auch (auf dem Papier) gelungen. Seitdem gilt diese Form des Krieges als Verbrechen. Carl Schmitt spricht, offenbar mit Bedauern, von einer Wende zu einem »diskriminierenden Kriegsbegriff«, die radikal vernichtende Gewalt gegen Feinde der Menschheit erst möglich gemacht habe.⁶³ Dabei wäre die Kriminalisierung des Krieges ohne Weiteres so zu verstehen, dass sie einem künftigen Recht mit weltweiter Geltung vorgreift, das nur noch welt-polizeiliche, ›kosmopolitisch‹ legitimierte Maßnahmen gegen jene gestatten würde,

63 C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Berlin 1988; *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963, 55.

die für fortgesetzte kriegerische Gewalt verantwortlich zu machen sind. Und radikal vernichtende Gewalt ist nicht von Gegnern des Krieges, sondern von Befürwortern rassistischer Vernichtungspolitik wie Adolf Hitler und Joseph Goebbels ins Werk gesetzt worden, die auf Erich Ludendorffs Apologie des totalen Krieges (1935) aufbauen konnten. Gegen diese sich als Politik gleich mit zerstörende ›Politik‹ hat, wie wir wissen, am Ende nur eine Intervention geholfen, die bis heute weithin als Inbegriff eines moralisch zu rechtfertigenden Krieges gilt und zum Teil erklärt, warum *just war theories* speziell in den USA immer noch zahlreiche Anhänger haben. Doch die Nachkriegsgeschichte neuerer Kriege – von Korea und Algerien über Vietnam und Afghanistan bis hin zum Irak und Syrien – hat überdeutlich gemacht, dass Kriege als solche niemals politische Lösungen zeitigen, sondern Desaster erzeugen und hinterlassen. Seither drehen sich Fragen der Legitimation kriegerischer Gewalt allenfalls noch um defensive Kriege, die allerdings auch unter dem Verdacht stehen, notorisch »das Maß berechtigter Verteidigung« zu überschreiten⁶⁴, oder um quasi-kriegerische Interventionen gegen die Untaten Anderer, vor denen deren Opfer unbedingt zu bewahren sind. Die weitläufigen Diskussionen um eine entsprechende *responsibility to protect* laufen letztlich darauf hinaus, auch die Gewalt solcher Interventionen einem global geltenden Recht zu unterwerfen und sie als quasi weltpolizeiliche jeglicher partikularen Legitimation durch irgendwelche Konfliktparteien zu entziehen. Das Problem der *Wiederkehr von Gewalt in und durch Legitimation*⁶⁵ von gerechtfertigter Gegengewalt wird man auf diese Weise allerdings nicht los.

Dennoch könnte man sagen: Es zeichnet sich in der Tat das Ende jeglicher Legitimation von Krieg in jedweder Form ab. Dass man dem entsprechend Krieg inzwischen euphemistisch zum »bewaffneten Konflikt« umdeklariert und zur »humanitären Intervention« adeln möchte, bedeutet allerdings keineswegs das Ende aller Legitimationsprobleme. Denn auch solche Konflikte und Interventionen werfen schwierige, hier nicht im Einzelnen zu diskutierende, Fragen der Legitimation, etwa hinsichtlich ihrer Verhältnismäßigkeit, auf. Wenn eine humanitäre Intervention mit massiver militärischer Ge-

64 Genau deshalb wendet sich radikale ›Kriegsdienstverweigerung‹ schließlich auch gegen jegliche selbstgerechte Berufung auf sogenannte Notwehr.

65 Das Kap. XX wird darauf ausführlich zurückkommen.

walt, sei es auch mit den besten Absichten zugunsten der jeweils Schwächsten und ihrer Rechte, erfolgen muss, so dass sie unabsehbare Verletzungen, Verwundungen und Vernichtungen nach sich zieht, muss dann nicht auch jede Form derart legitimer Gewalt früher oder später als zutiefst illegitim erscheinen? Nicht nur für Atomwaffen gilt: »Es gibt Mittel und Drohungen, die das Recht zerstören, das man mit ihnen erhalten will«, wie Helmut Gollwitzer anlässlich der *Heidelberger Thesen* gegen die nuklearen Massenvernichtungswaffen schrieb.⁶⁶ Selbst wenn man die Legitimität humanitärer Interventionen strikt dadurch sicherstellen will, dass man die einzusetzende Gewalt aufs »absolut notwendige Maß« zu beschränken versucht, ist doch niemals zu garantieren, dass es nicht doch zu einer Überschreitung kommen wird, durch die sie illegitim wird – von der Frage ganz abgesehen, ob dieses »Maß« überhaupt je von »einwandfreier« Legitimität sein kann, wenn es bedeutet, dass man Andere verletzt, verwundet und vernichtet.⁶⁷

6. Quellen von Entsetzlichem, Phantasmen von Endlösungen, Feindbeseitigungen und Siegen

Dass es – auch und gerade durch alle Versuche, kriegsrische Gewalt als solche zu legitimieren – nicht gelungen ist, den Krieg bislang als fortwährende Drohung abzuwenden, ist Grund genug zu der »furchtbare[n] Vermutung«, über den *pólemos*, der vor fast 2.500 Jahren im vorsokratischen Griechenland [...] in das Zentrum der Sorgen« getreten ist, noch nicht hinausgekommen zu sein (DW, 12), obwohl er wie nichts anderes immer wieder Entsetzliches (*miarón*)

66 KEG, 351; I.-J. Werkner, *Zur Aktualität der Heidelberger Thesen*, www.ethikundmilitaer.de/de/themenueberblick/20201-nukleare-abschreckung/werkner-zur-aktualitaet-der-heidelberger-thesen/.

67 Diese drei Implikationen aller Gewalt stehen in einem inneren Zusammenhang, der näher zu untersuchen wäre. Bereits die geringste Gewalt impliziert, dass wir *darüber hinaus* verletzbar, verwundbar, vernichtbar sind. Als vorläufig »nur« von dieser oder jener Gewalt Betroffene, könnten wir im Prinzip jederzeit härter und vernichtender getroffen werden. So gesehen ist bereits die vergleichsweise harmloseste Form von Gewalt vor dem »Hintergrund« äußerster Gewalt zu verstehen, aus der niemand je zurückkehrt. Genau das zwingt dazu, den Begriff des Gewalt-Verstehens nur mit Bedacht zu verwenden.

und Ungeheuerliches (*deinós*) heraufbeschwört.⁶⁸ Beides hat sich angesichts seiner hyperbolischen, unauslotbaren Dimensionen als in keiner Weise adäquat darstellbar, erzählbar oder denkbar erwiesen (DW, 255). Angesichts des Entsetzlichen scheint auch das Denken zu versagen, so dass es allenfalls indirekt von ihm zeugen kann. Hier gilt *besonders*, was Lyotard allgemein vom »Los des Denkens« sagt: Es könnte sein, dass es »darin besteht, von dem zu zeugen, was ihm inkommensurabel ist«, so dass wir über kaum mehr als Spuren dessen verfügen, woran das Denken in diesen Fällen scheitert.⁶⁹ Dabei hat es zu gewärtigen, wie denkende Subjekte Krieg führen können, die ihrerseits im Verdacht stehen, das Ungeheure bzw. das Ungeheuerlichste heraufzubeschwören, ohne sich von ihrem kriegesischen Tun überhaupt eine angemessene Vorstellung zu machen oder auch nur machen zu können, verweist doch das Entsetzliche stets noch auf Entsetzlicheres, ohne je als Entsetzlichstes identifizierbar zu werden.

Was sie – bzw. einige von ihnen, getan haben, »zeigt den Menschen als das Ungeheuerlichste vor sich selbst«, wie Bernhard Tauer schreibt, der mit Blick auf Georg Simmel allerdings davor warnt, sich hier mit »überflüssigem Tiefsinn« lange aufzuhalten. Ist Krieg nicht in Wahrheit auf »die verbrecherische Frivolität ganz weniger Menschen« (DW, 228) zurückzuführen, die buchstäblich nicht wissen, was sie tun bzw. was sie Anderen antun? Muss man unbedingt ›den‹ Menschen für ›den‹ Krieg verantwortlich machen – noch dazu so, dass er als ein unabänderlicher Bestandteil der *conditio humana* erscheint, an der infolgedessen *alle* irgendwie mitschuldig zu werden drohen, selbst anscheinend vollkommen ›harmlose‹ Mitmenschen, die »keiner Fliege« und niemandem je etwas zuleide tun wollen? Würde es nicht genügen, sich auf diejenigen zu konzentrieren, die Krieg führen wollen, um sie möglichst rechtzeitig zu erkennen und unschädlich zu machen? Allerdings gelingt es letzteren regelmäßig, Gefolgsleute, Waffen, Logistik etc. zu mobilisieren, ohne die ein organisierter Krieg gar nicht zu führen wäre. Und es gelingt ihnen sogar, Krieg als eine angeblich nicht nur unumgängliche, sondern auch anziehende, ja faszinierende Sache erscheinen zu lassen, die idealiter das Größte verspricht, was Menschen über-

68 Aristoteles, *Poetik*, 1452b 34; 1453a 1; vgl. DW, 88.

69 J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, Wien ³2006, 223.

haupt erreichen können: endgültigen, in Zukunft unanfechtbaren Sieg über ihre Feinde, diese Inkarnationen all dessen, was *deren Feinde* anscheinend an einem guten, uneingeschränkten, idealen Leben hindert.

Kriege versprechen in diesem Sinne ideale Lösungen, sogenannte *Endlösungen* – und wären so gesehen nur dann abzuschaffen, wenn man sich auch von allen Phantasmen idealer Lösungen verabschieden würde, die angeblich nur auf Kosten des Lebens von Feinden zu erreichen sind. Was Taureck als »Philosophie-Bankrott vor dem Krieg als Übel« bezeichnet (DW, 247), könnte so gesehen auch darin seinen Grund haben, dass es Philosophen bislang nicht gelungen ist (bzw. dass sie es noch gar nicht versucht haben), den Zauber finaler Lösungen und die mit ihnen verknüpften, tatsächlich leeren, niemals einzulösenden Versprechungen als das zu entlarven, was sie sind: höchst gewaltträchtige Illusionen, die diejenigen, die ihnen anhängen, glauben machen, man müsse nur eine gewisse Anzahl von Feinden (notfalls auch deren Kinder) beseitigen, um zum Ziel zu kommen – zum Ziel endgültiger Lösungen, die fortan überhaupt keine weiteren kriegerischen Anstrengungen mehr erfordern würden, wenn die Feinde erst einmal »beseitigt« wären. Unter dieser Voraussetzung würde anscheinend Frieden herrschen können. Und zwar für immer. Wäre die endgültige Vernichtung der Feinde nicht – im Vergleich mit Kants Friedensschrift – der kürzeste Weg zum ewigen Frieden? Ist ein Friede, der auf diese Weise erreichbar zu sein scheint, nicht die gefährlichste aller Illusionen?

Dagegen, durch umfassende Vernichtung eigener Feinde zum Frieden zu gelangen, mag zumal historisch zwar alles sprechen. Selbst dort, wo Völkermorde und Ausrottungskriege weitgehend »gelungen« zu sein scheinen, so dass die Opfer nicht nur allesamt umgekommen, sondern auch in Vergessenheit geraten sind, sahen sich die vorübergehenden Sieger ihrerseits einer Geschichte überantwortet, die immer wieder neue Feindschaften und Kriege heraufbeschworen hat. Mit anderen Worten: ein anscheinend finaler, die aktuellen Feinde vernichtender Sieg ist noch lange keine »Endlösung« für das Problem des Krieges selbst. Nach jedem Krieg und nach jeder Nicht-Kriegs-Zeit oder scheinbaren Friedenszeit wird früher oder später ein neuer Krieg folgen, mögen die früheren Feinde auch längst dahin sein. Ungeachtet dessen liebäugelt man immer wieder mit Krieg als einer Endlösung, die, wenn nicht »für immer«, so doch auf absehba-

re Zeit für Ruhe vor den Feinden zu sorgen verspricht, wenn auch nur für eine Art Friedhofsruhe, wie sie auch Kant für die Zukunft der menschlichen Gattung in Aussicht stellte, sollte sie der Drohung, die im Krieg selbst liegt, auf Dauer nichts entgegenzusetzen haben.

Wenn Krieg bis heute »als die am meisten bedrohliche Tatsache« gelten muss, die sich zugleich »am wenigsten erklären lässt«, wie Taureck im Anschluss an Erasmus schreibt (DW, 24), so liegt das in der skizzierten Perspektive nicht zuletzt an dem, *was man sich vom Krieg verspricht*: abgesehen von reicher Beute, neuen Besitztümern, Machterweiterung, Ruhm etc. eine *finale Lösung*, die die jeweiligen Feinde »für immer« erledigen bzw. beseitigen soll. Ihnen muss man zuvor, um daran glauben zu können, quasi manichäisch, allerdings »alles Üble« zuschreiben, das Üble wirklich für ausrottbar halten und an eine darauf folgende Zeit glauben, in der es nicht wiederkehren dürfte. Andernfalls müsste das Spiel mit dem Krieg von vorn beginnen, wenn auch Andere es fortzusetzen hätten, die womöglich den gleichen Illusionen zum Opfer fallen würden.

Gefordert scheint dagegen eine Art *antimanichäische Trauerarbeit*, die sich eingesteht, dass es auf der Welt und in der von Menschen zu gestaltenden Zeit *überhaupt keine Endlösungen* geben kann; dass es insbesondere keinen finalen Sieg über jetzige oder gar künftige Feinde geben kann; dass man also mit ihnen wird leben müssen, statt nach Lösungen zu suchen, die nur um den Preis zu erreichen wären, dass die Feinde nicht überleben können. Letzteres wäre nicht als Fortsetzung von Politik »mit anderen Mitteln«, sondern nur als *nicht eingestandenes, vor sich selbst kaschiertes Scheitern des Politischen selbst* zu verstehen.

Die im Politischen liegende zentrale Frage lautet so gesehen: wie ist mit der Existenz von Feinden auf Dauer zu leben, d.h. wenigstens so, dass es nicht deren völlige Vernichtung erfordert? Das wiederum dürfte nur gelingen, wo eine *Politisierung der Feindschaft* selbst vermieden wird, die letztere affirmiert⁷⁰ und dazu aufruft, sich gegen Feinde zu verbünden, zu organisieren, zu bewaffnen und schließlich mit allen Mitteln gegen sie vorzugehen, auch mit den schlimmsten und im Grunde hinsichtlich ihrer Wirkung unvorstellbaren. Wo das

70 Keineswegs wird sich jegliche politische Feindschaft vermeiden oder umgehen lassen; wohl aber, dass sie als affirmierte zur letzten Maßgabe des Politischen wird.

geschieht, werden am Ende nicht nur Feinde vernichtet; *vernichtet wird auch das Politische selbst*, das dazu verhelfen sollte, sich vor der Bedrohlichkeit finaler Lösungen, die nur auf Kosten des Lebens Anderer zu erreichen sind, in Schutz zu nehmen. Dabei geht es nicht allein darum, die Transformation von politischen Gegnerschaften in radikale Feindschaften zu verhüten⁷¹, sondern auch darum, jene Illusionen zu zerstören, die auf Endlösungen setzen. Im Politischen gibt es keine abschließenden Lösungen – allenfalls Lösungen bis auf Weiteres angesichts des Fehlens finaler Lösungen. Paradox gesagt: *das Politische ist die Lösung, wo es keine Lösungen gibt*, jedenfalls keine endgültigen, irreversiblen. Tatsächlich ›ist‹ es keine fertig bereitliegende Lösung, sondern muss sich in gewaltträchtigen Konflikten stets aufs Neue darin bewähren, deren polemogene Eskalation zu unterbinden und Besseres möglich zu machen.

Dabei wird sich das Politische gegen immer wieder aufkeimendes Liebäugeln mit finalen Lösungen behaupten müssen, das umso näher liegt, wie das Entsetzliche und Ungeheure, das sie heraufbeschwören, ohnehin nicht adäquat darstellbar, erinnerbar und denkbar erscheint, so dass es paradoxerweise allenfalls in bestimmten Modi des Vergessens noch gegenwärtig sein kann.⁷² Zwar lesen und hören schon Schüler im Geschichtsunterricht von den ›Schrecken‹ des Krieges. Aber so, wie sie erinnert werden, sind sie offenbar kaum geeignet, irgendjemanden effektiv abzuschrecken, d.h. kriegsrische Gewalt gänzlich zu verwerfen. Das Wort ›Schrecken‹ ist (wie auch ›Verwüstung‹, ›Politik der verbrannten Erde‹, ›Desaster‹ und was sonst noch mehr oder weniger stereotyp zur gängigen Beschreibung solcher Gewalt herhalten muss) kaum mehr als eine Spur schrecklicher Verletzungen, Verwundungen, Vernichtungen und Weltuntergänge, von denen niemand je zurückkehrt, um davon ›angemessen‹ zu berichten. Auch diejenigen, die Anderen Endlösungen androhen und damit Entsetzlich-Ungeheures heraufbeschwören, wissen niemals genau, was es damit auf sich hat. Dazu müsste man letzterem wie gesagt derart nahe gekommen sein, dass man Gefahr läuft, in ihm umzukommen oder nur schwer verwundet oder traumatisiert und sprachlos zu überleben. Diejenigen, die dem Entsetzlich-Ungeheuren scheinbar ›nahe genug‹ gekommen sind und doch überlebt

71 Ein beliebter Topos in der politischen Theorie der Gegenwart.

72 Taureck, Vf., *Drohung Krieg*, 19.

haben, bezeugten regelmäßig, sofern sie ihrer Sprache überhaupt noch mächtig waren, dass man *nicht* angemessen von ihm erzählen, sich kein adäquates Bild von ihm machen und es denkend nicht vergegenwärtigen könne. Es sei schlechterdings ›unaussprechlich‹, ›unsäglich‹, ›undarstellbar‹ und ›unvorstellbar‹, hören wir – und dürfen das nicht für bloße Topoi oder abgegriffene Redeweisen halten.⁷³

Wer Anderen ›Endlösungen‹ androht, wird noch weit weniger als Überlebende, die immerhin noch dementieren können, das Entsetzlich-Ungeheure überhaupt adäquat bezeugen zu können, dazu in der Lage sein, das infolgedessen Bedrohliche als solches zu begreifen. Das Bedrohliche bedroht stets Andere, indem es ihnen das Schlimmste, das Äußerste bis hin zu mehrfacher, auf jeden Fall aber ›endgültiger‹ Vernichtung androht. Allenfalls erfahren Andere das Ärgste, das Extremste, Grausamste (sofern es überhaupt als ›erfahrbar‹ gelten kann); und zwar so, dass es schließlich jede Möglichkeit der Erfahrung selbst zerstört. Es lässt Subjekte der Erfahrung nicht bestehen, die angemessen bezeugen könnten, worum es sich handelt. Wer Anderen Krieg androht, bedroht sie mit etwas, wovon er sich selbst keine angemessene Vorstellung machen kann. Darin liegt wiederum eine Bedrohlichkeit eigener Art: Es ist offenbar möglich, Andere auf eine Weise mit dem Schlimmsten zu bedrohen, ohne recht zu wissen, was man dabei tut. Vielleicht ist es sogar *nur so* möglich (und bereits vielfach geschehen), Anderen ihren Untergang im Krieg anzudrohen und die ›eigenen Leute‹ dafür zu mobilisieren – und zwar auf der Basis der Illusion, man beschwöre auf diese Weise nicht auch den eigenen Untergang herauf. Wo Andere untergehen können, kann man jedoch auch selbst untergehen. Der Welt, in der Anderen Bombardierungen, Verbrennungen und Verstrahlungen angedroht werden können, gehört man schließlich selbst an. Wer dergleichen in die Welt setzt, ›setzt‹ sich im gleichen Zug als potenzielles Opfer gleichartiger Gewalt.

Würde ein Krieg führendes Subjekt, das Andere für sich in den Krieg schicken möchte, diesen wirklich vorher klar machen, was sie zu tun haben, nämlich auf die grausamste, schlimmste, extremste,

73 Vgl. J. Winter, E. Sivan (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge 1999; S. Biernoff, *Portraits of Violence. War and the Aesthetics of Disfigurement*, Ann Arbor 2017, 8.

›unvorstellbarste‹ Art und Weise Feinden (Alte, Frauen und Kinder, vollkommen Wehrlose eingeschlossen) Gewalt anzutun und sich solcher Gewalt selbst auszusetzen, würde dieses Subjekt dann nicht riskieren, bis auf vermutlich wenige Ausnahmen, die für Krieg zu begeistern sind und sogar für ihn zu leben behaupten, keine Gefolgschaft mobilisieren zu können? Diejenigen, die sich für einen Krieg gewinnen lassen, machen im Vorhinein stets geltend, nur zu gerechtfertigter (Gegen-)Gewalt greifen und sich an die Regeln den Kriegsrechts halten zu wollen. So gut wie nie geben sie im Vorhinein zu, ›unter Umständen‹, ›nötigenfalls‹ oder auch nach eigenem Belieben Anderen ›alles‹ nur denkbare Mögliche anzutun, auch schlechterdings nicht zu Rechtfertigendes (das manche als ›Böses‹ eingestuft haben⁷⁴). Würden sie, wenn sie zugäben, dazu bereit zu sein, sich nicht als bloße Mordgesellen *outen*? Und liegt nicht erfahrungsgemäß denjenigen, die Kriege rechtfertigen und begründen, alles daran, *auf keinen Fall* so dazustehen – wie fadenscheinig oder ideologisch ihre Argumente auch immer sein mögen, die stets darauf hinauslaufen, die eigene Gewalt als bloße Gegen-Gewalt auszugeben? Würden wir dem folgen, so gäbe es im Grunde überhaupt keine Gewalt, nur Gegen-Gewalt, die man für sich selbst in Anspruch nehmen darf.

Dabei wurden erfahrene Theoretiker des Krieges nicht müde, genau davor zu warnen: sich der Illusion hinzugeben, im Krieg werde es nicht zum Äußersten kommen. Wer sich keine Illusionen macht, müsste selbst dazu bereit sein, ›es zum Äußersten kommen‹ zu lassen und der ihm zur Verfügung stehenden Gewalt keinesfalls von vornherein irgendwelche Grenzen zu setzen. Diese Theoretiker wussten, dass man sich auch im angeblich »gehegten«, »ordentlich« geführten Krieg⁷⁵ niemals bloß mit einer Niederwerfung des Gegners zufrieden gibt, um ihn dem eigenen Willen zu unterwerfen. ›Bei Bedarf‹ (und oft genug auch ohne jeglichen Grund) tut man ihm alles erdenkliche Üble an, unter Missachtung aller Konventionen und Regularien, und setzt sich so über das Kantische Kriterium

74 So Ricœur mit Jean Nabert: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 707 f., 718. Dem bereits zitierten General MacArthur wird allerdings die Aussage zugeschrieben, im Krieg zähle nur der Sieg und nichts anderes. Und das rechtfertige auch den Einsatz von Atomwaffen.

75 Eine anachronistische Lieblingsvorstellung Carl Schmitts.

indifferent hinweg, demzufolge im Krieg auf keinen Fall etwas vorfallen darf, was künftigen Frieden definitiv unmöglich zu machen droht.⁷⁶ »All restrictions, all the international agreements made during peacetime are fated to be swept away like dried leaves on the winds of war«, stellte schon Giulio Douhet fest, neben Basil Liddell Hart einer der ehemaligen Berater Winston Churchills in militärischen Angelegenheiten.⁷⁷

Wer sich auf Krieg einlässt, riskiert vollständige Auslieferung an eine unbekannte Zukunft der Gewalt, die er womöglich in der irrigen Auffassung in Betracht zieht, sie jederzeit wie ein Mittel gebrauchen und kontrollieren zu können. Tatsächlich ist es im Krieg nach aller Erfahrung »impossible for the moral agent to know what he is doing«⁷⁸. Schon Clausewitz warnte »menschenfreundliche Seelen« unter seinen Lesern vor dem kapitalen Irrtum, man könne Gegner auch besiegen, ohne ihnen allzu viel Gewalt anzutun. Derartige, aus Naivität geborene Irrtümer seien in Fragen der Kriegskunst gerade die gefährlichsten. Derjenige, »welcher sich [der] Gewalt rücksichtslos, ohne Schonung des Blutes bedient, [muss] ein Übergewicht bekommen, wenn der Gegner es nicht tut. Dadurch gibt einer dem anderen das Gesetz, und so steigern sich beide bis zum äußersten [...]«. Dem entsprechend dürfte auch die »Philosophie des Krieges [...] kein Prinzip der Ermäßigung« der Gewalt kennen.⁷⁹

Nicht nur wird somit keine nachträgliche »Ermäßigung« bzw. Begrenzung kriegserischer Gewalt in Betracht gezogen, zu der es bereits gekommen ist. Vielmehr wird *von vornherein* in Rechnung gestellt, dass es keine Begrenzung dieser Gewalt geben kann und dass die Kriegsführung jeder Partei darum weiß. So müssen alle grundsätzlich und paradoxerweise mit dem eigentlich unvorstellbaren Äußersten rechnen (auch wenn es im Einzelfall keineswegs dazu kommen muss, wie es denn auch Clausewitz' Friktionslehre besagt). Deshalb hielt es der Kriegshistoriker Hans Delbrück generell für den »wahren kriegserischen Geist« höchst gefährlich und »verderblich«, sich oder andere »vor dem Äußersten bewahren« zu wollen

76 Kant, *Zum ewigen Frieden*, 6. Präliminarartikel.

77 Zit. n. Paskins, Dockrill, *The Ethics of War*, 9.

78 Ebd., 162.

79 Vgl. VK, 18; sowie dazu den Exkurs zu Clausewitz in Kap. II, 4.

und das »Vernichtungsprinzip« zu vergessen.⁸⁰ Mit Krieg zu drohen und ihn »führen« zu wollen, bedeutet eben, sich dem Äußersten angesichts der »äußersten Intensität« auszuliefern, zu der er sich steigern kann.⁸¹ Und Gerhard Ritter betonte, der »Idee« nach sei der Krieg seit jeher ein »absoluter« und gerade insofern auch das »Maß« des politischen Denkens gewesen.⁸² Gleichwohl fehlen *worst case*-Szenarien in den Planungen der Militärs vielfach.⁸³ Was sie Politikern vorschlagen, kaschiert deshalb regelmäßig, worauf man sich einlässt.

7. Fatale Illusionen

Infolgedessen kommt es zu mehrfachen, ihrerseits gewaltträchtigen Illusionen bzw. Selbsttäuschungen: Indem man kriegерische Gewalt gegen Andere in Betracht zieht und wiederum Andere für die eigene Sache mobilisiert, (a) glaubt man und macht man glauben, dies sei *unbedingt notwendig*, sowie (b) dass man über diese Gewalt im Zuge einer Verfeindung *verfügen*, sie nach eigenem Gutdünken instrumentell einsetzen, begrenzen oder auch steigern kann, die (c) die Feinde *auszuschalten* verspricht, sei es nur gegenwärtig und einmalig, sei es, wenn nötig, »für immer«. (d) Auf die abschüssige Bahn Richtung quasi-eschatologischer »Endlösung«, die man ihnen angedeihen lassen will, begibt man sich in dem Maße, wie die Verfeindung sich radikalisiert (was niemals definitiv auszuschließen ist) und schließlich überhaupt keine Koexistenz mehr vorstellbar werden lässt, so dass die vernichtende Politik kriegерischer Gewalt am Ende im Verhältnis zu den jeweiligen Feinden mit tödlicher Sicherheit *das Politische selbst mit vernichten muss*. (e) Gleichwohl gibt man sich der Illusion hin, »danach« wieder zu einem friedlichen, endlich von den Feinden befreiten Leben *zurückkehren* zu können.

80 H. Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst. Das Mittelalter. Von Karl dem Großen bis zum späten Mittelalter. Die Neuzeit. Vom Kriegswesen der Renaissance bis zu Napoleon*, Hamburg 2006, 343, 606, 610.

81 Ebd., 346, 452.

82 G. Ritter, *Staatskunst und Kriegshandwerk. Das Problem des »Militarismus« in Deutschland*, Bd. I, München²1959, 86 ff.

83 B. Kuchler, *Kriege. Eine Gesellschaftstheorie gewaltsamer Konflikte*, Frankfurt/M., New York 2013, 330.

In allen Punkten handelt es sich um Illusionen bzw. Selbsttäuschungen, denn (a') kriegerrische Gewalt gegen Feinde, *die sich zu ihnen verhält, ist als solche niemals alternativlos*; und insofern kann es gar keine Gegen-Gewalt geben, die sich ›zureichend‹ unter Hinweis auf die vorangegangene Gewalt Anderer zu rechtfertigen vermöchte; (b') es ist weiterhin *nicht möglich, rein instrumentell über kriegerrische Gewalt so zu verfügen, dass sie nicht ihre Eskalation zum Äußersten heraufbeschwört* – was nicht bedeutet, dass es dazu kommen muss, doch die entsprechende Drohung ist von Anfang an im Spiel; (c') auch durch solche Eskalation im Zuge immer extremerer, extensiver und radikalerer Gewalt ist es *nicht möglich, die Feindschaft aus der Welt zu schaffen*, um eine Zukunft ohne Feinde anzubahnen; (d') wer das politisch dennoch in Aussicht stellt, kann das nicht tun, ohne zugleich das Politische im Verhältnis zu seinen Feinden mit zu zerstören und dessen Versagen dabei vor sich selbst zu verbergen, um vernichtende, kriegerrische Gewalt als ›Politik‹ auszugeben, was sie tatsächlich negiert.⁸⁴ *Vernichtungspolitik vernichtet sich mit tödlicher, selbstdestruktiver Konsequenz als Politik selbst*. Man muss sich fatalen Illusionen darüber hingeben, will man kriegerrische Gewalt als handhabbares Mittel gegen Feinde einsetzen, von denen man regelmäßig behauptet, ihr Verhalten (wenn nicht bereits ihr bloßes Dasein) mache es unbedingt erforderlich, mit solcher Gewalt, die nichts als Gegen-Gewalt zu sein scheint, gegen sie vorzugehen. Stets liefern die Feinde den wesentlichen Grund; sie sind ›selbst schuld‹ daran, dass man ihnen das Äußerste androhen und – scheinbar alternativlos – antun muss, auch die Ausrottung, damit endlich (Friedhofs-) »Ruhe und Frieden« herrschen können. (e') Diese Art »Ruhe und Frieden« kann aber niemals das frühere Leben wiederherstellen, nachdem man das Politische zerstört hat. ›Danach‹ könnte man sich allenfalls vollkommenen Illusionen über den in Wahrheit antipolitischen Charakter jener Gewalt hingeben. Kriegerrische Gewalt verspricht nicht, ein friedvolles, weil von Feinden befreites Leben zu rehabilitieren, sondern lediglich, der Selbsttäuschung zum Sieg zu verhelfen, dass nur deren Vorhandensein dem Frieden im Wege stand, der fortan herrschen soll. In diesem Frieden aber müsste

84 Ich lasse dahingestellt, ob es sich hier nur um ein Scheitern (von dem Taureck wiederholt spricht; DW, 63) oder auch um Verrat am Politischen handeln kann, zumal wenn man den Übergang vom Politischen zu antipolitischer Gewalt selbst mit Absicht herbeiführt (DW, 108, 113 f., 136).

der ›Sieg‹ dieser Selbsttäuschung auf der Stelle in deren Zerstörung umschlagen.

Es ist ein Desiderat, von hier aus die Frage neu aufzuwerfen, ob und wie Krieg ›droht‹, denn wir haben nun allen Anlass, zu vermuten, dass das Bedrohliche kriegerischer Gewalt weder nur in ihrem unmittelbaren oder in fernerer Zukunft zu erwartenden Bevorstand noch auch allein in jenem ›Äußersten‹ liegt, das sie heraufbeschwört, ohne dass man sich davon eine angemessene Vorstellung machen könnte. *Bedrohlich sind nicht zuletzt – und vielleicht sogar in erster Linie – jene Illusionen*, ohne die es kaum dazu kommen könnte, dass man (massenhaft und organisiert) zu Mitteln kriegerischer Gewalt greift, denn *nur dank dieser Selbsttäuschungen kann man sich sogar derart Utopisches wie endgültigen Frieden (durch Feindbeseitigung) versprechen*. Würden diejenigen, die jenen Illusionen auf den Leim gehen, dagegen nachhaltig desillusioniert, wären sie womöglich gar nicht mehr für kriegerische Gewalt zu mobilisieren – und diese müsste das Faible vergleichsweise Weniger bleiben, die sich von ihr faszinieren lassen, ohne dabei im Geringsten Frieden oder effektive ›Endlösungen‹ erreichen zu können. Zwar sind Apologeten und Liebhaber des Krieges selten geworden, die sich gerade von ihm das Beste, nicht zuletzt Intensivierung eines sonst schalen Lebens versprechen.⁸⁵ Aber es gibt sie zweifellos. Nur taugen sie nicht als Kronzeugen für eine schwarze Anthropologie oder Ontologie, die uns lehren würde, dass wir einem polemogenen Sein, einer nicht ›friedfertigen‹ Natur oder einem zu potenziell tödlichem Kampf prädestinierenden Leben schicksalhaft überantwortet sind. Krieg kommt, nach aller Erfahrung, erst dann wirklich ›in Fahrt‹, wenn sich viele, bewaffnet und organisiert, für ihn in Dienst nehmen lassen, die dabei ohne fatale Illusionen über die angebliche Alternativlosigkeit und instrumentelle Handhabbarkeit kriegerischer Gewalt sowie über die Eskalationsfähigkeit zum Äußersten, über Ausichten auf eine siegreiche Endlösung und über eine anschließende

85 »Wenn sie den Krieg nicht liebten, würden sie einander nicht ununterbrochen bekriegen«, heißt es bei Erasmus (*Klage des Friedens*, 33). Sind nicht »war horrors [...] a cheap price to pay for rescue from the only alternative supposed, a world of clerks and teachers, of co-education and zoophily, [...] of industrialism unlimited, and feminism unabashed«, fragte noch Henry James; zit. n. Pick, *War Machine*, 15 f.

Rückkehrmöglichkeit zu einem normalen, scheinbar friedlichen, von Feinden befreiten Leben in der Regel nicht auskommen.⁸⁶

Wenn es sich allerdings so verhält, schlägt diese Diagnose am Ende unvermeidlich auf die Philosophie zurück, die über diese Illusionen aufzuklären hofft. Womöglich steht sie bereits vor dem Scherbenhaufen zerstörter Illusionen über ihren Anspruch, unsere bedrohlichsten Illusionen zu desillusionieren.⁸⁷ Auch Illusionen lassen sich allerdings wohl nicht ›endgültig‹ besiegen. Doch das bedeutet nicht, dass in diesem Fall *die Zerstörung jeglicher Illusion der Desillusionierer* das letzte Wort haben müsste und so ihrerseits den Sieg davontragen könnte.⁸⁸ Den mit Kriegen, Feindschaften und Aussichten auf deren Überwindung verbundenen Illusionen bleiben wir ausgesetzt; als darüber mehr oder weniger Aufgeklärte immerhin so, dass wir uns dabei der Versuchung, auf grauensvolle Siege zu hoffen, widersetzen können.

86 Allerdings glaube ich nicht, dass sich jegliche Art der Gegenwehr (etwa gegen die asymmetrische Aggression eines Angriffskrieges) *unvermeidlich* jenen Illusionen hingeben muss. Insofern ist das hypothetische ›wenn‹ im letzten Satz zu beachten.

87 Dieser Eindruck liegt auch bei Taureck nicht ganz fern, wo er feststellt, die Entzauberung des Krieges sei im Grunde (bereits in der Antike) längst erfolgt – ohne dass das aber viel bewirkt hätte (DW, 36). Was bleibt, ist Scham über die Ineffizienz skeptisch-desillusionierender und zugleich Krieg delegitimierender Entlarvung allen Scheins, der die gängigen Rationalisierungen von Krieg umgibt (DW, 31, 309, 358 f.) und an der »Besessenheit« vom Phantasma des Sieges bislang wenig ändern konnte (DW, 332).

88 Wie der Fall von Lew Schestows, zwischen 1899 und 1904 niedergeschriebener *Apotheose der Grundlosigkeit* (Berlin 2015) zeigt, stellt ein solches Wort selbst für programmatisch »undogmatische« Philosophen eine starke Versuchung dar (s. ebd., 298).

Kapitel V

Menschliche Sterblichkeit angesichts radikaler Gewalt Maurice Blanchots *Schrift des Desasters*

1. Gewalt im Horizont und jenseits des Politischen: vernichtende Politik (229) | 2. Zur Historizität menschlicher Sterblichkeit (237) | 3. Zeit des Desasters: Von Immanuel Kant zu Maurice Blanchot (250) | 4. Unvergleichliche Gewalt? (266)

Der Himmel [–] unverletzlich durch jede sterbliche Bedrängnis.¹

*Solange du noch die Sterne fühlst als ein ›Über-dir‹
fehlt dir noch der Blick des Erkennenden.²*

*Desaster als Des-aster im etymologischen Sinne des Wortes [...]:
In der Welt nicht unter den Sternen sein.³*

*Es gibt Taten in einer Welt, zu der der Krieg gehört,
und es gibt Untaten, außerhalb der Welt.⁴*

Jahrtausende haben die Menschen unter dem überwältigenden Eindruck einer kosmischen Ordnung gelebt und sind auf natürliche oder gewaltsame Art und Weise gestorben, ohne dass die Gewalt, die sie einander angetan haben, die Vorbildlichkeit dieser Ordnung für ihr sublunares Leben in Frage gestellt hätte. Daran konnte auch der von Heraklit über Hegel bis in die Philosophie der Gegenwart hinein als »Vater aller Dinge« gelobte Krieg lange nichts ändern, schien doch auch er sich in ein absolut beständiges, allerdings in sich zwieträchtiges Sein zu fügen.⁵ Die Zeit, in der eine derartige Seinsordnung als unverletzlich und vorbildlich gegolten haben mag,

1 Aristoteles, *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*, München 1983, 101.

2 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, *Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 9–244, hier: 86, Nr. 71.

3 E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 155 [=GTZ].

4 A. Finkielkraut, *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit*, Berlin 1989, 36 f.

5 Siehe Kap. III in diesem Bd.

ist unlängst zu Ende gegangen – weniger durch die moderne Kosmologie, der daran oft die Hauptschuld gegeben worden ist⁶, als vielmehr durch die nicht mehr zu vermeidende, erst in unseren Tagen auch das Denken rückhaltlos erfassende Wahrnehmung einer Gewalt, von der man behauptet hat, sie zerstöre massenhaft, rest- und spurlos alles, wogegen *sie* sich richtet und was sich *gegen sie* richtet. In Folge dessen liefere sie im Prinzip alle Menschen und die Vernunft, die sie sich zuschreiben, einer desaströsen Zerstörbarkeit aus. So offenbart der Blick auf diese desaströse Gewalt eine Verlassenheit in rückhaltloser Auslieferung an Verletzung, Verwundung und Vernichtung, an der fortan zu bemessen sein wird, inwiefern die Rede von einer nicht etwa von sich aus bestehenden⁷, sondern *allein auf menschliche Weise einzurichtenden*, dergleichen verlässlich verhütenden *Welt* überhaupt noch als glaubwürdig erscheinen kann.⁸ Mit Blick auf diese Frage loten die folgenden Überlegungen unter Rückgriff auf Maurice Blanchots *Schrift des Desasters* die Geschichte der Gewalt als Herausforderung einer *politischen* Koexistenz aus, die ursprünglich auf deren ›dialytische‹ Bewältigung angelegt war. Einer solchen Bewältigung spottet desaströse Gewalt, wie sie uns in diversen, wissenschaftlich vielfach beschriebenen, aber immer noch schwer zu verstehenden Spielarten sogenannter Vernichtungspolitik begegnet, in der zugleich die Geschichte menschlicher Sterblichkeit ihren bislang destruktivsten Tiefpunkt erreicht hat.

6 H. Blumenberg, *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, Wiesbaden 1964; J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart 1990; M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg i. Br., München 1994. Hier wird die Barbarei von der Genealogie der modernen Wissenschaften, nicht von »bloß [!] geschichtlichen Episoden [!]« wie »Auschwitz, Gulag oder anderen Todesarchipelen« her gedacht (34, 79).

7 Vgl. K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960.

8 A. H. Rosenfeld, *On Holocaust and History*, in: *Shoah* 1, no. 1 (1979), 19 f.; G. M. Kren, L. Rapoport, *The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour*, New York, London 1980, ch. VI, 125 ff.

1. Gewalt im Horizont und jenseits des Politischen: vernichtende Politik

Das Töten hat früh, nämlich mit dem ersten Auftreten von Fauna auf der Erde, begonnen, wie der Biologe Rupert Riedl in seiner Jeremiade über die »Strategie der Genesis« feststellt.⁹ Aber von gewissen Primaten abgesehen, deren dokumentierte Gewalttaten gegeneinander uns inzwischen in Zweifel stürzen, kann man doch sagen, dass sich subhumane Lebewesen niemals aus Feindschaft etwas angetan haben. Sogenannte natürliche Feinde ernähren sich von ihrer Beute; aber sie töten sie nicht *aus* Feindschaft, Grausamkeit oder schierer Lust am Töten. Schon gar nicht massenhaft – womit sie ihre eigene Nahrungsgrundlage ruinieren würden. Im engeren Sinne tritt tödliche, mörderische Gewalt erst mit den Menschen auf den Plan. Und erst ihre Lebensformen haben die Gewalt (*bía*), die in der Antike vor allem als *stásis* und *pólemos* verhandelt wurde, *in den Horizont des Politischen gerückt*. Auf den ersten Blick stellt sich die Differenz dieser beiden Begriffe so dar, dass *stásis* auf Phänomene inneren Streits und des Aufruhrs beschränkt ist, wohingegen *pólemos* gegen äußere Feinde geführt wird und sich als Krieg manifestiert. Tatsächlich kann aber *stásis* zu einem offenen, rücksichtslosen *pólemos* eskalieren, wodurch diejenigen, die eigentlich in politischer Freundschaft (*phília*) miteinander verbunden sein sollten, zu radikalen Feinden werden. In radikalisierter Feindschaft droht die politische Lebensform irreversibel zerstört zu werden, wenn sie jegliche Verbindung zwischen den Verfeindeten auflöst. Bleiben sie aber nicht gerade als Feinde miteinander zutiefst verstrickt und im Hass aufeinander insoweit »eines Sinnes«?¹⁰ Gerade diese destruktive Gleichsinnigkeit muss wieder aufgelöst werden, wenn Versöhnung möglich und das Politische wiederhergestellt werden soll.

Genau dafür steht der Begriff einer *dialysis*, die die Gewalt abbrechen, aufheben und auflösen soll, um so dem schlimmsten Übel, der Krankheit der politischen Lebensform, entgegenzuwirken, die sich in der *stásis* manifestiert, aber auch im gewöhnlichen Streit (*eris*, *neíkos*)

9 R. Riedl, *Die Strategie der Genesis*, München 31984, 19.

10 Aischylos gibt in den Segenswünschen der Eumeniden für die Stadt Athen demgegenüber zu erkennen, dass es noch Schlimmeres geben könnte, als »aus einem Geist« zu hassen (*Orestie*, Stuttgart 1999, 143 [980 ff.]).

keimt.¹¹ Durch die *stásis* gibt es Konflikt und insofern politisches Leben; aber sie birgt in sich auch die Gefahr, Konflikte über das erträgliche Maß eines zwieträchtigen Lebens hinaus bis zu einem Punkt eskalieren zu lassen, wo keine Versöhnung mehr möglich ist.¹² Deshalb verurteilt Platon die *stásis* als destruktive Pathologie des Politischen, die direkt in *dialysis*, d.h. hier aber: in die Auflösung der politischen Lebensform zu münden droht.¹³ Wohin eine solche Auflösung führen kann, zeigte Thukydides im Kapitel über die »Pathologie des Krieges« in seinem Bericht über den *Peloponnesischen Krieg*, wo er das Blutbad von Kerkyra kommentiert, in dem viel Schreckliches über die Stadt hereinbrach – wie es seines Erachtens seit jeher bedrohlich war und auch in Zukunft sein wird, solange sich am »Wesen der Menschen« nichts ändert.¹⁴ Demnach konnte man, eingedenk dieses menschlichen Wesens und von solchen Ereignissen belehrt, immer schon wissen, was im schlimmsten Konflikt bevorstand, den gerade der eskalierte Bürgerkrieg heraufbeschwört, indem er das solidarische Ethos der politisch miteinander Befreundeten auflöst.¹⁵ Die schlimmste Gewalt und das Wesen der auf ihr Zusammenleben angewiesenen Menschen wären demnach gleichursprünglich; und sie hätten eigentlich keine Geschichte.¹⁶ Was so genannt wird, hätte nur die variablen

11 N. Loraux, *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften*, Frankfurt/M. 1994, 31–64, hier: 33.

12 Ebd., 47, 53.

13 Auf politischem Gebiet kann *dialysis* sowohl ein Lösen, Binden und Versöhnen bezeichnen, als auch »jeden Auflösungsprozeß [...]: das Auseinanderbrechen einer Gemeinschaft, den Friedensbruch« (ebd., 32 f.).

14 Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, Stuttgart 1990, 232 ff.; H. König, *Politik und Gedächtnis*, Weilerswist 2008, 340 f.; vgl. M. Sahlins, *Hierarchy, Equality, and the Sublimation of Anarchy. The Western Illusion of Human Nature*; de.scribd.com/doc/132722394/Sahlins-The-Western-Illusion-of-Human-Nature.

15 H.-G. Gadamer, *Ethos und Ethik* (MacIntyre u.a.), in: ders., *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen 1987, 350–374. Für Gadamer steht fest, dass es ein solches Ethos nur im Horizont der Polis geben kann (354).

16 Genau das sagt Plessner mit Blick auf diverse Erscheinungen von Unmenschlichkeit: sie sei »an keine Epoche gebunden und an keine geschichtliche Größe, sondern eine mit dem Menschen gegebene Möglichkeit, sich und seinesgleichen zu negieren« (*Mit anderen Augen*, Stuttgart 1982, 205; vgl. E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974, 195). Historisch zu entfalten wäre demnach nur noch, in welchen Formen diese »Negation« sich manifestiert. Etwa in Formen prinzipienorientierten Handelns, das mit »gnadenloser« Konsequenz vollstreckt wird.

Erscheinungsformen menschlicher Gewalt im Laufe der Zeit aufzuzeichnen und davon für die Späteren Bericht zu erstatten.¹⁷ So gesehen mussten die Bürger mehr noch als die Fremden, die ihnen politisch gleichgültig waren, immer schon auf das Schlimmste gefasst sein.¹⁸ Gemeinsame Orientierung am Guten oder am Gerechten verbürgte niemals, sich nicht in radikale Feindschaft zu verstricken.¹⁹ So, wie das Politische gattungsgeschichtlich gesehen erst spät, nämlich in der griechischen Antike, zur Geltung gekommen ist, war es aber gerade nicht auf Feindschaft, sondern auf deren Begrenzung angelegt. In der Feindschaft konnte nicht der Sinn des Politischen liegen (wie man es später oft dargestellt hat²⁰). Vielmehr wurde es gegen deren radikales Zerstörungspotential in Stellung gebracht. Demnach *leben* Menschen (bzw. *polítai*, die einander zugehören) nicht nur, sondern führen ihr Leben auch in einer ständig mehr oder weniger strittigen, polemogenen Koexistenz, die sie als solche aufrecht zu erhalten versuchen, in dem Wissen aber, sich als aufeinander Angewiesene in die permanente, von ihnen selbst heraufbeschworene (allerdings nicht immer akute) Ge-

17 Vgl. G. Ludwig, *Massenmord im Weltgeschehen*, Stuttgart 1951, 13 ff.

18 J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002, 492; B. H. F. Taureck, *Gewalt im Modus der Feindschaft*, in: Vf., D. Mensink (Hg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003, 287–314.

19 Dieses Potenzial, suggerierte Plessner in seinen geschichtlichen Reflexionen moderner Anthropologie unter Hinweis auf Kants Rede von »ungeselliger Geselligkeit«, lag immer schon und liegt bis heute in dem, was man scheinbar unverfänglich menschliche Koexistenz genannt hat, die sich keineswegs darin erschöpft, dass man indifferent nebeneinander existiert. (H. Plessner, *Ungesellige Geselligkeit*, in: ders., *Die Frage nach der Conditio humana*, Frankfurt/M. 1976, 100–110; ders., *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, 295 ff., 323.) Plessner bringt die menschliche Koexistenz auf den Begriff des Politischen, dem er einen »Primat für die Wesenserkenntnis des Menschen« zuspricht (ebd., 332). Da die Menschen sich nicht aus eigener, unvermittelter Anschauung kennen, müssen sie sich aus ihren geschichtlichen Verhältnissen erst kennen lernen, in denen sich fortwährend das Verhältnis zwischen Vertrautheit und Fremdheit bzw. der Horizont der Unheimlichkeit verschiebt. Mit der schieren Unheimlichkeit des Fremden ist es Plessner zufolge nicht auszuhalten. Sie erzeugt Angst, die aber angeblich ohne Weiteres dadurch zu reduzieren ist, dass eine Grenze zwischen Freund und Feind gezogen wird (ebd., 325 f.), durch die das Eigene und das Fremde vereindeutigt und klar voneinander geschieden werden. Diese Funktion übernimmt bei Plessner das Politische, das er in dieser funktionalen Bestimmung für eine geschichtliche Konstante hält.

20 C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983, 208–221.

fahr schlimmster Gewalt zu begeben, die auch das auf *dialysis* angelegte Politische zerstören kann. Das Politische muss demnach so, wie es funktional gegen Gewalt in Stellung gebracht worden ist, die in politischen Auseinandersetzungen selbst entsteht, eigens (gegebenenfalls gewaltsam) erhalten werden. Wird es dagegen völlig, und nicht nur vorübergehend, ruiniert, so triumphiert eine Gewalt, die keine Lösung eines Konflikts mehr zulässt.

Genau das ist nach der Diagnose Philippe Lacoue-Labarthes inzwischen durch eine Form massenhafter Vernichtung geschehen, die er *élimination* nennt. In seinem Buch *Die Fiktion des Politischen* reflektiert er neue Formen der Gewalt, die sich seiner Meinung nach nicht mehr in die lange Geschichte politischer Gewalt einfügen lassen und die auch nicht als bloß vorübergehende Zerstörung eines politischen Verhältnisses zwischen ein- oder gegenseitig Verfeindeten zu verstehen sind. Lacoue-Labarthe insistiert dabei darauf, dass keineswegs Formen massenhafter Vernichtung Anderer als solche das schlechthin Neue darstellen. Er schreibt, »Massenvernichtung, als ein geplantes und an eine Ideologie gebundenes Vorhaben«, sei zumindest in Europa nur dem ersten Anschein nach etwas Neues.²¹ Er erinnert an eine lange Reihe »historischer Vorbilder«, angefangen beim Massaker von Melos über die Zerstörung Karthagos, die Inquisition und die Gegenreformation bis hin zum *terreur* der Französischen Revolution, zu den Kolonialmassakern und dem Völkermord »in Amerika«, wie er etwas unbestimmt schreibt. All diesen, gewiss sehr heterogenen Beispielen sei gemeinsam, »daß das Massaker jedesmal an einen Kriegszustand oder Zustand zivilen Streits gebunden« war, bei dem ein politischer, ökonomischer oder militärischer Einsatz auf dem Spiel stand, in dem man mit Mitteln bewaffneten Kampfes oder der Unterdrückung gegeneinander vorging und ein Glaube oder ein bestimmter Grund die Operation leitete. Selbst für die Verbrechen des Stalinismus und für den kambodschanischen Genozid unter Pol Pot habe das noch gegolten. Erst im Fall von Auschwitz sei »nichts von alledem« feststellbar – »trotz des Augenscheins (mächtige Ideologie, Kriegszustand, Polizeiterror, totalitäre Organisation des Politischen, beträchtliche technische Mittel, usw.)« (FP, 61).

21 P. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart 1990, 60 f. [=FP].

Lacoue-Labarthe nennt zwei Gründe: erstens seien die Juden überhaupt kein »Faktor sozialen Streits« und keine reale Bedrohung gewesen; und zweitens habe man sie nicht mit militärischen oder polizeilichen Mitteln, sondern auf industriellem, insofern modernem Wege massenhaft ums Leben gebracht, um sie zu eliminieren. Der erste Grund betrifft also das Vorliegen einer absoluten *Asymmetrie der Feindschaft gegen einen Feind, der keiner war*; der zweite benennt die serielle Liquidierung bzw. *élimination*; und zwar »spur- und restlos« für immer, so wie man Dreck zu beseitigen glaubt (FP, 62f.). Damit hebt der Autor freilich weniger auf technische Mittel der Vernichtung, sondern vielmehr auf deren unerhört radikale Zielrichtung ab.

Auschwitz, das vielen heute als Inbegriff der nazistischen »Vernichtungspolitik« gilt, sprengt in diesem Sinne das klassische Denken des Politischen, das offenbar stets auf der Annahme beruhte, gewaltträchtige Auseinandersetzung fordere das Politische dazu heraus, sich dialytisch zu bewähren.²² Weder bei Helmuth Plessner oder Carl Schmitt, noch gar bei Autoren wie Christian Meier, Nicole Loraux, Chantal Mouffe oder Jacques Rancière, die den Begriff des Politischen polemologisch reformuliert und zu neuem Leben erweckt haben, war tatsächlich je gemeint, er lasse eine Vernichtung Anderer zu, der keine *dialysis* mehr gewachsen wäre. Auf eine derartige Vernichtung abzu zielen und sie ins Werk zu setzen, würde das nicht auf eine endgültige Zerstörung auch des Politischen selbst hinauslaufen müssen? Wie sollte in dieser Perspektive ein Begriff wie »Vernichtungspolitik« den geringsten Sinn ergeben – so, wie man ihn auf Praktiken der Extermination, der Elimination, der Ausrottung, des Massenmordes und genozidalen Gewalt gemünzt hat?²³ Lacoue-Labarthe behauptet denn auch, unter jenem Titel habe sich spätestens in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine nur dem Namen nach noch politische Praxis der Eliminierung Anderer durchgesetzt, die das Politische gleich mit zerstören musste,

22 Davon waren freilich Fremde ausgeschlossen, zu denen man überhaupt kein politisches Verhältnis zu haben glaubte.

23 Ungeachtet dieser Frage, die auf einen inneren Widersinn in massenhaft vernichtender, genozidaler »Politik« hinweist, wird immer wieder auf dem »essentiell politischen« Moment in einer derartigen Praxis insistiert; vgl. W. Churchill, *Genocide: Toward a Functional Definition*, in: *Alternatives XI* (1986), 403–430.

insofern sie keinerlei Wiederherstellung²⁴ des Verhältnisses zwischen Tätern und Opfern mehr zu gestatten, sondern nur noch auf dessen und deren völlige Auslöschung hinauszulaufen schien. Sprengt die Vorstellung, man könne auf eine derartige Auslöschung abzielen, nicht in der Tat jegliche Konzeption einer Pathologie des Krieges oder des Aufruhrs, die noch vom Gegenbild einer zu bejahenden, nur gewaltsam unterbrochenen Normalität des Politischen zehrt, in der die Destruktivität dieser Phänomene in Schach gehalten oder aufgehoben werden sollte?

So zu fragen, offenbart m. E. einen inneren Widersinn im Begriff Vernichtungspolitik, der sich in eine konventionelle Kriegs- und Bürgerkriegsgeschichte nicht ohne Weiteres einfügen lässt. Eine Vernichtungspolitik, die auf eine endgültige Auslöschung Anderer abzielt, gestattet keinen Gedanken mehr an eine Wiederherstellung pazifizierter Verhältnisse zwischen zerstrittenen Bürgern oder verfeindeten Kriegsparteien. Sie zielt vielmehr auf diese Verhältnisse selbst und will sie derart radikal aus der Welt schaffen, dass die *dialysis* des Politischen (im doppelten Sinne des *genitivus subjectivus* und des *g. objectivus*) sinnlos werden muss. Radikale Vernichtungspolitik zielt so gesehen nicht ›nur‹ auf die endgültige Auslöschung Anderer in großer Zahl, sondern auch auf die Vernichtung des Politischen selbst – das sich seiner dialytischen Dynamik nach umkehrt jeglichem aus Aufruhr oder Krieg hervorgehenden Ansinnen widersetzen muss, Andere, mit denen man sich gewaltsam auseinandersetzt und womöglich verfeindet, einer absoluten Vernichtung auszuliefern. Aber trifft es zu, dass jene beiden Merkmale tatsächlich ein historisch beispielloser, insofern absolut (und bis heute) neuartiges Spezifikum von »Auschwitz«²⁵ waren und dass nur dieses »Emblem« der Moderne²⁶ für die Perversion einer ›Vernichtungspolitik‹ stehen kann, die das Politische als Inbegriff einer zwar strittigen und polemogenen, aber auf *dialysis* auch ihrer tief greifenden Konflikte angelegten sozialen Koexistenz zerstören musste? Sind die beiden Elemente – weitestgehende Asymmetrie der Feindschaft und

24 Ob überhaupt denkbar wäre, dass diese als versöhnende auch dem Unverzeihlichen gewachsen sein könnte, erscheint fraglich.

25 Vgl. E. Levinas, *Zwischen uns*, München, Wien 1995, 124 ff.

26 Z. Bauman, *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995, 338.

das Ansinnen radikaler Auslöschung um der Auslöschung willen²⁷ ohne jegliche Perspektive einer Wiederherstellbarkeit der gewaltsam zerstörten menschlichen Verhältnisse – nicht auch in anderen Formen kollektiver Gewalt anzutreffen?²⁸ Hat erst die nazistische Vernichtungspolitik dieses Ansinnen ins Leben gerufen? Oder ist es womöglich uralte und erst unter opportunen historischen Umständen²⁹ exzessiv zur Geltung gekommen?

Solche unvermeidlichen Fragen nach einer vergleichenden Gewaltgeschichte lassen sich nur angemessen aufwerfen, wenn man nicht von vornherein einen definierten (und insofern ungeschichtlichen) Begriff der Gewalt unterstellt, aus dem hervorgehen würde, ›was‹ Gewalt ›ist‹ und worauf sie gewissermaßen immer schon hinauswollte. ›Klar‹ definieren kann man nur, was keine Geschichte hat, lehrte Nietzsche.³⁰ Hat die Gewalt aber keine Geschichte

27 Terry Eagleton spricht von einem *acte gratuit*, »a genocide for the sake of genocide, an orgy of extermination apparently for the hell of it« (*On Evil*, New Haven, London 2010, 96), legt an anderer Stelle aber doch nahe, dass sich in einer solchen Form des »Bösen« durchaus eine Absicht verbergen könnte: sich als absolut autonom zu erweisen nämlich (ebd., 12).

28 Schon Johannes Lepsius hat in seinem Bericht über den ersten Genozid, der im 20. Jahrhundert am Rande Europas verübt worden ist, auf das Moment der einseitigen Feindschaft (ohne politisch-realen Feind) und auf das eliminatorische Element im Denken der sog. Jungtürken hingewiesen. Das legt eine *laterale* Vergleichbarkeit mit dem an den europäischen Juden verübten Verbrechen nahe, ohne dass das auf eine schlichte Gleichsetzung hinauslaufen müsste. (Immerhin stand den überwiegend christlichen Armeniern die Option einer Zwangskonversion offen, die sie vor dem Tod bewahren konnte. Für die Juden trifft nichts dergleichen zu.) Vgl. J. Lepsius, *Bericht über die Lage des armenischen Volkes in der Türkei* [1916], Potsdam 2011, 229 f.

29 Deren Komplexität kein einziger historisch-erklärender Ansatz erschöpfend zu erfassen vermag. Man denke im Fall der Vernichtung des europäischen Judentums nur an mentalitätsgeschichtliche (den Antisemitismus betreffende), gesellschaftliche (sich auf Ressentiments deklassierter Schichten beziehende), politisch-organisatorische Voraussetzungen (wie die Etablierung einer effektiven Staatsmaschinerie) und historisch kontingente Ereignisse (wie die Weltwirtschaftskrise 1929, aber auch die Verschwörung jener Eliten der Weimarer Republik, die sie zerstört und Hitler hinter den Kulissen überhaupt erst den Zugang zur Macht ermöglicht haben).

30 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5. *Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 245–412, hier: 317.

und *macht* bzw. zeitigt sie wirklich keine Geschichte?³¹ Variiert sie seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden in Verletzungen und Verwundungen, Zerstörungen und Vernichtungen gewissermaßen das gleiche Thema? Und welches Thema wäre das? Kaum lässt sich angeben, woher die Gewalt im Allgemeinen rührt und worauf sie in allen ihren Erscheinungsformen hinaus will. Denn *die* Gewalt gibt es nicht, wenn wir die Ergebnisse der erst seit wenigen Jahren intensiv betriebenen Gewaltforschung ernst nehmen.³² Gewiss kann man bspw. nicht annehmen, darauf macht Lacoue-Labarthe mit Recht aufmerksam, die Gewalt übertrete nur in immer neuen Formen und Anläufen das uralte (womöglich nicht jeder und jedem bekannte oder gar generell als verbindlich anerkannte) Gebot *Du sollst nicht töten!* Die weit zurückreichende, aber erst im 20. Jahrhundert zu voller Blüte gelangte Geschichte der Gewalt beweist vielmehr, dass diese (a) *überhaupt nicht* auf physische Tötung, (b) *nicht nur* auf Tötung abzielen muss und (c) *auf weit Schlimmeres* als Tötung oder Mord abzielen und Übleres bewirken kann – *ohne dabei irgend ein Gebot oder Verbot anzuerkennen*. – In jedem Fall setzt aber der Begriff der Gewalt die Vorstellung von einem Leben voraus, das mit ihr unvereinbar ist und das man nur *als solches* beschädigen, verletzen und zerstören kann. Das realisiert die Gewalt selbst gerade dann, wenn sie sich nicht damit begnügt, Menschen umkommen zu lassen, sondern ihren Opfern Schlimmeres als den Tod zufügt, indem sie sie mehr oder weniger raffiniert daran hindert, zu sterben und so der Gewalt zu entkommen. Dabei kann sie sogar darauf abzielen, ihre Opfer *nicht einmal mehr als Menschen umkommen*, sondern sie derart verrecken, verschwinden und vergasen zu lassen, dass ihre menschliche Sterblichkeit selbst in Frage steht.

Auch wenn man nicht ohne Weiteres die Intentionen der Täter zum alleinigen Maßstab einer vergleichenden Gewaltgeschichte er-

31 Vgl. dazu das *Journal Phänomenologie* 37 (2012) mit dem Schwerpunkt »Das Böse«.

32 Das muss uns nicht daran hindern, wenigstens gewisse Konstanten ausfindig zu machen oder auch neue, etwa spezifisch moderne, staatlich oder technologisch bedingte, intensivierte oder radikalisierte Formen von Gewalt zu ermitteln, die sich im Sinne einer gewissen Familienähnlichkeit als miteinander verwandt erweisen können. Vgl. die Sondernummer der *Human Studies* 36, no. 1 (2013), zu diesem Thema.

hebt³³ (oder ihnen ›Erfolg‹ bei ihrem Vorhaben bescheinigt³⁴), muss man doch in Rechnung stellen, dass uns eine derartige Programmatik mit einer Geschichtlichkeit der Gewalt selbst konfrontiert, die sich keineswegs an archaische Vorbilder oder typische Muster halten musste. Im Gegenteil: sie konnte alles Dagewesene in den Schatten zu stellen versuchen und auf diese Weise dazu herausfordern, aufs Neue zu ermitteln, inwiefern wir es dabei überhaupt mit Gewalt im überlieferten Verständnis des Wortes zu tun haben. Eine in diesem Sinne *epigenetische Gewaltgeschichte*, die sich nicht mehr ohne Weiteres auf deren vermutete Ursprünge zurückführen lässt, sondern Neues zeitigt, das nicht nur in der Geschichte ›vorkommt‹, sondern selbst ›Geschichte macht‹, ist aber nicht ohne eine korrelative Geschichte der menschlichen Sterblichkeit zu denken. So ergänzt die komparative Gewaltgeschichte³⁵ den kaum zu bezweifelnden Befund, dass Menschen nicht immer schon auf die gleiche Weise miteinander lebten und starben wie heute, um die Erkenntnis, dass sie auch gegeneinander nicht immer schon auf die gleiche Weise handelten wie in unserer Gegenwart, in der man es im großen Stil sogar auf die menschliche Sterblichkeit der Opfer abgesehen hat. Auf diese Weise geben neuartige Formen des Lebens und des Sterbens, darunter solche, in denen scheinbar gar nicht ›auf menschliche Art‹ gestorben wird, Anlass zur Revision einer Gewaltgeschichte, die sich jeglicher Einbindung ins Politische entwunden zu haben scheint.

2. Zur Historizität menschlicher Sterblichkeit

»Wir sind erst 30000 Jahre alt, und es bedarf noch weit größerer Zeiträume, wenn sich die Mechanismen der Artentwicklung deut-

33 Da die Opfer die in Rede stehenden Untaten bis auf wenige Ausnahmen nicht überlebt haben, können nur Dritte die ihnen angetane Gewalt bezeugen. Und nur so, von der bezeugten Gewalt her, lässt sich auch ermitteln, worum es sich bei Verbrechen genau handelt, die man allzu oft ohne jegliche Rücksicht auf die fragliche Gewalterfahrung ausgehend von den Absichten von Tätern oder von *outcomes* zu klassifizieren sucht.

34 Ich verweise stellvertretend auf diese Frage bei J. Semprun, *Die große Reise*, Frankfurt/M. 1981, 52 f., 201 f.

35 Vgl. H. Knoch, *Einleitung*, in: U. Jensen et al. (Hg.), *Gewalt und Gesellschaft*, Göttingen 2011, 11–45.

lich bemerkbar machen sollen«, stellt der Paläoanthropologe André Leroi-Gourhan fest.³⁶ Immerhin kommt man der Geschichte der menschlichen Gattung, insofern sie *uns*, d.h. *nachträglich* als ›menschlich‹ erscheint, nun mit einigen tausend Jahren Verspätung auf die Spur. Von Neandertalern, die zwischen 130.000 und 30.000 Jahren vor unserer Zeit ihre Angehörigen vermutlich erstmals bestattet und offenbar reichlich mit Wegzehrung, Waffen und Schmuck versehen haben, sind uns keine Erklärungen dazu hinterlassen, was sie sich dabei dachten. Bekanntlich deutet man die archäologischen Befunde so, dass es darum ging, ein vermutetes Jenseits unbeschadet zu erreichen. Wie dem auch sei: wenigstens hat man die eigenen Vorfahren nicht einfach auf freiem Feld liegen gelassen und dem Fraß der Tiere überantwortet. Einer der ersten, und nicht einer der unwichtigsten, Mechanismen der Evolution der menschlichen Gattung scheint demnach *in der Würdigung der Toten* zu liegen, die deren Ableben vor einem tierischen Verenden bewahrt. Wenn es doch dazu kommt, wird dies fortan darauf zurückgeführt werden, dass man es versäumt hat, die Toten würdig zu bestatten, so wie man es ihnen schuldig ist – oder schuldig *wurde*, nachdem sich die Praxis der Bestattung durchzusetzen begonnen hatte.³⁷ Einen weiteren Meilenstein in der Geschichte der menschlichen Sterblichkeit bedeutet das Hervortreten individueller Widersetzlichkeit gegen die ethnische Macht eines Clans oder die politische Macht einer regierenden Instanz, selbstherrlich darüber zu befinden, wer eine würdige Bestattung verdient und wer nicht. Sophokles' *Antigone* hat dieser Widersetzlichkeit ein Denkmal gesetzt. Strittig ist aber bis heute, inwiefern. Beruft sich Antigone ihrerseits auf ein göttliches

36 A. Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt/M. 31984, 167.

37 In diesem Sinne figuriert bei Harrison die Beerdigung als die »generative institution of human nature«. R. P. Harrison, *The Dominion of the Dead*, Chicago, London 2003 [=DD]. Ähnlich befindet Fink (*Traktat*, 169), der Totenkult bezeuge im Verhältnis zu den »Abgeschiedenen« ihr »unwiederholbares Hiergewesensein« und ihren Weggang in einen gestaltlosen »mütterlichen Urgrund« ohne Adresse. Mit all dem werden desaströse Angriffe auf die menschliche Sterblichkeit Schluss machen, die nicht mehr gelten lassen, im Tod gebe der Sterbende sich oder »seinen Geist auf«, etc. All diese traditionellen Arten, die Annäherung an den ›eigenen‹ bzw. je-meinigen Tod zu denken, wären im Lichte dieser Angriffe zu revidieren (vgl. E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg i. Br., München 1979, Kap. 9–12).

Gesetz, das noch über dem politischen Gesetz steht? Oder appelliert sie an eine familiäre Sittlichkeit oder an ihr schwesterliches Verhältnis zu Polineikes, den Kreon zum Feind des Volkes erklärt hat, wenn sie auch einer solchen Un-Person den Anspruch auf eine würdige Bestattung attestiert?³⁸ Oder bahnt sie der Anerkennung einer Menschlichkeit den Weg, die niemandem abzusprechen ist, auch einem Feind des Gemeinwesens nicht? Begriff sie den Anspruch auf würdige Bestattung als unverzichtbares Korrelat dieser Menschlichkeit, in deren Anerkennung allein auch die Überlebenden ihre Menschlichkeit wahren können? Bewies sie auf diese Weise nicht, dass die Griechen der Antike – denen Hegel später attestierte, »das menschlichste Volk« jener Zeit gewesen zu sein – bereits auf dem Weg dahin waren, »das absolute Recht dem Menschen *als solchem* zukommen« lassen zu wollen?³⁹ Und muss dieses Recht nicht einschließen, *wenigstens vor einem absolut unwürdigen Ende bewahrt zu werden?*

Hegel, der uns jene verschiedenen Deutungen der *Antigone* zu denken aufgibt, begreift die Praxis der Bestattung seinerseits als Ausdruck einer gemeinschaftlichen Sittlichkeit, die die »Blutsverwandten« (und scheinbar nur diese, keine Anderen) in sich aufhebt, indem sie »die Tat der Zerstörung über sich nimmt«, die andernfalls destruktiven Kräften »abstrakter Stoffe« und »vernunftloser Individuen« überlassen bliebe. So wird hier die Bestattung als Würdigung der Toten gedacht, die sie als Erinberte in der Gemeinschaft der Überlebenden bewahrt, indem sie sie der Erde übergibt, aber nicht einfach überlässt.⁴⁰ Genau das unterscheidet das animalische Verenden von einem »humanisierten« Tod an einem Ort, wo Andere als Vorfahren in die Erde gebettet (oder auch feierlich verbrannt) werden.⁴¹ So scheint aber die Menschlichkeit gleichsam in den

38 Vgl. G. Gamm, *Nicht nichts*, Frankfurt/M. 2000, 17.

39 Darin, die Anerkennung dieses Rechts nicht konsequent vollzogen zu haben, sieht Hegel allerdings die historische Grenze, die die Griechen nicht zu überschreiten vermocht hätten. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 17* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 126 ff.

40 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 41980, 330 ff.; Levinas, GTZ, 92–98.

41 »Only man dies. The animal perishes«, heißt es in Harrisons *The Dominion of the Dead* im Anschluss an Heidegger (DD, 91). Der Autor schlägt in diesem

Kontext der eigenen politischen Lebensform gebannt zu sein, ohne sich von ihr lösen zu können. Denn Hegel erwägt nicht, ob man auch Fremden gegenüber den Anspruch auf ein würdiges Ende zu beachten hätte. In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* zeigt er, wie sich ihm die Folgen menschlicher Gewalttätigkeit als »namenloser Jammer« und »furchtbares Gemälde« einer »Schlachtbank« darstellten, die er nur im Modus einer »uninteressierten Trauer« aus einem »fernen Anblick« erträglich fand.⁴² Anschließend verknüpft er die ausstehende Wahrnehmung massenhaft hingeschlachteten Lebens nicht etwa mit der Frage, wie man es wenigstens nachträglich als solches würdigen kann, sondern biegt letzteres sofort um in die Aussicht auf seine Rationalisierbarkeit als Opfer für eine fortschrittliche Geschichte. Die Frage nach einem entsprechenden »Endzweck« der Geschichte verblasst *nach* Hegel allerdings durch eine quasi-evolutionär betriebene internationale Machtpolitik, die im Ersten Weltkrieg Hekatomben von Toten forderte. Ironischerweise dringt erst in dieser Zeit massenhaften Sterbens und Sterbenlassens im Namen der Nation, des Staates und des kollektiven Überlebens die Erkenntnis durch, dass *man* nicht stirbt. »Man« stirbt überhaupt nicht; nur singuläre Andere sterben.⁴³

Wenn Philippe Ariès Recht hat, so ist erst im Laufe des 19. Jahrhunderts nach und nach der »Tod des Anderen« *als eines Anderen* bewusst geworden.⁴⁴ Und die Technik der Fotografie hat erheblich dazu beitragen, wenigstens indirekt, nämlich bildlich vermittelt wahrnehmbar zu machen, dass und wie sich dieser Tod inmitten unzählbarer anderer Tode vollzieht.⁴⁵ Seit dem kann kein Krieg und

Sinne einen weiten Bogen vom Neolithikum über die Gründung der Stadt Rom bis hin zum modernen Nationalstaat (ebd., 23 ff., 85). Jedes Mal zeige sich die gleiche Logik des Totenkults: indem man die Toten bestattet, situiert man sich geschichtlich selbst; man humanisiert den Tod in der Gründung des eigenen Überlebens auf dem Humus der Erde, der man die Toten überantwortet.

42 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. 1, Hamburg 1994, 79 f.

43 Was nicht bedeutet, die Betroffenen würden »selbst« sterben, so als ob es sich um ein subjektives Tun handeln könnte. Vgl. M. Blanchot, *Das Unzerstörbare*, München, Wien 1991, 68 ff.

44 P. Ariès, *Bilder zur Geschichte des Todes*, München, Wien 1984, 255.

45 Vgl. Vf., *Im Vorübergehen. Tod(e) und Bild(er): Diachronie des Anderen und Regimes des Sichtbaren*, in: P. Stoellger, J. Wolff (Hg.), *Bild und Tod*. Bd. II. *Zu einer Grundfrage der Bildanthropologie*, Tübingen 2016, 665–696.

kein Völkermord mehr bloß statistisch bilanziert werden. Jeder Tote war ein Anderer, wie andere Andere, aber einzig in seiner Art, d. h. eigentlich un-vergleichlich. Statistiken, in denen man Bilanz zieht, wie viele Tote ein Krieg oder ein Genozid ›gekostet‹ hat, bringen also auf einen numerischen Nenner, was einem Vergleich von Un-Vergleichlichen entspringt.⁴⁶ Seit dem sich diese Einsicht durchzusetzen beginnt, steht allerdings die Frage mit im Raum, was ›uns‹ denn un-vergleichliche, singuläre Andere angehen sollen, die ›uns‹ nicht zugehörten und insofern in der überlieferten Trauer-, Bestattungs- und Memorialkultur keinen Platz finden können. Den Gedanken, dass diese Anderen, sei es als ›Nächste‹, als ›Brüder und Schwestern‹⁴⁷ oder schlicht als Menschen, die der gleichen Gattung angehören, auch ethisch mit ›uns‹ verwandt sein sollen, kann man gewiss auf biblische und auf kosmopolitische Quellen zurückführen. Aber diese Kultur zeigt sich weitgehend unbeeindruckt von der Frage, ob aus diesem Gedanken eine Verpflichtung folgen müsste, fremden Anderen keinen unwürdigen Tod zu bereiten. Noch immer sortiert man die Toten und gedenkt umso mehr nur der ›eigenen‹, wie man am Tod der Anderen Schuld trägt. Sie ins Gedenken einzubeziehen (aber nicht ›einzuschließen‹), und zwar so, dass der historischen Befundlage nicht Gewalt angetan wird, aus der hervorgeht, warum und wie sie ums Leben gekommen sind, scheint noch immer eine unmöglich zu bewältigende Herausforderung.⁴⁸ Auch für die nachfolgenden Generationen, die zwar unmittelbar überhaupt keine Schuld mehr tragen (auch keine vermeintlich ›erbliche‹), die aber vielfach mit fragwürdigen ethnisch-nationalistischen Hypotheken selektiven Erinnerns und Vergessens belastet sind.⁴⁹

46 Vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Kap. VIII.

47 DD, 70 f., 116. Spätestens das Christentum habe nach Anerkennung dieser ethischen Verwandtschaft in einer Sprache verlangt, die jegliche genealogische, ethnische und national-staatliche Trennung unterlaufen müsste, behauptet Harrison (DD, 81, 93). Seit dem könne grundsätzlich der Tod einer/s jeden zum unannehmbaren Skandal und zum Anlass untröstlicher Trauer werden. Vgl. S. Plotke, A. Ziem (Hg.), *Sprache der Trauer. Verbalisierungen einer Emotion in historischer Perspektive*, Heidelberg 2014.

48 Vgl. R. Koselleck, *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes*, Basel 1998; V. Knigge, N. Frei (Hg.), *Verbrechen erinnern*, München 2002.

49 Komplex dokumentiert wird das bspw. bei T. Snyder, *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*, London 2010 [=Bl], der auf der Basis einer »human

Aber nicht nur das massenhafte, jegliche Erinnerung überfordern-
de Sterben in den Kriegen und Genoziden des 20. Jahrhunderts
- angefangen bei den Verbrechen gegen die Hereros und Nama
im ehemaligen Deutsch-Südwest-Afrika und gegen die Armenier -
sowie die Selektivität des Gedächtnisses, sondern auch die Frage
steht hier auf dem Spiel, was überhaupt zu erinnern ist. Darauf
hat Timothy Snyder in seiner historischen Neuvermessung der eth-
nischen, nationalen und ideologischen Topografien jener mittel- und
osteuropäischen *bloodlands* hingewiesen, in denen die Geschichte
der menschlichen Sterblichkeit in Europa kulminierte. Snyder insis-
tiert mit Recht darauf, dass es nicht mit einer Dokumentation von
body counts getan ist, aus der hervorgeht, wer wen, wie viele und
wie umgebracht hat und welche kollektiven Kategorien von Opfern
und Tätern in Rechnung zu stellen sind. Zwar hält er »counts as
starting point« für obligatorisch (Bl, 386). »What remains are num-
bers«, befindet er (Bl, 203). Aber kein Opfer *ist* eine Nummer. Opfer
werden vielmehr gezählt, zuerst von Tätern⁵⁰, dann von denen, die
deren Taten erforschen. Wenn es stimmt, »[that] victims left behind
mourners, killers left behind numbers« (Bl, 407), dann muss sich
der Historiker allerdings fragen, ob sich seine Arbeit darin erschöp-
fen darf, numerische Todesbilanzen zu erstellen. Wenn er sich weder
der ›privaten‹, häufig ethnisch deformierten Erinnerung der Überle-
benden⁵¹ überlassen noch auch einer fragwürdig objektivistischen
Geschichtsschreibung anschließen will, die gar nicht bedenkt, was es

geography of victims«, die vielfach Nachbarn betrifft (398), zeigt, wie selektive
Erinnerung »still shapes our intellectual separation« – mit der Folge eines bis
heute geteilten (*divided*) Gedächtnisses (xix, 377, 398). Vor diesem Hintergrund
wirft er die Frage auf, wie Europa dem gerecht werden kann, ohne sich die
Toten aufs Neue anzueignen (oder Andere ›ihrer‹ Toten zu enteignen). Dieses
Problem mündet in die ratlose Frage: »can the dead really belong to anyone?«
(Ebd., 406.)

50 Im Fall von Treblinka jedenfalls »numbers ruled«, lesen wir bei Snyder (Bl,
272).

51 In der Tat: »memory does not prevent murder«, und »without history mem-
ories become private« (Bl, 401). Aber sind Zahlen wirklich objektiv, wie der Autor
meint? Stehen wir nicht gerade deshalb vor dem Phänomen doppelsinnig *geteil-*
ten Gedächtnisses, weil strittig ist, *wer (für) wen als Opfer ›zählt‹?* Und lässt sich
das objektiv dokumentieren, ohne sich in eine Polemik zwischen Gedächtnissen
und Gegen-Gedächtnissen zu verstricken? Zweifellos steht die Geschichtsschrei-
bung nicht souverän über den konfligierenden Gedächtnissen. Diejenigen, die
nur die Erinnerung an die ›eigenen‹ Toten pflegen, müssen sich vielmehr von

heißt, unzählbare Opfer zu *zählen*, so sieht er sich vor die unmöglich zu erfüllende Aufgabe gestellt, die Snyder auf die schlichte Formel bringt: »history must unite numbers and memories«. Dabei unterstellt er, das Gedächtnis behalte »irreduzible« Einzelne in Erinnerung, denen keine Geschichtsschreibung *als solchen* gerecht werden kann. »Each person is irreducible«; aber jedes Opfer ist nur eines von vielen, von »countless individuals who nevertheless have to be counted«. Wenn es jedoch nicht gelingt, »[to] turn numbers back into people [...] then Hitler and Stalin have shaped not only our world, but our humanity« (Bl, 407 f.).

Was der Historiker zählt, ist letztlich Unzählbares, denn jedes Opfer »died a different death« (Bl, xv); und zwar in Zeiten vielfachen Massenmordes fast immer in einer Einsamkeit, die nicht vergessen werden dürfe. Deshalb verlangt uns Snyder scheinbar ab, »[to] remember the solitude of the other« (Bl, 280, 290). Diese Einsamkeit lag aber weniger darin, allein gestorben zu sein, sondern darin, schon vor dem Tod aus jeglicher *Welt*, die ihren Namen verdient, herausgefallen zu sein, und zwar so, dass ein würdiges Sterben nicht mehr möglich schien: »to die [...] with some sort of dignity was beyond the reach of almost everyone« (Bl, 47). Insofern trifft Hannah Arendts Begriff der *Verlassenheit* bzw. der *Weltlosigkeit* die Sache genauer.⁵² Was Snyder hier mit Blick auf die vor allem von Stalin zu verantwortende Hungersnot in der Ukraine⁵³ sagt, trifft für alle Massenmorde des 20. Jahrhunderts mehr oder weniger zu, aus denen freilich ein Komplex von Verbrechen herausragt, in dem im Zeichen eines programmatischen »Antisemitismus der Vernunft« (ein

sich aus dem Gedanken öffnen, was daran ungerecht ist, und die Toten der Anderen in ihre Erinnerung einbeziehen.

52 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich ³1993, 509, 511, 729; *Menschen in finsternen Zeiten*, München 2001; E. Traverso, *Auschwitz denken*, Hamburg 2000, 58–60. Arendts Erklärung dieser Weltlosigkeit aus der »Überflüssigkeit« vieler in der modernen Massengesellschaft schließt sich Snyder freilich nicht an (Bl, 381). Bei Arendt war allerdings auch nur eine Anfälligkeit für totalitäre Politik gemeint, keine direkte Erklärung der sog. Vernichtungspolitik selbst. Im Hintergrund dieser Begriffe steht Arendts Auffassung von einer *öffentlich gesicherten Welt des Politischen*.

53 Vgl. die Daten bei B. Barth, *Genozid. Völkermord im 20. Jahrhundert. Geschichte. Theorie, Kontroversen*, München 2006, 137, 142 ff.

offensichtlich zweideutiger Ausdruck Hitlers aus dem Jahre 1919⁵⁴) radikale Entwürdigung bis in den Tod hinein – und des Todes selbst – explizit zum Programm erhoben worden ist. In der Frage, worauf diese Programmatik letztlich zurückzuführen ist, wenn nicht *erst* auf die berüchtigte Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942⁵⁵, auf den sog. Generalplan Ost (Bl, 160 ff.), auf Hitlers (1939 in aller Öffentlichkeit erfolgte) explizite Ankündigung, das europäische Judentum endgültig vernichten zu wollen, auf eine eher kumulative Radikalisierung von ursprünglich scheinbar harmloseren Um- und Aussiedelungs-Projekten wie des um 1937 erdachten Madagaskar-Plans⁵⁶, auf eine vorherige nationale ›Tradition‹ eliminatorischen Denkens oder sogar auf den Ursprung Europas selbst, wie Lacoue-Labarthe vermutete, gibt es keine Einigkeit.

Während Lacoue-Labarthe zu dem Schluss kommt, in Auschwitz habe sich das ursprüngliche »Wesen des Abendlandes« enthüllt⁵⁷, hält Snyder Auschwitz nur für die »Coda« eines erst nach und nach und aus unterschiedlichsten Gründen radikalisierten massenmörderischen Vorgehens, dessen Finalität nicht nachträglich in einen vorherigen Ursprung umgefälscht werden dürfe, solange man noch

-
- 54 A. Hitler, *Gutachten über den Antisemitismus*; www.ns-archiv.de/verfolgung/antisemitismus/hitler/gutachten.php. Abgedruckt in: W. Maser, *Hitlers Briefe und Notizen*, Düsseldorf 1973, 223–226. Erstellt wurde dieses sogenannte Gutachten 1919 im Auftrag von Hitlers militärischen Vorgesetzten.
- 55 P. Longerich, *Die Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942: Planung und Beginn des Genozids an den europäischen Juden*, Berlin 1998.
- 56 G. Sereny, *Am Abgrund: Gespräche mit dem Henker. Franz Stangl und die Morde von Treblinka*, München 1995, 108; vgl. T. Snyder, *Black Earth. Der Holocaust und warum er sich wiederholen kann*, München 2015, bes. 25, 44, 76 ff., 92 f., 132 f. Ganz abgesehen von der längst vorher initiierten Vernichtung der bürgerlichen Existenz durch antisemitische Maßnahmen wie das Gesetz zur »Wiederherstellung des deutschen Berufsbeamtentums« (1933) und die Nürnberger Gesetze (1935) usw.; vgl. L. Poliakov, *The Harvest of Hate. The Nazi Program for the Destruction of the Jews of Europe*, New York 1979, 108 ff.; H. Mommsen, *Der Weg zur Vernichtung der europäischen Juden*, in: M. Dabag, K. Platt (Hg.), *Genozid und Moderne, Bd. 1*, Opladen 1998, 241–253; G. Aly, »Endlösung«. *Völkerverschiebung und der Mord an den europäischen Juden*, Frankfurt/M. 1995, 393 ff.; Snyder, *Black Earth*, 131, 165.
- 57 Womit er nahe legt, jenes Wesen, das Husserl mit dem griechischen Ursprung einer universalen Vernunft verknüpft hatte, sei tatsächlich im Sinne eines *genitivus subjectivus* eines »Antisemitismus der Vernunft« verdächtig und letzterer sei insofern gar keine Erfindung Hitlers!

an dem Anspruch festhalte, die fraglichen Verbrechen *historisch verstehen* zu wollen.⁵⁸ Schlagen diese Verbrechen aber nicht auch auf unsere Begriffe zurück, mit denen wir sie verständlich und erklärbar machen wollen? Ist es so sicher, dass man mit einem bereits vorhandenen methodischen und konzeptuellen Arsenal historischen Verstehens den fraglichen Ereignissen gerecht werden kann? Das scheint gerade im Hinblick auf jene Finalität als überaus fraglich. Wenn wir wissen möchten, worauf jene Verbrechen eigentlich hinauswollten, geraten wir nach wie vor leicht in Verlegenheit – obwohl uns die rhetorischen Register der Täter reichlich Material anbieten, von der »Unschädlichmachung« über die »Entjudung«, »Entfernung«, »Ausmerzungen«, »Reinigung«, »Beseitigung«, »Ausradierung«, »Eliminierung« und »Liquidierung« bis hin zur »restlosen Vernichtung«, die allerdings auch als »außerordentliche Befriedungsaktion« bezeichnet werden konnte (Bl, 126, 147, 198).

Viele, die ahnten, dass (und wie) sie einer solchen Aktion zum Opfer fallen sollten, sahen nur noch in vorzeitiger Flucht in den Tod einen Ausweg. Aber auch der wurde ihnen, wann immer möglich, versperrt. Niemand sollte mehr einen »eigenen« Tod sterben dürfen. Dabei hatte die Philosophie des Todes, wie sie Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) entfaltet hatte, eben erst gelehrt, dass es nur einen »je-meinigen« Tod gibt, zu dem nur jede(r) selbst »vorlaufen« kann.⁵⁹ Nichts scheint weniger sicher, wenn man die Finalität einer radikalen Vernichtung bedenkt, die sich nicht damit begnügt, Andere massenhaft ums Leben zu bringen, sondern darauf aus ist, ihnen schon zu Leibzeiten auch ihren menschlichen, betrauerbaren Tod zu rauben.⁶⁰ Derart Vernichtete sollten nur noch unbestattet und in-

58 FP, 64; Bl, 385. Zu vier (bzw. fünf) verschiedenen Versionen der Endlösung, die sich 1941 abzeichneten, vgl. Bl, 185; R. Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1994, 420 ff.

59 Dieses »Können« hat Levinas – und mit ihm Blanchot – in Frage gestellt. Beide sprechen nicht mit Heidegger von einer »Möglichkeit der Unmöglichkeit«, die in der Vorwegnahme des Todes liegen soll, sondern von einer (nicht privativ gedachten) *Un-Möglichkeit* zu sterben. Eben die (und nicht etwa ein fadenscheiniges »Vermögen« zu sterben) steht in ihren Augen im Verlust menschlicher Sterblichkeit auf dem Spiel.

60 Wer glaubt, so würde die von Heidegger entfaltete ontologische Thanatologie, die das Äußerste gelegentlich mit dem Sein zum Tode einfach identifiziert (W. Janke, *Existenzphilosophie*, Berlin, New York 1982, 177, 193), mit ontischen Überlegungen unzulässig kontaminiert, übersieht, dass Heidegger selbst zugegeben

sofern in einem Nirgendwo ›verrecken‹ in dem Bewusstsein, nichts mehr über ihre angegriffene Fleischlichkeit hinaus zu sein. Mehr noch: selbst dieses Bewusstsein selbst sollte mit dieser gequälten Fleischlichkeit zusammen fallen und ihr restlos ausgeliefert sein. Niemand sollte noch einen eigenen Tod sterben, der, Überlebenden anvertraut, zur Trauer Anlass gäbe. So gesehen haben wir es hier mit einem *Tod des Todes* zu tun, das den Überlebenden zu denken geben müsste, insofern auch sie sich im Lichte der historischen Erfahrung nicht einmal mehr dessen sicher sein können, im überlieferten Verständnis des Wortes sterbliche Wesen zu sein.⁶¹ Denn der bezeugte Eingriff in die Sterblichkeit bleibt ein für allemal (wenn auch unter anderen Umständen) wiederholbar und zeichnet allen später Lebenden eine denkbare Zukunft vor. Menschen sind demnach sterbliche Wesen, denen von Anderen eine radikale Vernichtung widerfahren kann, die sie auch um ihre je-meinige und betrauerbare Sterblichkeit zu bringen vermag. Wie es scheint, hat diese unvergleichliche Radikalität im Zeichen jenes »Antisemitismus der Vernunft« zahlreiche,

hatte, dass man von ›existenziellen‹, ontischen Vorstellungen menschlichen Lebens ausgehen muss, um von diesen dann in einem zweiten Schritt die bekannten Existenzialien abheben zu können. Mit Recht hat schon Edith Wyschogrod daran anknüpfend gefragt, welche Folgen sich für die Philosophie menschlicher Sterblichkeit ergeben müssen, wenn man die serielle Vernichtbarkeit ungezählter Anderer zum Ausgangspunkt einer Revision der Existenzialien nimmt. E. Wyschogrod, *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger, and Man-Made Mass Death*, New Haven, London 1985, 155, 173. Gewiss geht es hier nicht allein darum, die je-meinige Sterblichkeit durch den Hinweis auf die »Kategorie des Tot-schlagenkönnens« als eines massenhaften »Abkürzens« der »Zeitspanne der Lebensmöglichkeit der jeweils anderen« zu »ergänzen«. Vgl. R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M. 2003, 99–102; S.-L. Hoffmann, *Zur Anthropologie geschichtlicher Erfahrungen bei Reinhart Koselleck und Hannah Arendt*, in: H. Joas, P. Vogt (Hg.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin 2011, 171–206.

- 61 Janke, *Existenzphilosophie*, 13, 170 f.; S. Kofman, *Erstickte Worte*, Wien 1988, 27; Vf., »Endlösungen« ohne Ende. Mit einem Anhang über Krieg und Genozid (I) und Verantwortung, Recht und ›europäische‹ Politik (II), in: *Zerbrechliche Lebensformen*, Berlin 2001, Kap. II. In Anbetracht dieser (überschrittenen) Grenze menschlicher Sterblichkeit konnten sogar »gewöhnliche« Massaker, wie sie aus der Geschichte bekannt waren, als geradezu »menschlich« erscheinen (Traverso, *Auschwitz denken*, 167), insofern nie zuvor je das »Recht, auf menschliche Weise zu sterben«, negiert worden zu sein scheint (G. H. Hartman, *The Book of the Destruction*, in: S. Friedländer [ed.], *Probing the Limits of Representation*, London 1990, 318–334, hier: 320).

allerdings methodisch weniger konsequente Nachahmer inspiriert, die sich, z. T. bis heute, auf dieses historische Vorbild berufen.⁶²

Zu vermuten ist, dass der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas angesichts dieser radikalen *Aussetzung* der menschlichen Sterblichkeit mit Blick auf Heidegger kritisch von einer Philosophie »vor dem Genozid« gesprochen hat.⁶³ Im Bewusstsein dieser Aussetzung, der wir fortan ausgesetzt bleiben, verblasst, was Heidegger kurz nach dem Zweiten Weltkrieg zur »Modernität« einer industrialisierten Tötungsmaschinerie⁶⁴ gesagt hat, die er im gleichen Zug mit einer technischen Innovation des Ackerbaus verglich, ohne zu bedenken, ob nicht auch die Ontologie des je-meinigen, von eigener Angst geplagten Daseins auf dem Spiel stand. Für Levinas wirkte dagegen die Sorge eines geängstigten Daseins um sich selbst geradezu tragikomisch in einer Zeit, die einen radikalen Anschlag auf die menschliche Sterblichkeit selbst inszeniert hat.⁶⁵ In diesem Sinne ist zu verstehen, dass er behauptete, der Tod des Anderen habe ›Vorrang‹ vor dem je-meinigen Tod, er sei also »der erste Tod«, insofern sich an ihm die Bedeutung der menschlichen Sterblichkeit überhaupt entscheide. Eine Philosophie »nach dem Genozid«, die die in ihm liegende historische Zäsur richtig begriffen hat, müsste demnach eine Philosophie unauslöschlicher Verantwortung *für den Anderen in seiner Sterblichkeit* sein; und zwar für jeden Anderen *als* Anderen. Genau in diesem Sinne sagt Levinas mit Vladimir Jankélévitch und Eugen Fink: »Jeder Tod ist Skandal, ein *erster* Tod; es gibt

62 D. J. Goldhagen, *Worse than War. Genocide, Eliminationism, and the Ongoing Assault on Humanity*, New York 2009, 286 [=WW], mit Verweis auf die genozidale ruandische *Interahamwe*-Bewegung (dem sich weitere Verweise, etwa auf die palästinensische *Hamas*, anfügen ließen).

63 Offenbar gab es für Levinas *nur einen* Genozid. Komparative Gewaltforschung hat er nicht in Betracht gezogen. E. Levinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, 125.

64 Vgl. Traverso, *Auschwitz denken*, 23. Mit Recht wird in der einschlägigen Literatur immer wieder darauf hingewiesen, dass die Technik des Tötens (selbst wenn man die Verbrennungsöfen in Betracht zieht) keineswegs besonders modernen Ursprungs war.

65 So lese ich jedenfalls die einschlägigen Passagen in E. Levinas' *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 81 f., wo der Autor eine andere, nicht mehr kosmologische »kopernikanische Revolution« ins Auge fasst, die den Blick des Ethikers auf eine von Gewalt versehrte Welt und auf die Frage nach einer dennoch nicht zu tilgenden Verantwortung in ihr lenken müsste.

keine Gattung des Todes [...], keine Annäherung an den Begriff im allgemeinen« (GTZ, 101). Das müsste nun auch dann gelten, wenn wir es mit seriellen Liquidierungen in alten und neuen Kriegen, mit Massenmorden und Genoziden zu tun haben. Allen mehr oder weniger radikalen Zielsetzungen solcher ›vernichtungspolitischer‹ Maßnahmen setzt Levinas eine nach seinem Dafürhalten unhintergehbare Verantwortung für den Anderen, der *jede(r) andere* sein kann, entgegen und hintertreibt auf diese Weise zugleich jegliche Beschränkung des Politischen auf Zugehörige, von denen Fremde und Feinde *indifferent* ausgeschlossen bleiben könnten. Für Levinas kann es kein ethisch indifferentes Politisches geben. Auch wenn uns die Politischen Theorien der Antike etwas anderes zu lehren scheinen, *ist das Politische von Anfang an auf ethische Nicht-Indifferenz angesichts jedes Anderen verpflichtet*.⁶⁶

Levinas glaubt nicht, die Behauptung, der Tod des Anderen sei der »erste Tod«, beweisen zu können. Vielmehr meint er sie nur auf eine rückhaltlos anfechtbare Bezeugung stützen zu können, die sich dem Ansinnen radikaler Vernichter in den Weg stellt, indem sie einen unauslöschlichen Widerstand gegen die vernichtende Gewalt im Angesicht der Opfer zur Geltung bringt. Indem buchstäblich *jeder andere* als ein Anderer ›in Betracht kommt‹, von dem dieser Widerstand ausgeht, wird scheinbar jegliche Selektivität und Exklusivität einer Trauer-, Begräbnis- und Memorialkultur unterlaufen, die Unterschiede geltend macht zwischen den einen, derer gedacht wird, und anderen, die gleichgültig vergessen werden, weil sie nicht zu ›uns‹ zu rechnen sind. Scheinbar. Denn auch Levinas kann keine Aussicht auf eine geschichtliche Kultur glaubhaft machen, in deren Gedächtnis alle Anderen gleichermaßen ›eingeschlossen‹ wären.⁶⁷ Levinas schreibt sich in eine desaströse Zeit ein, in der die Geschichte der menschlichen Sterblichkeit in gewisser Weise an ihr Ende gekommen zu sein scheint, wo sie die je-meinige Sterblichkeit ungezählter Menschen *erstmalig programmatisch* einer radikalen, ethisch indifferenten Vernichtung ausgeliefert hat. Dagegen erhebt er nun unter Verweis auf eine radikale, unauslöschliche Verantwortung für den Anderen Einspruch, der jede(r) andere sein kann – und

66 Vgl. P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005.

67 Vgl. J. Butler, *Frames of War. When is Life Grieveable?*, London, New York 2009.

sein muss, wenn wir es mit Verbrechen zu tun haben, die nicht etwa in einem klassischen symmetrischen Krieg oder im Rahmen eines eskalierten zivilen Streits und Aufruhrs, sondern *in radikaler asymmetrischer Feindschaft* auf eine *absolute Eliminierung Anderer als Anderer* hinauslaufen. Nur eine Apologie der in diesem Sinne historisch reflektierten Verantwortung verdient für Levinas offenbar, als eine Philosophie »nach dem Genozid« anerkannt zu werden. Doch lehnt er sich auf diese Weise an den höchst anfechtbaren, von Raphael Lemkin geprägten Begriff an, der genauso wenig wie die Begriffe »Auschwitz«, »Holocaust« oder »Shoah« präzise benennt, *was genau* auch die Geschichte der Philosophie in eine Zeit vor und nach der Zäsur zerfallen lässt, die diese Embleme, Chiffren und Schlagworte kennzeichnen sollten.⁶⁸ Bei näherem Hinsehen zerstreut sich die nazistische ›Vernichtungspolitik‹ in eine Vielzahl diverser, nicht von vornherein eindeutig finalisierter Aktivitäten an weit auseinander liegenden Orten, wo in hunderten von Lagern mit ganz verschiedenen Funktionen eine Vielzahl verschiedener Verbrechen gegen Behinderte, politische Gegner, Minderheiten, Juden und Missliebige aller Art verübt worden sind, ohne dass all das einfach

68 Vgl. R. Lemkin, *Genocide*, in: *American Scholar* 15, no. 2 (1946), 227–230; preventgenocide.org/lemkin/americanscholar1946.htm. Der Autor zitiert Winston Churchills Äußerung aus dem Jahre 1941, »we are in the presence of a crime without a name«. Dem wollte Lemkin abhelfen, aber das hat nichts daran geändert, dass sich der Genozidbegriff nach wie vor als anfechtbar erweist, v. a. insofern er primär auf die Absicht abstellt, »nationhoods« oder irgendwelche »groups« zu vernichten (*exterminate*), ohne die politischen (und ökonomischen) Dimensionen einer solchen Zielsetzung adäquat zu berücksichtigen. (Vgl. Goldhagen, WW, 236 ff., 557; A. D. Moses, *Raphael Lemkin, Culture, and the Concept of Genocide*, in: D. Bloxham, A. D. Moses [eds.], *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, Oxford 2010, 19–41.) Davon abgesehen trägt der Begriff gerade durch diese Fokussierung auf Kollektive nicht dem Paradox Rechnung, dass es sich um ein massenhaftes Verbrechen an eigentlich *Unzählbaren* handelt, die niemals in einer statistischen Mortalität aufgehen können. Letztere wird im Übrigen durch Titel wie *destruction*, *total disappearance*, *annihilation* (mit *unknown destination...*), *cultural debilitation*, *violent denationalization* etc. charakterisiert, deren Häufung v. a. die Verlegenheit zum Ausdruck bringt über das, was Blanchot als ein Desaster beschrieben hat, das schließlich auch einem Denken in *master categories*, paradigmatischen Begriffen und Weber'schen Idealtypen widerfahren sein sollte; vgl. A. Dirk Moses, *The Holocaust and Genocide*, in: D. Stone (eds.), *The Historiography of the Holocaust*, Basingstoke 2004, 533–555.

unter den Oberbegriff des Völkermordes gebracht werden könnte. Genauso wenig lässt sich diese ›Politik‹ als eine *genozidale* einfach in die vielfältigen Verbrechen einreihen, die vom ersten Völkermord des 20. Jahrhunderts, der unter dem deutschen General Adrian v. Trotha befohlenen Liquidierung der südwestafrikanischen Herero über den Genozid an den Armeniern, die Vernichtung der russischen Kulaken, bis hin zu den Massakern von Ruanda, Srebrenica und Darfur⁶⁹ mit massenmörderischen Praktiken einhergegangen sind, die aber, abgesehen von diesem Attribut, kaum Gemeinsamkeiten aufweisen. Statt alle diese Verbrechen unter eine womöglich ahistorische Definition zu zwingen, erscheint es aussichtsreicher, Momente der Vernichtung näher zu untersuchen, die keines der genannten Großereignisse im Ganzen ausmachen müssen, die dafür aber zwischen ihnen Querverbindungen erkennen lassen können im Hinblick auf die hier verfolgte Frage, ob sich in der im 20. Jahrhundert exzessiv zum Vorschein gekommenen genozidalen Gewalt eine Zäsur in der Geschichte der menschlichen Sterblichkeit ankündigt.

3. Zeit des Desasters: Von Immanuel Kant zu Maurice Blanchot

Gewiss: genozidale Gewalt ist uralte; viel älter jedenfalls als der juristische Begriff, den man im 20. Jahrhundert schließlich für sie gefunden hat. Schon das Alte Testament verrät deutlich ihre Spuren.⁷⁰ Und an prominenter Stelle, nämlich in Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden*, scheint sie *geschichtstheoretisch* bereits auf den Begriff gebracht worden zu sein, wo von einem »Ausrottungskrieg« (*bellum internecinum*) die Rede ist, der das Ziel dieses Entwurfs ironischerweise in einem »weiten Grabe« zu verwirklichen droht, »das alle Greuel der Gewalttätigkeit samt ihren Urhebern bedeckt«, wenn die Menschen ihr Gewaltpotenzial nicht in den Griff bekom-

69 Man kann nicht umhin, sich zu schämen bei dergleichen, stets hoffnungslos unvollständigen, aber eine fragwürdige Übersicht suggerierenden Aufzählungen.

70 *Exodus* 17, 8–16; *Buch Samuel* 15; *Neue Jerusalemer Bibel*, Freiburg i. Br. 1985, 99, 358.

men.⁷¹ Das würde einer »terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte« entsprechen, die damit rechnet, dass »der Verfall ins Ärgere« in »Bergen sich auftürmender Greueltaten« beständig fortschreitet und schließlich dahin führen muss, dass die menschliche Gattung »sich selbst aufreibt«.⁷² Die Geschichte der Menschheit selbst würde, wenn es nach dieser Vorstellungsart geht, nichts anderes als Terror sein, in dem die menschliche Gattung sich selbst ausrottet. Doch selbst eine solche terroristische Geschichte wäre in Kants Verständnis noch im Rahmen einer über jegliche Gewalt erhabenen gesetzlichen Ordnung zu denken, die in der Stimme des Gewissens ebenso zur Geltung kommt wie beim Anblick des Firmaments. »Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir« erfüllen mich, bekennt Kant im »Beschluss« der *Kritik der praktischen Vernunft*, mit »Bewunderung und Ehrfurcht« – angesichts einer unverbrüchlichen Ordnung, der Gewalt scheinbar nichts anhaben kann.⁷³ Aus Kants Sicht wäre es letztlich gerade das moralische, dieser Ordnung entsprechende Gesetz, was die Gewalt als Gewalt zu kennzeichnen erlauben müsste. In den bekannten Formulierungen des kategorischen Imperativs untersagt es Gewalt scheinbar unbedingt, unter allen Umständen und gegen jede und jeden. Aber dass es ein solches Gesetz »gibt«, kann Kant nur auf ein *Faktum der Vernunft* stützen, das sich nicht beweisen, nur bezeugen lässt.⁷⁴ Insofern erweist es sich als radikal anfechtbar durch eine *desaströse* Gewalt, die ihre Opfer wie auch die für sie Verantwortlichen jeglicher Einfügung in eine absolut verlässliche moralische und kosmo-politische Ordnung entzieht, die anstelle der finalen Ausrottung aller wenigstens so weit wie möglich die Annäherung an ewigen Frieden durch ein universales Recht gestatten sollte.

In diesem Sinne hat Maurice Blanchot das, was von Kant über Lemkin bis hin zu Snyder und vielen anderen als Praxis der Ausrottung beschrieben wurde, als eine *desaströse* Gewalt reinterpretiert, die buchstäblich nicht mehr in einer sublunaren Welt unter den

71 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 191–251, hier: 200.

72 I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in: *Werkausgabe Bd. XI*, 261–393, hier: 353.

73 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974, 186.

74 Ebd., 36 f., 50 f.

Sternen (*des-aster*⁷⁵) eines des Nachts funkelnden, scheinbar eine unverbrüchliche Ordnung symbolisierenden Himmels, sondern in einer Wüste der Un-Menschlichkeit sich ereignete. Nicht die viel zitierte Dezentrierung im bzw. des Kosmos, die, wie man seit Sigmund Freud zu wiederholen nicht müde wird, den Menschen angeblich die schrecklichste narzisstische Kränkung zugefügt haben soll, sondern diese Erfahrung der Gewalt markiert für Blanchot den tiefsten Einschnitt in die Geschichte der menschlichen Gattung.⁷⁶ Danach können wir nicht einmal mehr sicher sein, überhaupt einer Gattung anzugehören.⁷⁷ Ist nicht der Mensch nach dem Desaster dieser Erfahrung, aus der keinerlei dialektisches Kapital mehr zu schlagen, also nichts zu lernen ist, »der Gattung beraubt«⁷⁸ – unter einem schwarzen, leeren Himmel, der nunmehr enthüllt, »daß darin seit je immer schon alles verloren gegangen ist« (SD, 43, 92)?⁷⁹ Hat das Desaster nicht gezeigt, dass die Gewalt alles überschreiten kann und immer schon überschreiten konnte, ohne überhaupt ein Gebot oder Verbot verletzen zu müssen, das sie untersagen würde (SD,

75 Siehe oben, Anm. 3. An der zitierten Stelle verweist Levinas ausdrücklich auf Blanchot und dessen Behauptung, das Desaster sei das Denken. Es scheint freilich, als affirmiere Levinas eine Unmaßgeblichkeit jeglicher kosmischen bzw. sublunaren Situierung der menschlichen Gattung, um sie in eine radikale Ethik zu überführen, was Blanchot, der Denker des »Neutralen«, so nirgends getan hat. Vgl. M. Blanchot, *Das Neutrale. Philosophische Schriften und Fragmente*, Zürich, Berlin 2010, 239, sowie die ganz in der Nähe von Levinas angesiedelten Gedanken zur Passivität in M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 29 ff., 36–40 [=SD].

76 Vgl. R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1988, 38–81.

77 Finkielkraut, *Die vergebliche Erinnerung*, 42 ff.; Blanchot, SD, 43.

78 Ein zwiespältiges Ergebnis! Hat Blanchot nicht ähnlich wie Levinas selbst bestritten, der Einzelne könne in seiner Sterblichkeit je im Horizont einer Gattung aufgehen? Hatte Levinas nicht gerade argumentiert, als *nicht* in der menschlichen Gattung Aufgehender bestimme uns jeder Andere zur Nicht-Indifferenz angesichts seiner Sterblichkeit? Kann man Verbrechen gegen diese Bestimmung Rechnung tragen, indem man sich auf die Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung beruft? Und attestiert man den Nazis nicht einen unvergleichlichen Triumph, wenn man ihnen bescheinigt, *tatsächlich* die menschliche Gattung (und die Bestimmung zu einer universalen Moralität) ruiniert zu haben?

79 Genau an dieser Stelle nimmt der Begriff des Desasters einen doppelten Sinn an, indem er einerseits desaströse Gewalt, andererseits aber auch ein Denken dieser Gewalt charakterisiert, das »in der Welt nicht unter den Sternen sein kann«, ohne darum sogleich in eine Art Theologie umzuschlagen (Levinas, GTZ, 155).

95)?⁸⁰ Hat es nicht das *Unendliche unserer Zerstörbarkeit*⁸¹ vor Augen geführt und einer Passivität ausgeliefert, die »kein Dach schützt, das keine Zerstörung erreicht«?⁸² Geht in dieser Passivität der Auslieferung an die Gewalt nicht jegliche Gewissheit zugrunde, eine gastliche Welt zu bewohnen oder in einer solchen aufgenommen zu sein?

So gesehen ruiniert das Desaster alles, auch das Denken, das es zu verstehen sucht; und von ihm als einer radikalen Verwüstung können wir nicht sprechen, ohne Gefahr zu laufen, selbst ruiniert zu werden. Demnach können wir uns ihm höchstens annähern, es aber niemals wirklich vergegenwärtigen. Jede Annäherung droht in den Bann des Desasters zu geraten, das seine Spur *im Denken* des Desasters hinterlässt, *es* versehrt und somit auch das Denken des

80 Der Hinweis darauf, dass diese nun offenkundige Möglichkeit besteht, führt zu rückwirkenden Zweifeln daran, ob die fragliche Gewalt wirklich so neuartig ist, wie oft behauptet wird, oder ob sie nicht vielmehr ein uraltes, mit der menschlichen Gattung gleichursprüngliches Gewaltpotenzial nur in unübersehbarer, massenhafter Form zum Vorschein bringt.

81 Vgl. dazu G. Agamben mit Blick auf Blanchot in: *Die Zeit, die bleibt*, Frankfurt/M. 2006, 65.

82 SD, 43. In diesem Sinne ist von Orten und Landschaften der Ortlosigkeit, der Entortung, der Auflösung ins Nichts der Spurlosigkeit die Rede. Dem widerspricht nicht Jean-Luc Nancys Befund, an diesen Orten habe man *Kadaver* zurückgelassen (als »übereinandergeworfene, verklebte, ineinanderfließende Wunden«; vgl. M. Warnke, *Politische Landschaft. Zur Kunstgeschichte der Natur*, München, Wien 1992, 74, zu Goyas *Desastres de la Guerra*, die bereits diese Praxis ahnen lassen). Sollten diese Orte nicht beweisen, dass man Andere demonstrativ jeglicher Würdigung entziehen und so der Spurlosigkeit überantworten kann, die auch das Hiergewesensein und jegliche Erinnerung daran liquidiert? Oder ist auch das noch eine Überinterpretation, insofern die Reste von Kadavern eben nur noch liegen gelassen wurden, ohne irgendjemandem noch irgendetwas »beweisen« zu sollen? Läge die »Wahrheit« dieser Praxis also darin, Andere restlos in dieses liegen gelassene, sich selbst zersetzende Etwas zu verwandeln? (Oder sie sich durch ihre eigenen Leidensgenossen in ein solches Etwas verwandeln zu lassen? Man denke an die sog. Sonderkommandos, deren Einrichtung Primo Levi nicht umsonst als das »dämonischste« Verbrechen des Nationalsozialismus eingestuft hat.) Dagegen protestiert eine Praxis der Exhumierung massenhaft Verscharrter, die auch den Überlebenden einen Ort des Gedenkens an Ausgelöschte zurückgeben und dem entgegenwirken soll, dass diese »humanly unmarked« bleiben (vgl. Harrison, DD, 12). So kann freilich auch die nachgeholte Bestattung keinen »Heimgang« der Toten mehr inszenieren (Fink, *Traktat*, 171).

Desasters zu einem *uns versehrenden* macht. Angesichts des Desasters scheint selbst das Denken, das es im Gedachten aufzuheben vermeint, ruiniert zu werden. Das Desaster lässt das Denken den Faden verlieren und gestattet niemals, dass wir sicher sein können, (es) überhaupt gedacht zu haben (SD, 176). Zwar stuft Blanchot den sogenannten Holocaust als ein »absolutes Ereignis der Geschichte« ein; aber so wenig wie Auschwitz lässt dieses sich noch als ein etymologisch vom *Eräugnis* herzuleitendes Ereignis denken⁸³, das in einem konventionellen Sinne wahrzunehmen und zu bezeugen wäre.⁸⁴ Das Desaster betäubt und blendet die Sinne; es verschlägt die Sprache und lässt *nur noch ein versagendes, verfehltes Denken* zu, das sein Versagen als solches zu erkennen geben muss – auf der Spur eines traumatischen Affiziertseins vom Geschehenen, das sich jeglichem Zugriff von Sinnstiftungen entzieht, die es immer schon deutend, verstehen, begreifend verbergen. Eben das soll nicht vergessen werden: das wir niemals wissen werden, worum es sich eigentlich handelte (SD, 126, 104). Denn das Desaster zerstört alles, auch das Begreifen, das sich ihm zu nähern versucht; auch das Gesetz, an dem man es messen möchte; auch die Vorstellungen von einer Menschlichkeit, die es ruiniert zu haben scheint.

So haben wir es hier mit einer unpräsentierbaren und unvordenklichen, aber widergängerischen Vergangenheit zu tun (SD, 23, 28), die uns immer schon zuvorgekommen und unter die Haut gegangen ist, bevor wir uns nachträglich zur ihr ins Verhältnis setzen (SD, 107, 110). Das Denken bzw. Schreiben (*écriture*) des Desasters kann sich nicht auf eine adäquate Beschreibung stützen und es angemessen zur Sprache bringen. So muss es sich auf ein kryptisches Sprechen zurückziehen (SD, 44, 165), das in sich birgt und immerfort gleichsam begräbt, was angemessen zu sagen wäre, aber auch in der Forderung nach Enthüllung sich verbirgt (SD, 166). Wenn scheinbar alles gesagt ist, »bleibt das Desaster zu sagen«, als zu bezeugendes dem Denken und Sprechen aufgegeben, aber so, dass dessen Versagen nicht zu verbergen ist. So bleibt das Desaster »restlos übrig«, unerkennbar,

83 Vgl. Vf., *Ereignis – Erfahrung – Erzählung. Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte: Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur*, in: *Umsonst ›gegeben‹, Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, Kap. XVII.

84 SD, 64, 121, 126, 181.

ohne Resultat, das im Gedachten aufhebbar wäre (SD, 47, 50).⁸⁵ Es *soll* nicht einmal Sinn annehmen, als Erfahrung sich aussagen, darstellen und erklären lassen, um womöglich einer Trauerarbeit zugute zu kommen, die zu einem von ihm befreiten Überleben beitragen könnte (SD, 129). Desaströser Tod lässt sich nicht als Negativität einstufen, aus der die bekannte »Arbeit des Negativen« geistigen Gewinn ziehen könnte.⁸⁶ Wenn er Anlass zur Trauer gibt, dann nur in einem *Schmerz*, der niemals im dialektischen Sinne »arbeiten« kann, sondern als *Wachsamkeit* über das verstanden werden muss, was jegliches Überleben versehrt (SD, 69).

Wie wenige andere hat sich Blanchot nicht nur dem Desaster – bzw. einem Denken des Desaströsen – ausgesetzt und dabei auch das Denken im doppelten Sinne des Wortes »ausgesetzt«. Für ihn ist es – nach Auschwitz – diesem kaum noch als Ereignis einzustufenden Desaster *ausgesetzt* und muss *sich* ihm selbst *aussetzen*, um *auszusetzen*, ohne je dessen sicher sein zu können, von diesem Ausgesetztsein, *Sichaussetzen* und es unterbrechenden *Aussetzen* geistig Rechenschaft ablegen zu können in einem Diskurs, der gültigen Forderungen nach Verständlichkeit genügen würde. Nicht weniger bedenklich als die von Blanchot nahe gelegte radikale Revision dessen, was wir unter Sprache und Denken im Zeichen des Desasters überhaupt noch verstehen (!) können, ist aber die Rede von einem singulären Desaster, das sich jeglicher Historisierbarkeit im Kontext einer *Zeit* des Desasters zu entziehen scheint. Verweist uns Blanchot nicht selbst auf eine solche (historische) Zeit, wenn er Konzentrationslager und Vernichtungslager in einem Atemzug als Gebilde beschreibt, in denen angeblich »alle Züge einer Zivilisation enthüllt oder bloßgelegt« worden seien?⁸⁷ Ähnlich wie Lacoue-Labarthe und

85 Man fragt sich allerdings, ob Blanchot mit Blick auf Levinas nicht doch eine »desaströse Verantwortung« als Resultat präsentiert (SD, 39), die Levinas' Begriff einer geradezu wahnsinnigen, außer-ordentlichen Sensibilität sehr nahe kommt (ebd., 23). Vor unserer Freiheit »gibt es« demnach eine »absolute Verantwortung« in der Offenheit für den Anderen in seinem Unglück und für den Anderen *als* Unglück (SD, 31, 34–40).

86 Vgl. SD, 55, 61; M. Blanchot, *Der literarische Raum*, Zürich 2012, III, 224, 249, 252, 263, und die Bestandsaufnahme negativistischen Denkens bei E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen*, Weilerswist 2014.

87 Vgl. SD, 102, sowie M. Blanchot, *Nachträglich*, Zürich 2012, 82–86, wo es heißt, alle Lager würden den gleichen Namen tragen: »Auschwitz«. (Eine fragwürdige

andere scheint Blanchot hier aus der zunächst in historischen Zeugnissen beschriebenen, dann historiografisch aufgearbeiteten Realität eines komplexen Vernichtungsgeschehens genau ein Moment des Desaströsen herauszupräparieren, das dann nachträglich zum Signum einer ganzen Zivilisation, einer Epoche oder schließlich der in ihrem Ursprung scheinbar schon verdorbenen Geschichte Europas und der Menschheit erklärt wird.⁸⁸ Dabei hat der Begriff des Desasters selbst eine Geschichte, in die sich Blanchot nicht ohne Weiteres einschreiben kann. Was er meint, muss er von dieser Geschichte implizit oder explizit abheben, will er nicht Gefahr laufen, seinen hyperbolischen Begriff des Desasters, der alle bekannten Desaster in den Schatten stellen soll, mit diesen auf eine Stufe zu stellen und auf diese Weise zu nivellieren. Das Desaster, das Blanchot meint, ist nicht mit jenem bekannten katastrophalen Ereignis zu vergleichen, das Voltaire 1756 mit seinem *Poème sur le désastre de Lisbonne* vor einer Vereinnahmung durch Apologeten einer univer-

Geste der Aneignung gerade dessen, was sich als Desaströses doch jeglichem Zugriff entziehen soll. Sollte nicht gerade dieser Begriff laterale Vergleichsperspektiven zwischen heterogenen Verbrechen gestatten, ohne auf fragwürdigste Art und Weise eines unter ihnen zu ›privilegieren(?) Vgl. A. Finkielkraut, *L'avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, Paris 1982, 151 ff., 180 f.; O. Bartov, *Genocide and the Holocaust: What are we arguing about?* Leo Kuper: *Genocide* (1981), in: U. Jensen et al. (Hg.), *Gewalt und Gesellschaft*, 381–393; R. Stockhammer, *Ruanda. Über einen anderen Genozid schreiben*, Frankfurt/M. 2005, 57–70. Mit Recht weist Enzo Traverso (*Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors*, Köln 2003, 9) darauf hin, dass mit Blick auf Auschwitz der Begriff des Genozids in unser Vokabular eingeführt worden ist. Er übersieht aber, dass das mit der Folge geschehen ist, den Massensmord an unzählbaren Anderen denken zu müssen, die in ihrer Singularität überhaupt nicht addierbar sind. Gerade diese Einsicht hat auf den Genozidbegriff zurückgewirkt und relativiert entscheidend die verbreitete Scholastik typologischer Unterscheidungen von Verbrechen. Vgl. Y. Bauer, *The Place of the Holocaust in Contemporary History*, in: J. Frankel (ed.), *Studies in Contemporary Jewry*, Bd. 1, Bloomington 1984, 201–224, hier: 203, 213.

- 88 Gemeint ist besonders G. Agamben, der immer wieder nivellierend von »dem Lager« als Paradigma des *nomos* der Moderne, ja sogar dieses »europäischen« politischen Denkens überhaupt spricht, insofern dieses »immer schon« die Ausgrenzbarkeit nackten Lebens heraufbeschworen habe; vgl. *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 175 ff.; *Mittel ohne Zweck*, Freiburg i. Br., Berlin 2001, 115 f.

salen Theodizee zu bewahren versucht hatte.⁸⁹ Es kommt auch nicht einer schrecklichen militärischen Niederlage, einem »mittelgroßen Unglück« oder einem kapitalen (überaus häufigen) Scheitern gleich, das man heute ohne Zögern als »desaströs« einstuft⁹⁰, ohne zu bedenken, dass ein solcher Sprachgebrauch dahin führen kann, dass einem für das Äußerste schließlich die Worte fehlen müssen.

Eben diesem Äußersten versuchte sich Blanchot im Zuge einer hyperbolischen, ständig die prätendierte Adäquatheit seiner Begriffe dementierenden Sprachpraxis zu nähern, um auf diese Weise jegliche vorschnelle Identifikation des Desaströsen mit gewöhnlichem oder katastrophalen Scheitern, mit dem Äußersten mit dem Extremen, mit dem Exzessiven, dem besonders Üblen oder mit größten Untaten zu vermeiden, die das Äußerste stets an einer Norm messen, die im Einzelfall in einer kaum mehr steigerbaren Art und Weise verletzt, übertreten oder überschritten wird.⁹¹ Blanchot fragt dagegen nicht: *was ist* das Äußerste, das Anderen von anderen Menschen widerfahren kann – von denen schon Nietzsche als den »Äußersten« gesprochen hatte.⁹² Vielmehr geht er dem nach, *wie* das Äußerste Anderen *widerfahren* ist, um sie heimzusuchen in der Auslieferung an eine Verwüstung, wo es keine Zuflucht, keine Rückkehr, keine Aussicht auf Wiederherstellung mehr gibt und selbst die Erinnerung an all das ausgelöscht wird, so dass auch die Sprache und das Denken dagegen nichts, oder fast nichts mehr vermögen. In der Tat muss man sich fragen, ob sich eine derart radikale Zerstörung denken lässt, ob sich also ein denkendes Subjekt ihr aussetzen kann, ohne selbst von ihr traumatisch heimgesucht zu werden und gezeichnet zu bleiben. Wenigstens das versucht Blanchot glaubhaft zu machen: dass ein Schreiben wenn nicht *aus* dem Desaster, so doch *in der Nähe* des Desaströsen möglich ist; ein Schreiben, das von ihm gezeichnet bleibt und den Lesern in gewisser Weise eine *Übermittlung des Widerfahrnisses des Desaströsen durch dessen andeutungsweise*

89 fr.wikisource.org/wiki/Po%C3%A8me_sur_le_d%C3%A9sastre_de_Lisbonne; vgl. G. Gamm, *Philosophie im Zeitalter der Extreme*, Darmstadt 2009, 272 ff.

90 Vgl. das Nachwort der Übersetzer G. Poppenberg, H. Weidemann in SD, 178–195, hier: 182, wo sich hilfreiche Hinweise auf französische Konjunkturen der Rede von einem *désaster* finden.

91 Vgl. T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993.

92 »Wir sind die Äußersten«, heißt es bei F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 12, 9–582, hier: 510.

Wiederholung im Schreiben zumutet, ohne je das Desaster als einen Gegenstand des Denkens fassen zu können. Insofern sieht sich Blanchot dazu gezwungen, alle Register einer fragmentierten und radikal befremdlichen Rede zu ziehen, ohne versprechen zu können, zu einem im klassischen Sinne apophantischen Diskurs beizutragen, in dem man zu definieren versucht, was als Krieg, was als Genozid und was als Desaster einzustufen ist (so als gelte es nur, Ereignistypen zu klassifizieren und über leicht handhabbare konzeptuelle Werkzeuge für die einzelwissenschaftliche Forschung zu verfügen). Ein Resultat wirft Blanchots eigene *Schrift des Desasters* deshalb nicht ab; es sei denn das Ergebnis einer radikalen Infragestellung, die auch das noch buchstäblich in die Mitleidenschaft einer *compassion* zieht, woran man bislang glaubte äußerste Gewalt messen zu können. Sei es die Stimme des Gewissens, sei es die Gabe der Verantwortung, in der Levinas den unüberwindlichen moralischen Widerstand gegen selbst das radikalste Verbrechen sieht, das alles in Abrede stellt, was sich einer uneingeschränkt souveränen Verfügung der Gewalttäter über ihre Opfer in den Weg stellen könnte. Levinas bezweifelte nicht die außerordentliche Verletzungsmacht der Gewalt; aber er bestritt, dass sie liquidieren kann, was sie vom Anderen her unweigerlich *als* Verletzung einzustufen zwingt. Demnach liegt es nicht bei (passionierten, pathologisch oder ›normal‹ veranlagten) Exzess- oder Willkürtätern oder auch bei gleichgültigen Vollstreckern, die ihr Tun wie eine gewöhnliche Arbeit verrichten, ob und wie ihre Gewalt Andere verletzt, in deren schierer Existenz ein absoluter (ethischer) Widerstand gegen die Gewalt liegen soll.

Von einem solchen Widerstand glaubt Blanchot nichts zu *wissen*.⁹³ Zwar ist er Levinas weitgehend gefolgt und war für die Vorstellung eines solchen Widerstandes aufgeschlossen. Aber auf dem Weg in das Denken einer *religio*, die jeden Gewalttäter an den Sinn dieses Widerstandes zurückbindet⁹⁴, so weit er sich auch von jeglicher

93 Vgl. Blanchot, *Das Unzerstörbare*, zum Begriff des Nächsten in diesem problematischen Sinne, 106–109, sowie die Rede von einer »Unbesiegbarekeit der äußersten Schwäche« in M. Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007, 66, mit Bezug auf Levinas ebd., 76.

94 Vgl. SD, 84, sowie G. Agamben, *Das Sakrament der Sprache*, Berlin 2010. Agamben geht so weit, jene *religio* nicht auf ein stets radikal prekäres Wort-gaben, sondern auf eine letztlich beedete Aneignung der Sprache selbst stützen zu wollen (s. bes. 85–89). Davon kann bei Blanchot keine Rede sein.

Schuld und Verpflichtung dem Anderen gegenüber emanzipiert zu haben scheint, mochte sich Blanchot Levinas schließlich doch nicht anschließen.⁹⁵ Die äußerste Gewalt war für ihn nicht ohne abgründigen Zweifel daran denkbar, was Menschen in ihr überhaupt noch miteinander verbindet – abgesehen davon, dass nur sie offenbar dazu in der Lage sind, *jegliche Verbindung zu Anderen abzubrechen. Bleiben sie aber nicht gerade dadurch intensiv miteinander verstrickt?* Beweist nicht gerade die radikale Feindschaft, die zu einem solchen Abbruch führt, dass sie sich niemals neutral zum Anderen verhalten können? Für *beweisbar* hat Blanchot weder gehalten, worauf äußerste Gewalt hinauswill, noch auch, was sich ihr widersetzt. Für ihn muss sich das Denken einer radikalen Antwortlosigkeit im Hinblick auf diese Fragen aussetzen. Und in diesem Sinne handelt es sich in seinen Schriften nicht nur um ein Denken des Desasters als Gegenstand, sondern um ein selbst desaströses, jeglicher Schirmherrschaft einer gegebenen moralischen oder kosmischen Ordnung entbehrendes Denken, das von äußerster Gewalt gezeichnet bleibt. Insofern müsste es Blanchot, der zweifellos *vom nazistischen Verbrechen gegen die europäischen Juden aus* geschrieben und gedacht hat⁹⁶, nicht darauf ankommen, dieses Verbrechen mit *dem* Desaster schlicht zu

95 Vgl. Vf., *The human person: vulnerability and responsiveness. Reflections on human dignity, religio and the other's voice*, in: *Naharaim. Journal of German-Jewish Literature and Cultural History* 4, nr. 1 (2010), 47–66; *Unconditional Responsibility in the Face of Disastrous Violence. Thoughts on religio and the History of Human Mortality*, in: *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019), 191–212.

96 J. Derrida, *Un témoin de toujours*; in: *Lignes* 2, no. 11 (2003), 265–273. – Was hier nicht im engeren Sinne biografisch gemeint ist, also nicht auf Blanchots umstrittene publizistische ›Vergangenheit‹ gemünzt ist. Diese muss hier ebenso unberücksichtigt bleiben wie seine innere Entwicklung, die ihn schließlich weit von seinen theoretischen Anfängen entfernt hat. Vgl. Stichproben in Blanchots *Chroniques littéraires. Du Journal des Débats, Avril 1941-Août 1944*, Paris 2007, 139, 215, 315, 530 f., wo deutlich wird, wie sich Blanchot in einer Vielzahl von Rezensionen noch in den später verlassenen Bahnen eines Denkens des Absurden, der Dekadenz, des Heroischen, des Apokalyptischen und des Sinns bewegt. Aber schon scheint ihm zu dämmern: »le monde en ruines [...] est la vérité du monde« (ebd., 531). Zum Kontext siehe Todorov, *Angesichts des Äußersten*, 128 f.; J. Altwegg, *Die langen Schatten von Vichy. Frankreich, Deutschland und die Rückkehr des Verdrängten*, München, Wien 1998, 127 ff., 166 f.; M. Gutjahr, J. Hock (Hg.), *Im Raum der Kritik. Maurice Blanchot und die Literatur*, Würzburg 2023.

identifizieren, Auschwitz zum singulären Paradigma *des* Desasters oder als Gattungsbegriff zum Maßstab *vieler anderer*, scheinbar weniger Unheil verheißender oder weniger spektakulärer Desaster zu erheben. Vielmehr scheint er sagen zu wollen: von jenem Verbrechen strahlt in einer sternenlosen Nacht unter einem gnadenlosen Himmel Desaströses aus, das sich in jedem ernsthaften Versuch bemerkbar macht, es zu denken. *Es gibt* dieses, nun auch *anderswo*, *früher* und womöglich *in Zukunft wieder* zu entdeckende Desaströse; und es ist derart ein für alle Mal als die menschliche Gattungsgeschichte unterminierendes Widerfahrnis (*páthos*⁹⁷) in der Welt, dass es nicht nur die (deutsche) Kultur derer, von denen es ausgegangen ist, sondern auch deren (europäischen) zivilisatorischen Kontext und dessen gesamte Vorgeschichte und insofern selbst die Vernunft affiziert, von der Edmund Husserl, der jüdische Phänomenologe der »Krisis« Europas, noch in den 1930er Jahren behauptet hatte, im genuin europäischen Ursprung der Vernunft sei zugleich deren gewaltlose Universalität zum Vorschein gekommen.⁹⁸

Blanchots *Schrift des Desasters* ist nicht ohne Weiteres gegen den Vorwurf in Schutz zu nehmen, den Begriff des Desasters leichtfertig zu enthistorisieren.⁹⁹ Anerkennenswert ist gleichwohl sein Versuch, die Möglichkeiten philosophischer Rede so weit wie nur irgend

97 Indem sich Blanchot an einem »pathologischen«, d.h. vom unaufhebbaren *páthos* gezeichnet bleibenden Schreiben versucht, unterläuft er jegliche Erkenntnistheorie der Geschichte, in deren Rahmen man Genozide, Auschwitz, den Holocaust, die Shoah usw. als Ereignistypen komparativ und kategorial zu klassifizieren versucht hat. Darin liegt die Stärke und die Schwäche seines Versuchs zugleich. Für Blanchot ist das mit diesen Namen titulierte Verbrechen nur der Anlass gewesen, das *páthos* des Desaströses als solches zu denken, ohne es mit diesen Begriffen einfach zu identifizieren oder gar anderen, weit älteren, noch im Gang befindlichen oder sich erst ankündigenden Verbrechen abzusprechen. Blanchot konfrontiert uns so mit der Aufgabe, zu zeigen, wie das *Widerfahrnis* des Desaströses *als Bezeugtes* auch *Anderere* affiziert, die *nicht* unmittelbar von ihm betroffen waren, und wie es die *Erkenntnis verschiedener Verbrechen* inspiriert, wie sie in der komparativen Geschichte und Soziologie der Gewalt untersucht werden.

98 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1982, §3; vgl. E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris 1950.

99 Vgl. die Rez. d. Vf. in: *Philosophisches Jahrbuch* 113/II (2006), 458–461. Selbst wenn man Blanchot zugibt, dass desaströse Gewalt den Zusammenhang menschlicher Geschichtlichkeit sprengt, muss man sie m. E. *als solche* historisch

möglich einer Gewalt auszusetzen, in der schließlich alles irreversibel versehrt wird, nicht nur eine Vielzahl verletzbarer Körper, sondern auch deren menschlicher Status bis hin zur menschlichen Sterblichkeit selbst. Im Desaster, so wie Blanchot es versteht, handelt es sich buchstäblich um eine (versuchte) *restlose* Zerstörung – ungeachtet der physischen Spuren, die auch der Versuch, Opfer spurlos verschwinden zu lassen, indem man sie vergaste, allemal noch auf einer weltlosen Erde hinterlassen musste.¹⁰⁰ Der Versuch restloser Zerstörung erschöpfte sich aber nicht darin, physische Spuren¹⁰¹ so weit wie möglich zu beseitigen; vielmehr bedeutete er: von den Opfern sollte *als* Individuen, Personen, Angehörigen und anderen Menschen nichts bleiben. Und dieses ›Nichts‹ hat man ihnen unaufhörlich zu verstehen gegeben, so als sei die Gewalt doch irgendwie darauf angewiesen, seitens des Opfer bestätigt zu bekommen: ›ja, das könnte ihr mit uns machen, und nichts kann dagegen etwas ausrichten, dass und wie wir durch euch untergehen und dass nicht einmal das zu bezeugen sein wird‹.

So verstrickt sich radikale Gewalt, die restlos vernichten will, in eine ausweglose Aporie. Sie zielt auf die Zerstörung Anderer als Anderer ab, baut aber doch darauf, dass diese ihre Zerstörung selbst realisieren müssen, damit sie triumphieren kann. ›Einfaches Umbringen‹ reicht dafür nicht aus. Man muss den Opfern vor ihrem Tod zu verstehen geben, dass sie nichts sind, um den Triumph der Gewalt über sie genießen zu können. Diese Botschaft muss bei ihren Adressaten ankommen, andernfalls erschöpft sich die Gewalt in schierer Zerstörung, die ebenso gut auch Sachen angetan werden könnte. Aber die Gewalt bedarf der ›Anerkennung‹ durch diejenigen, die in ihr *als Andere* abgründig zu Grunde gehen sollen. Du bist nichts, signalisiert sie, und verlangt doch, dass man das zuge-

kontextualisiert erforschen. Andernfalls müsste die historiografische Forschung ihr gegenüber ganz und gar sprachlos bleiben.

100 Vgl. Snyder, Bl, 179, 195, 223, 267, 271. »Even human ash fertilizes.« Auch in eben dem Boden geschah das, in dem die Deutschen ihre Früchte anbauten..., lesen wir hier (273, 296).

101 Ganz abgesehen von Spuren, die Opfer und Überlebende bewusst hinterlassen haben; vgl. G. Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, München 2007.

ben soll.¹⁰² Genau das hat Robert Antelme, den Überlebenden, der schließlich für alle Menschen zu sprechen glaubte, zu der Schlussfolgerung gebracht, man könne selbst in der extremsten Gewalt nur als Mensch sterben, d. h. die – biologische, wie er meinte¹⁰³ – Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung sei auch durch eine serielle und scheinbar indifferente Tötungsmaschinerie nicht aus der Welt zu schaffen. Doch niemals ist der Begriff des Menschen zureichend biologisch zu definieren – und so, dass deutlich wird, *inwiefern er ein unabdingbar menschliches Verhältnis zu Anderen impliziert*.

Von Aristoteles über die Stoa und die Lobredner auf die Menschheit zur Zeit der Aufklärung bis hin zur gegenwärtigen bio-ethischen Diskussion stand stets auf dem Spiel, wer mit welchen Gründen als Mensch ›zählen‹ soll, wer nicht – und wer das bestimmen darf. Rein biologisch lässt sich nicht angeben, inwiefern die Sterblichkeit eines jeden Menschen jeden Anderen etwas angehen soll. Im Unterschied zu Antelme haben denn auch weder Levinas noch Derrida oder Blanchot je darauf gebaut, eine ethische Nicht-Indifferenz angesichts der Sterblichkeit des Anderen (einschließlich des für desaströse Untaten verantwortlichen Feindes) sei darauf zu gründen, was Menschen *von Natur aus* sind. Gerade die nationalistische und die rassistische Gewalt in der Moderne scheint doch hinreichend bewiesen zu haben, dass man willkürlich Grenzen ziehen kann zwischen denen, die menschlich ›zählen‹ und Anderen, denen man ethisch überhaupt nichts schuldig zu sein glaubt. Dagegen erheben Levinas, Derrida und andere¹⁰⁴ nicht etwa mit biologischen Argumenten Einspruch, sondern im Namen einer nur zu bezeugenden Bestimmung zur Nicht-Indifferenz angesichts der Sterblichkeit des Anderen, von der sie behaupten, wenigstens ihre Spur müsse sich auch in radikaler Gewalt noch aufweisen lassen.

Levinas und Derrida behaupten demnach die *Unmöglichkeit radikaler Spurlosigkeit*. Für sie kann es streng genommen niemals das geben, was man vielfach gedankenlos ›spurloses‹ Verschwinden

102 In diese Richtung zielten schon J.-P. Sartres Überlegungen zur Philosophie der Gewalt in: *Entwürfe für eine Moralphilosophie* [1947/8], Reinbek 2005, 314; vgl. A. Michaels, *Fugitive Pieces*, London 1998, 161.

103 R. Antelme, *Das Menschengeschlecht*, München 1987.

104 Vgl. Kofman, *Erstickte Worte*, 26. Zweifellos fügt sich das »Zeugnis für das Unvergleichbare«, jene Fremdheit des Anderen, die in keiner »idyllischen Gemeinschaft« je aufgehen wird, nicht in biologisches Denken (ebd., 47, 57).

oder Verschwindenlassen nennt. (Eine nicht nur bei einer ehemaligen argentinischen *Junta* beliebte Praxis.¹⁰⁵) Gerade die Gewalt, die es herbeiführen will, bewahrt in sich dieses Verschwinden als nicht ausgelöschtes und von Anderen zu bezeugendes. So bleiben selbst in der radikal vernichtenden Gewalt immer »einige Reste« des Zerstörten als solchen.¹⁰⁶ Weniger physische Reste wohlgemerkt, die man unkenntlich machen kann, wohl aber Reste einer Spur des Anderen, die sich auf diese Weise als nahezu unzerstörbar zu erweisen scheint. Restlose Zerstörung wäre demnach genau das, was jeglicher menschlichen Gewalt versagt zu sein scheint, so sehr sie sich auch darum bemühen mag, ihr Ziel absolut zu erreichen. Das kann im Einzelfall geschehen, aber auch im eskalierten *pólemos*, im vormodernen Völkermord, im Ausrottungskrieg genauso wie in einer asymmetrischen sog. Vernichtungspolitik, die explizit nicht nur auf viele Einzelne, sondern auf Nationen, Ethnien, Rassen, Religionen usw. abzielt. Das Desaströse hängt in Blanchots Verständnis überhaupt nicht von einer quantitativen, »massenmörderischen« Dimension¹⁰⁷ oder davon ab, dass man sich abstrakte Entitäten zum Ziel nimmt, als ob diese über den Köpfen der Einzelnen ein gewalttätig anfechtbares Eigenleben führen würden. Es benennt vielmehr die radikalste (nicht: die exzessivste oder brutalste) Dimension der Zerstörbarkeit, die Menschen ihrem Verhältnis zu Anderen zu verdanken haben. Nur im Verhältnis zueinander und untereinander sind sie der Drohung einer derart radikalen Vernichtung ausgesetzt, wie sie Blanchot im Begriff des Desaströsen fasst.

Genau das lässt die vorherrschende Memorialkultur allzu oft in Vergessenheit fallen, wenn sie der »eigenen« Toten als Opfer gedenkt und auf diese Weise Demarkationslinien im Verhältnis zu gebrandmarkten Tätern in sich reproduziert.¹⁰⁸ Blanchots Analyse des Desaströsen ist eine schlechte Nachricht für alle, die sich inso-

105 Vgl. H. Verbitsky, *Der Flug. Wie die argentinische Militärdiktatur ihre Gegner im Meer verschwinden ließ*, Wien 2016.

106 Vgl. C. Schmitt, *Glossarium*, Berlin 1991, 94; P. Ricoeur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 224 f.

107 Ggf. »different in scale, scope, and/or degree, but not in kind from other evils«, liest man im *Oxford Handbook of Genocide Studies* (ch. 11, 218), wo diese Kategorien selbst keiner weiteren Befragung ausgesetzt werden.

108 Vgl. dagegen Harrisons Überlegungen zu einer »ancestral adoption« oder »elective affiliation« (DD, 103 f.).

weit historisch ›auf der richtigen Seite‹ zu befinden glauben. Zu tief wurzelt das Desaströse im Sozialen, als das es allein denjenigen zuzuschreiben wäre, die man für gewisse Un-Taten verantwortlich macht, mit denen man keinerlei Gemeinsamkeit anerkennen kann. Wenn sich im Zeichen des Desaströsen eine nicht zu leugnende Gemeinsamkeit der menschlichen Gattung behauptet haben sollte, so kann es sich doch nur eine Gemeinsamkeit mit all jenen handeln, denen man das absolut Unannehmbar radikal Gewalt zuschreibt. Auch sogenannte Un-Menschen muss man als Menschen gelten lassen, ohne die geringste Rechtfertigung dafür, sie etwa nicht ›menschlich‹ zu behandeln. Hier haben wir es also mit einer *unannehmbaren Gemeinschaft* zu tun, die sich ständig daran erinnern muss, dass es sich um eine Gemeinschaft aller handelt, die durch Andere von jeglicher menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden können. Mensch ist so gesehen derjenige, der Anderen so nahe steht, dass er radikal ausgestoßen werden kann, und der sich nur als Anderer, dem das widerfahren kann, in der Nähe der Anderen befindet, ohne dass zu beweisen wäre, was diese Nähe bedeuten muss. Zudem kann niemand im Sinne dieser Nähe für sich selbst bürgen. Niemand kann davon ausgehen, dass er Anderen ›nahe‹ sein wird, wenn es darauf ankommt; und niemand kann garantieren, dass ihm dann Andere ›nahe‹ sein werden. Denn nach allem, was wir, historisch belehrt, wissen, kann sich niemand von dem Verdacht ausnehmen, sich unter entsprechenden Umständen gegebenenfalls selbst in Un-Taten zu verstricken, die man vielfach ›monströsen‹ Einzelnen in die Schuhe schiebt. (Was keineswegs bedeutet, alle Menschen seien *de facto* derselben Untaten fähig.¹⁰⁹) Keine Gemeinschaft kann derart ›im Guten‹ vergemeinschaftet sein, dass sie die Drohung des Desaströsen glaubwürdig von sich ausschließen und ganz und gar in ein befremdliches Jenseits verweisen dürfte. Bis heute ist aber die Frage nicht geklärt, ob und wie eine menschliche Gemeinschaft (die letztlich auch die Rede von einer menschlichen Gattung rechtfertigen soll) möglich sein kann, die sich der Gewalt radikaler Ausstoßung widersetzt – und zwar auch im Verhältnis zu jenen, die sich eben dieser Gewalt schuldig gemacht haben.

Von Maurice Blanchot über Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy bis hin zu Roberto Esposito insistiert man darauf, dass überhaupt

109 In *Angesichts des Äußersten* hat Tzvetan Todorov dazu das Wichtigste gesagt.

kein Anderer wirklich in irgendeiner Gemeinschaft je aufgehen kann. Nur als letztlich nicht zu vergemeinschaftende Singularität kann ein Anderer ›Teil‹ einer Gemeinschaft sein, behauptet Nancy.¹¹⁰ Dessen ungeachtet suchen Gemeinschaften jedoch immer wieder eine innere Homogenisierung zu erreichen, die Andere gerade als solche, als unaufhebbar Andere, ausschließen muss. Solche Gemeinschaften, allen voran die berüchtigte »Volksgemeinschaft«, machen sich eminenter Gewaltsamkeit eben dadurch schuldig, dass sie *nichts als Gemeinschaft* zu sein versuchen und insofern keine innere Exteriorität gelten lassen können, deren Befremdlichkeit sie konsequent auf Fremde zu projizieren neigen. Gerade solche Gemeinschaften gelten heute in dem Maße als gefährlich, wie sie sich als unfähig erweisen, die Unaufhebbarkeit einer nicht zu vergemeinschaftenden Alterität in sich anzuerkennen.¹¹¹ Diese aber schließt ein, dass niemand, der im Verhältnis zu Anderen auch *sich selbst als ein Anderer* erweist, von einer Fremdheit auszunehmen ist, die am Desaströsen Anteil hat.¹¹² Genau diese Einsicht müsste im Sinne Blanchots zur Konzeption einer »uneingestehbaren« (»inavouable«) Gemeinschaft führen, die uns zur Anerkennung einer Gemeinsamkeit mit allen jenen zwingt, mit denen man nichts gemeinsam zu haben behauptet, weil sie sich schlimmster Untaten schuldig gemacht haben. Diese unmögliche Anerkennung schließt alle gängigen Verfahren aus, sich zahlloser Übeltäter moralisch dadurch zu entledigen, dass man behauptet, sie hätten durch die fraglichen Untaten ihr *esse morale*¹¹³, ihre Würde oder ihre Menschheit eingebüßt¹¹⁴, was oh-

110 J.-L. Nancy, *Das Neutrale, die Neutralisierung des Neutralen*, in: Blanchot, *Das Neutrale*, 7–13, hier: 8.

111 R. Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin 2004.

112 So muss man m. E. Blanchots Einlassungen zu einer Gemeinschaft begründenden Fremdheit verstehen (*Die uneingestehbare Gemeinschaft*, 93).

113 T. Kobusch, *Person und Subjektivität: Die Metaphysik der Freiheit und der moderne Subjektivitätsgedanke*, in: R. L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Bd. 2, Berlin, New York 1998, 743–761.

114 L. Hödl, *Die metaphysische und ethische Negativität des Bösen in der Theologie des Thomas von Aquin*, in: C. Colpe, W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt/M. 1993, 137–163, hier: 145–162; R. Spaemann, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001; R. Zimmermann, *Philosophie nach Auschwitz*, Reinbek 2005.

ne Weiteres rechtfertigen könnte, sie als *hostis humani generis* aus der menschlichen Gattung auszuschließen und gegen sie mit eben der Gewalt vorzugehen, die man selbst im Namen der Menschheit verurteilt hat.¹¹⁵ Wie sind dann als Monster, als Un-Personen, als verächtliche Subjekte oder Feinde der Menschheit klassifizierte Täter vor der Gewalt derer zu bewahren, die keinerlei Gemeinsamkeit und Gemeinschaft mit ihnen anerkennen können und daher Gefahr laufen, es den Übeltätern gleich zu tun, d. h. *sie* einer Zerstörung menschlicher Sterblichkeit zu überantworten?

4. Unvergleichliche Gewalt?

Im Lichte einer komparativen Gewaltgeschichte könnte man Menschen geradezu als diejenigen Lebewesen definieren, denen von Anderen her desaströse Gewalt droht und die sie ihrerseits Anderen anzutun drohen können. Auch wenn es diejenigen gänzlich verstummen lässt, die ihm zum Opfer fallen, schreit es als Desaströses zu einem weltlosen Himmel, der leer ist und weder als aionische Sphäre einer unverbrüchlichen kosmischen Ordnung noch auch als bestirntes Symbol einer unanfechtbaren Gesetzlichkeit verbürgt, dass desaströse Gewalt überhaupt gegen etwas verstößt. Nicht einmal jener moralische Widerstand gegen die Gewalt, den man aus dem menschlichen »Antlitz« glaubte hervorgehen sehen zu können, hält dieser Erfahrung *unanfechtbar* stand. So überantwortet sie diejenigen, denen sie angetan wird, absoluter Verlassenheit. Das ist kein

115 Im negativen Sinne beispielhaft führt das Goldhagen vor Augen, wo im Namen einer unbedingt gebotenen Verhütung von Massenmord die Feinde der Menschheit praktisch für vogelfrei erklärt werden und eine Lizenz zum Abschuss legitimiert wird (WW, 575–580), so als wolle der Autor C. Schmitts Denunziation jeglicher Berufung auf die Menschheit späte Genugtuung verschaffen. Der Autor bezweifelt im Übrigen, ob der Begriff Genozid überhaupt hilfreich ist und gibt zu bedenken, ob wir nicht mit dem Begriff Massenmord auskommen. Für ihn ist die Hauptsache, dass endlich präventive Interventionsmöglichkeiten geschaffen werden, um dergleichen zu verhindern. Dazu muss man freilich wissen, was man verhindern will: »erst« den manifesten Massenmord, oder schon die ihm vielfach vorausgehende Auslieferung an eine desaströse Weltlosigkeit, die im Namen der Menschheit auch denjenigen drohen kann, gegen die man vorgehen will.

(hobbesianischer) Gemeinplatz. Bekanntlich schrieb Hobbes dem Menschen »das Größte« zu, nämlich Andere töten zu können.¹¹⁶ Aber mit der menschlichen Tötungs- und Mordmacht selbst hielt er sich nicht länger auf. Es kam ihm nicht in den Sinn, dass diese – und damit auch die menschliche Sterblichkeit – ihre eigene Historizität haben könnte; eine Historizität, die in unserer Zeit schließlich in eine radikale Infragestellung der menschlichen Sterblichkeit selbst mündete. Und zwar, wenn wir Blanchot folgen, in einem Desaster, dem wir nicht standhalten und in das wir nicht eindringen können, um es von innen zu verstehen und als Verstehende unversehrt aus ihm zurückzukehren. Nur eine gewisse, jeglichen Rückhalts an einer kosmischen oder sublunaren Ordnung entbehrende, Annäherung an radikale Gewalt ist möglich.¹¹⁷

Von der wilden Hetzjagd über tausendfaches Kreuzigen, Verbrennen und Rädern im Namen des Rechts, Ausrottungskriege und Vernichtungspolitikern unterschiedlicher Couleur bis hin zur indifferenten Abschachtung und Vergasung müssen wir jedes Mal neu zu ermitteln versuchen, worauf die allzu oft pauschal als vernichtend, desaströs oder böse bezeichnete Gewalt jeweils eigentlich hinaus will. Das Desaströse kann inzwischen nicht einmal mehr als symbolisierbares ›Böses‹ eingestuft werden, das man traditionell als eine *Versuchung* beschrieben hat.¹¹⁸ Auch das Böse *hat* nicht nur eine Geschichte; ›Böses‹ *macht* darüber hinaus Geschichte und verändert sich vor unseren Augen bis zur Unkenntlichkeit. Europa, das einem Diktum André Malraux' zufolge bislang nur »geschlossenen Auges« an vielfach selbst angerichtetem Elend vorüberzugehen wagte¹¹⁹, sieht sich nun dazu herausgefordert, das Desaströse endlich in vollem Umfang, in seiner Geschichtlichkeit und in seiner jeweiligen kontextuellen Spezifität ohne Ausflüchte wahrzunehmen, so weit das irgend möglich ist.

Darauf setzten schon die ersten öffentlichen, maßgeblich von Mark Twain verbreiteten Entlarvungen der durch die Berliner Konferenz (1884/5) der Kolonialmächte erst möglich gemachten genozi-

116 T. Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger* [1642/1658], Hamburg 1959, 80.

117 SD, 67, 73, 92, 96.

118 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 21988.

119 A. Malraux, *Stimmen der Stille*, München, Zürich 1956, 272.

dalen Verbrechen des belgischen Königs Leopold II. im Kongo, an die der deutsche Kolonialismus in Ruanda und Burundi nahtlos anknüpfen konnte: »The eyes of Europe were upon them«!¹²⁰ Das war freilich eine optimistische Annahme. Tatsächlich sind diese Zusammenhänge in der Zwischenzeit so weitgehend wieder vergessen worden¹²¹, dass die Frage erst heute schonungslos aufzuwerfen ist, was diese genozidale Gewalt mit angeblich absolut unvergleichlichen späteren Makroverbrechen gemeinsam haben könnte.¹²² Ist wirklich nur in jenen europäischen *bloodlands* ›Unvergleichliches‹ geschehen? Werden wir je der immer wieder aufkeimenden Versuchung, zu desaströser Gewalt gegen Andere zu greifen, Rechnung tragen können, wenn wir eine abstrakte Unvergleichbarkeit singulärer Verbrechen hypostasieren? Stehen wir hier nicht vor demselben Paradox eines unabdingbaren Vergleichs von Unvergleichlichem, das uns schon im Tod *eines* Anderen begegnet, den die Historiker der Gewalt in ihren *body counts* mit dem Tod unzähliger und eigentlich unzählbarer Anderer zusammenzählen?

120 M. Twain, *King Leopold's Soliloquy*, New York 1961, 91.

121 Vgl. A. Hochschild, *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, New York 1998; S. Lindquist, *Durch das Herz der Finsternis*, Frankfurt/M., New York 1999; E. Mujawayo, S. Belhaddad, *Ein Leben mehr. Zehn Jahre nach dem Völkermord in Ruanda*, Wuppertal ²2005; A. Böhm, *Gott und die Krokodile. Eine Reise durch den Kongo*, München ²2011; D. v. Reybrouck, *Kongo. Eine Geschichte*, Berlin 2012, 121 ff.

122 Genau in diesem Sinne exploriert das Buch von Mujawayo und Belhaddad den ruandischen Genozid z. T. mit europäischen Begriffen, explizit unter Rückgriff auf Primo Levi und andere. Nicht zuletzt klingt bei ihnen die Arendt'sche Erfahrung der Verlassenheit und der Weltlosigkeit an (*Ein Leben mehr*, 124, 201 ff.), die schließlich über die Grenze des Vorstellbaren hinausführt, wo sich Schlimmeres als der Tod abzeichnet (ebd., 108). Wie könnte man es vermeiden, einen afrikanisch-europäischen hermeneutischen Zirkel des gegenseitigen Verstehens in Gang zu setzen, um unvergleichliche Un-Taten zu vergleichen und nach einer un-möglichen (historischen und aktuell-politischen) Gerechtigkeit unseres Verhaltens zu fragen? Nirgends, meine ich, läuft das in diesem sensiblen Buch auf schlichte und anachronistische Gleichsetzungen hinaus. Vielmehr lässt es ruandische, italienische, französische, amerikanische, deutsche... Idiome so interferieren, dass den Lesern die Chance eröffnet wird, sich für das *páthos* des Desaströsen jenseits aller begrifflichen, nationalen, ethnischen und religiösen Aneignungen über alle Grenzen hinweg aufgeschlossen zu erweisen. Diese Grenzen zu überschreiten, heißt nicht, sie zu ignorieren!

Weder jene im Auftrag des belgischen Königs verübten kolonialistischen Verbrechen noch die wenig später auf sie folgenden Völkermorde an den Hereros und Nama sowie an den Armeniern, die Vernichtungspolitik der Nazis oder die ungezählten sogenannten ethnischen Säuberungen der Gegenwart, die heute sämtlich *nur noch unter den Augen Dritter* stattfinden können, lassen sich jedoch einfach unter einem *Oberbegriff* ›des‹ Desaströsen angemessen fassen, heiße es nun Massenmord, Völkermord oder Genozid. In jedem Fall droht eine fragwürdige Dekontextualisierung und Enthistorisierung spezifischer Gewaltphänomene¹²³, in denen sich im Übrigen auch eine vielfach auf moderne staatliche Organisationen, auf spezifische Formen der Disziplin, auf eine massenpsychologisch geschickte Rhetorik der Aufhetzung und auf technisch effektive Mittel sich stützende *Intelligenz der Gewalt* offenbart.¹²⁴ Keine Rede kann davon sein, die Gewalt kehre nur immer wieder als Atavismus, als Relikt archaischer Zeiten und ursprüngliche Dämonologie, als primitive Konfliktlösung oder in der Form einer barbarischen Regression zurück. Sie geht vielmehr selbst mit der Zeit und erschließt

123 Auf der Kontextualisierung und Historisierung kollektiver Gewalt insistiert mit Recht bes. C. Gerlach, *Extrem gewalttätige Gesellschaften. Massengewalt im 20. Jahrhundert*, München 2011. Hier wird deutlich, wie wenig es sich bei Begriffen wie Holocaust oder Genozid um bloß deskriptive Kategorien handelt, zumal dann nicht, wenn sie gebraucht werden, um die Existenz eines angeblich vernichteten Kollektivs zu beweisen (350 f.). Stets steht auch auf dem Spiel, wer welche Toten für sich in Anspruch nimmt und sie einer Vernichtungspolitik anlastet, die v. a. die historische Identität der Überlebenden bestätigt. Dabei gerät allzu oft aus dem Blick, wie diese ›Politik‹ als desaströse eine gemeinsame menschliche Welt bedroht und ruiniert, deren Zerstörung selbst die Begriffe affizieren muss, mit denen man sie verständlich zu machen sucht. Wo Blanchot das beschreibt, eröffnet er so gesehen laterale Vergleichsperspektiven zwischen verschiedenen Verbrechen und muss keineswegs so ausgelegt werden, als leiste er erneut einer Fixierung auf die Vernichtung der europäischen Juden Vorschub, die in der komparativen Genozidforschung längst als eurozentrisch eingestuft wird. Ob zwischen einer philosophischen Befragung des Desaströsen einerseits und dieser Forschung andererseits über die herausgestellten Bezüge hinaus ein fruchtbarer Austausch möglich wäre, muss hier dahingestellt bleiben.

124 Von viel diskutierten systemischen Differenzen ganz abgesehen, die man zwischen Faschismus, Nationalsozialismus und Totalitarismus herausgearbeitet hat; vgl. Y. Ternon, *Der verbrecherische Staat. Völkermord im 20. Jahrhundert*, Hamburg 1996; E. Traverso, *Im Bann der Gewalt. Der europäische Bürgerkrieg 1919–1945*, München 2008; *Moderne und Gewalt*, 102.

sich so ungeahnte Möglichkeiten intensiver und extensiver Vernichtung, die allerdings *retrograd* die ganze bisherige Geschichte neu darauf zu befragen zwingen, woher der Wunsch, derart desaströs zu vernichten, eigentlich rührt und worauf er – immer wieder und in immer neuen Variationen – hinaus will.¹²⁵ In diesem Sinne hat auch erst die radikale Gewalt, die im 20. Jahrhundert für alle Menschen unübersehbar, aber die menschliche Wahrnehmung noch immer brutal überfordernd¹²⁶, die Bühne der Geschichte betrat, nachträglich die Frage aufgeworfen, ob sie in der Form sogenannter Vernichtungspolitik nicht als äußerste Perversion des Politischen zu verstehen ist, das ursprünglich darauf angelegt war, eine verlässliche Welt zu garantieren¹²⁷, d. h. alle, die sich unter ihren Schutz stellen dürfen, vor absoluter Verlassenheit zu bewahren.

Diese im Gegensatz zum antiken Begriff des Politischen nicht nur auf Fremde, sondern auch *auf radikale Feinde*, mit denen keine Versöhnung möglich scheint, *ausgeweitete* Herausforderung – und die Bedeutung des Politischen als Antwort auf sie – beginnen wir erst heute wirklich zu realisieren¹²⁸, nach einem Jahrhundert exzessiver

125 Vgl. P. Clastres, *Archäologie der Gewalt*, Zürich, Berlin 2008.

126 S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York 2003.

127 Und zwar Anderen *als Anderen*, wie ich hinzufügen möchte. Nur so lässt sich ein irreführender Gegensatz zwischen Ethik und Politik vermeiden, wie er bei Rancière festzustellen ist, der in seiner Auseinandersetzung mit J.-F. Lyotard unterstellt, unter Berufung auf »den Genozid« wolle man das Politische (bzw. das, was er »Politik« nennt) »der Herrschaft der unendlichen Andersartigkeit unterwerfe[n]«; J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, 143 f. Andererseits geht es gewiss nicht an, sich einfach auf einen *antiken* Begriff des Politischen zu berufen, der ein Anrecht Fremder, jenen Schutz zu genießen, im Grunde nicht kennt. Die Frage ist vielmehr, wie heute ein Begriff des Politischen von diesem Anrecht her so zu denken ist, dass wir zu einer zeitgemäßen Vorstellung gastlicher Lebensformen gelangen, die als politische keineswegs jener Herrschaft einseitig unterworfen werden können.

128 Forderungen, endlich auch den Begriff der Kultur und des Politischen entsprechend zu revidieren, stehen freilich schon lange im Raum (man denke nur an G. Steiners *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 17, 80, und an T. W. Adornos *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951], Frankfurt/M. 1978). Heute wäre jedoch die komparative Gewaltgeschichte und -forschung ebenso genauer zu beachten wie die fällige Revision einer Rhetorik unaufhebbarer Negativität, der man angeblich »ins Angesicht schauen« kann (vgl. ebd., 9, 65, 313). Deren »abstoßenden« Erscheinungsformen sollten wir uns stellen, schreibt François Jullien, ohne sie geradewegs »eliminieren« zu wollen. Diese Überlegungen zielen in

Exekution vielfach variierten absoluter Feindschaft, die mit gnadenloser Konsequenz eine Vernichtung ungezählter und unzählbarer Anderer für immer möglich machen sollte. Auf uns lastet nicht nur die Erbschaft all dieser Versuche, die auf eine unmögliche, vom Anderen *als Anderem* befreite Welt abzielten. Wir sind auch *als Zeugen* Erben der Unannehmbarkeit solcher Gewalt und auf diese Weise dazu aufgerufen, *für* eine ihr sich widersetzende Welt *zu zeugen*, die als jedem Anderen gegenüber gastliche ein unaufgebbares politisches Versprechen bleibt. Ob wir freilich je versprechen können, dieses – laut Derrida unvermeidlich ›übermäßige‹ – Versprechen einer unbedingten und uneingeschränkten Gastlichkeit auch zu halten, steht dahin. Jedenfalls liegt hier, in dieser *praktischen Konsequenz* – und nicht in einem positivistischen *body counting* komparativer Genozidforschung oder in einer fragwürdigen Aneignung exzeptioneller Verbrechen durch Überlebende – die eigentliche Herausforderung desaströser Gewalt an unsere Adresse. Die weltlose Verlassenheit, der man unter den Augen der Vereinten Nationen auch die Opfer der jüngsten Genozide – von Ruanda über Srebrenica bis Darfur – überlassen hat, hat unsere Welt erneut versehrt. So kann sie – auch für uns Europäer – bislang allenfalls als eine Welt unter Vorbehalt gelten. So unvorstellbar diese Gewalt sein mag, wo wir unsere ein für alle Mal vom Desaströsen affizierten politischen Lebensformen eingerichtet haben, als wäre wenigstens die europäische Gewaltgeschichte bereits erledigte Vergangenheit, so sehr erinnert daran die eigentümliche Gegenwart der hier wie auch anderswo desaströs Vernichteten – wenn auch vielleicht nur in jenem dunklen, flüsternden, flüchtigen Wind¹²⁹, der manchmal über die irdischen Landschaften weltloser Verlassenheit streicht.

die angedeutete Richtung. Vgl. F. Jullien, *Existierend Leben. Eine neue Ethik*, Berlin 2022, 47.

- 129 »The spirits of the starved and murdered dead will voice their laments forever in the whispers of the wandering winds«, heißt es bei Mark Twain (*King Leopold's Soliloquy*, 58). Ganz ähnlich steht bei W. Benjamin zu lesen: »Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten?« (*Über den Begriff der Geschichte*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. ²1980, 251–261, hier: 251). Aber wer sind denn jene Toten und diese Verstummen, denen am Ende nur der Wind eine sonderbare Stimme leiht, wenn nicht alle Abgeschiedenen? Eindrücklich hat W. G. Sebald mit Blick

auf die deutsche Nachkriegszeit auf jene eigentümliche Anwesenheit der Abwesenden hingewiesen in *Luftkrieg und Literatur*, Frankfurt/M. ⁴2003. Man fragt sich indessen, ob es hier nur um die ›eigenen‹ Toten gehen kann. Mit G. Didi-Huberman (*Wenn die Bilder Position beziehen. Das Auge der Geschichte I*, München 2011) glaube ich, dass dem eine Ethik des Blicks, aber auch des Hörens widerspricht. Ich gehe dem weiter nach in dem Beitrag *Landschaften der Verlassenheit – Bilder des Desasters: Maurice Blanchot und Georges Didi-Huberman*, in: M. Gutjahr, M. Jarmer (Hg.), *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildes*, Wien, Berlin 2016, 237–268.

Kapitel VI

Bezeugte Gewalt und transferierte Zeugenschaft

1. Zur Sichtbarkeit von Gewalt (274) | 2. Zeugenschaft in der Nähe desaströser Gewalt (277) | 3. Zeugnisse im Lichte historischer Kritik (282) | 4. Trauer und Gewalt-Übertragung (288) | 5. Tertiäre Zeugen in nachträglicher Filiation (294)

[...] *hörend nicht hören, sehend nicht sehen.*¹

*When I saw this I felt so shocked, like I was blind.*²

*Die Geschichte [ist] die Geschichte der Menschen [...],
sofern sie alle für jeden, jeder für alle andere sind.*³

*Après la lecture d'un témoignage,
un événement historique peut [...] nous devenir proche,
comme s'il était arrivé à un membre de notre famille.*⁴

Formen »desaströser« (Maurice Blanchot) Gewalt überfordern die Wahrnehmung und das »Auge des Begriffs«, so wie von ihm seit Cicero⁵ und besonders bei Hegel die Rede ist. Sie verstören zudem eine Kultur, die sich seit langem als eine Kultur des Lichts, der Vernunft und der sichtbar machenden Aufklärung verstanden hat. In Frage gestellt wird im Folgenden, wie eine differenzierte Praxis des Zeugnisgebens durch Dritte dennoch eine quasi-testamentarische Form annehmen kann, die sich nicht in der Archivierung von Zeugnissen erschöpft, sondern die Zeugen in eine geschichtliche Kom-Passion

1 J. G. Droysen, *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen* (1857). *Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen* (1857/1858) *und in der letzten gedruckten Fassung* (1882), Stuttgart 1977, 41.

2 Worte von Rouen Sam, eines Überlebenden der Untaten der kambodschanischen Roten Khmer. Diese Worte finden sich zitiert in D. J. Goldhagen: *Worse than War. Genocide, Eliminationism, and the Ongoing Assault on Humanity*, New York 2009, 447.

3 J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, 93.

4 R. Dulong, *Qu'est-ce qu'un témoin historique?*; vox-poetica.org/t/articles/dulong.html.

5 M. T. Cicero, *De oratore. Vom Redner* (lat./dt.), Stuttgart 2003, Liber III, 41.

eintreten lässt. Dabei wird kritisch Bezug genommen auf Geoffrey Hartmans Konzept einer Zeugenschaft »by adoption«, das ich in geschichtsphilosophischer Perspektive zur Sprache bringe.

1. Zur Sichtbarkeit von Gewalt

Vielfach wird Gewalt beziffert. Man zählt die Toten und die Verletzten; und man fragt sich, ob die jeweils zu verzeichnende Gewalt »zunimmt«; in welchen neuartigen oder bekannten Formen und mit welcher erkennbaren Tendenz. Ungeachtet eines auch in der empirischen Forschung häufig anzutreffenden Positivismus der Bezifferung diverser Gewaltphänomene zeichnet sich gegenwärtig jedoch das Ende eines Gewaltverständnisses ab, das Gewalt als »Tatsache« grundsätzlich für sichtbar leicht erkennbar hält.⁶ Selbst Wolfgang Sofsky folgt in seinem viel beachteten *Traktat über die Gewalt* einem solchen Gewaltverständnis, wenn er schreibt, Gewalt wirke durch »ihre pure Tatsächlichkeit«, und die ihr vielfach zugeschriebene »Sprache« sei derart eindeutig, dass sie überhaupt keiner Deutung bedürfe.⁷ In jedem Fall wäre Gewalt demnach ohne Weiteres und eindeutig als Gewalt zu erkennen; und ihr selbst wäre ohne hermeneutisch-interpretatorischen Aufwand zu entnehmen, worum es sich jeweils handelt. Gewalt wäre also unzweifelhaft stets sichtbar und *als* Gewalt geradezu evident. In keiner Weise würde sie sich der Sichtbarkeit widersetzen oder entziehen. Innerhalb des Sichtbaren würde die Gewalt nur einen Teilbereich ausmachen, der zu keinerlei Zweifel daran Anlass geben würde, *ob* sie (überhaupt) und *inwiefern* sie als Gewalt wahrzunehmen, zu verstehen und zu interpretieren ist.

Von »sichtbarer« Gewalt ist hier in zwei Bedeutungen die Rede. Zunächst ist gemeint: (a) ein gewaltsames Ereignis oder Tun ist zu sehen, also mit den Augen sinnlich wahrnehmbar; darüber hinaus ist gemeint, (b) es sei erkennbar für das »Auge des Begriffs«. Gewalt wahrzunehmen, ohne sie als solche auch zu begreifen, würde für

6 Vgl. dazu die Sondernummer zum Thema *Violence – Phenomenological Contributions der Human Studies. A Journal for Philosophy and the Social Sciences* 36, no. 1 (2013).

7 W. Sofsky, *Traktat über Gewalt*, Frankfurt/M. 1996, 13, 19.

Hegel, dem dieser Ausdruck hier entlehnt ist⁸, nur auf eine Form geistiger Blindheit hinauslaufen. Erst wenn wahrnehmbare, sinnlich sichtbare Gewalt auch als Gewalt begriffen würde, wäre sie demnach auch geistig sichtbar (verständlich, erklärbar usw.). Die rigideste Version dieser These würde besagen: Gewalt muss als Gewalt im doppelten Sinne sichtbar sein; und sie wird nur als solche (angemessen) wahrgenommen, wenn sie auch als solche begriffen wird.⁹

Demgegenüber kennen wir Gewaltphänomene, die nicht ohne Weiteres zu erkennen geben, inwiefern es sich genau um Gewalt handelt. Und wir kennen Begriffe, die auf Gewalterfahrungen Bezug nehmen, die keineswegs ohne Weiteres sinnlich wahrnehmbar sind. Man denke nur an Erfahrungen von Demütigung und Entwürdigung. Ob und wo dergleichen vorliegt, kann nur ein interpretatives Sehen, Deuten und Begreifen zeigen, das die fragliche Gewalt *als* Gewalt eigens sichtbar macht, artikuliert und erkennbar werden lässt. Nicht freilich nur in dem Sinne, dass etwa auf vergessene oder bloß übersehene Gewalt wieder aufmerksam gemacht wird; sondern so, dass das interpretative Sehen, Deuten und Begreifen an der *Hervorbringung* von Gewalt als Gewalt beteiligt ist. Das kann so weit gehen, dass nicht etwa nur vorliegende Gewalt »zum Vorschein« gebracht und als solche gewissermaßen begrifflich abgebildet wird, sondern dass als Gewalt überhaupt erst *originär sichtbar wird*, was zuvor gar nicht als Gewalt erfahren und begriffen wurde. Auf diese Weise kann für Formen der Gewalt originär *sensibilisiert* werden, die zuvor weder in einem schlichten Sinne wahrnehmbar waren noch überhaupt als Formen der Gewalt begriffen worden sind. Das geschieht heute weit über angeblich »offensichtliche« Formen der Gewalt hinausgehend, auf die sich Autoren wie Sofsky anscheinend beschränken möchten.

Diesem Prozess kann man nur Rechnung tragen, wenn man anerkennt, dass es zunächst *unsichtbare Gewalt* gibt, die in einem

8 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. I. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 32 [=VG].

9 Daran ändert sich zunächst nichts, wenn es der Historiker nur mit »stummen Zeugen« zu tun hat, in deren Textur das zu Bezeugende gleichsam eingraviert scheint. Auch diese Textur wird gegebenenfalls in einem mimetischen Verfahren zum Vorschein, zur Sprache und auf den Begriff gebracht. Vgl. J. Rancière, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt/M. 1994, 87–92.

schlichten Sinne nicht zu sehen bzw. im weiteren Sinne wahrzunehmen ist, aber als solche begriffen werden kann. Dann gilt als Gewalt, was zuvor nicht als Gewalt zählte oder auch nur buchstäblich als solche in Betracht kam. Darüber hinaus ist aber auch damit zu rechnen, dass sich zuvor unsichtbare Gewalt auch der Arbeit des Begreifens entzieht, so dass sie auch alle gängigen Vorstellungen *theoretischer Sichtbarkeit* in Frage stellt. Keineswegs spielt sich der Prozess der Sichtbarmachung von zuvor unsichtbarer Gewalt nur in den Registern unserer sinnlichen Erfahrung ab. Er affiziert auch die begrifflichen Mittel, mit deren Hilfe wir Gewalt *als* Gewalt interpretieren und begreiflich zu machen versuchen. So ist Gewalt nicht nur sichtbar, wie es ein naives Gewaltverständnis besagt; sie kann auch *originär sichtbar gemacht* werden; und u. U. muss das paradoxerweise so geschehen, *dass dabei alle Möglichkeiten eines geistigen Sehens überfordert werden*¹⁰, die Hegel in seiner Rede vom »Auge des Begriffs« noch selbstverständlich vorausgesetzt hatte.

Das betrifft alle wesentlichen Bestimmungsstücke unseres Gewaltverständnisses, also die Fragen, wer, wen, wie, was und womit verletzt usw. Dabei kommen nicht zuletzt extreme und radikale Formen der Gewalt in Betracht, die nicht nur einen Anderen verletzen oder ums Leben bringen, sondern *viele* liquidieren und sogar auf die Auslöschung ganzer Völker abzielen. Mehr noch: wir sind mit radikalen Formen der Gewalt konfrontiert, die auf den Tod Anderer *als Anderer* und auf ihre menschliche Sterblichkeit selbst abzielen, um sie aus der Welt verschwinden zu lassen, so als hätte es sie nie gegeben. Man spricht in diesem Zusammenhang von genozidaler Vernichtungspolitik, von der man ungeachtet des relativ jungen Genozidbegriffs neuerdings behauptet, sie sei im Grunde uralte.¹¹ Das mag sein, aber als Formen »vernichtender Politik« hat man die fraglichen Gewaltexzesse noch längst nicht begriffen. Was vernichtet solche »Politik«, abgesehen von Opfern in großer Zahl? Zeichnet sie sich als eine solche Vernichtungspolitik nur in einer quantitativen Dimension aus, wie es in der distanzierten Perspektive Dritter den

10 Das führt Georges Didi-Huberman in seinem Buch *Bilder trotz allem*, München 2007, eindrücklich vor Augen. Die Frage ist, ob jene Überforderung ihrerseits durch Video-Zeugnisse sichtbar werden kann.

11 Vgl. S. Pinker, *Gewalt*, Frankfurt/M. 2013; R. H. King, D. Stone (eds.), *Hannah Arendt on the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, New York, Oxford 2007.

Anschein hat, die meist komparative Gewaltforschung betreiben, ohne unmittelbar von deren Gegenstand betroffen gewesen zu sein? Tut Vernichtungspolitik im Vergleich zu einfachem Mord gewissermaßen nur ›mehr Desselben‹? Wenn nicht, worin unterscheidet sie sich dann von tödlicher Gewalt im Allgemeinen?

2. Zeugenschaft in der Nähe desaströser Gewalt

Diese Fragen sind solange nicht einmal gestellt worden, wie die betreffenden Opfer bzw. Überlebende nicht die Chance hatten, ihre Stimme zu erheben. Das hat sich erst im 20. Jahrhundert nachhaltig geändert, das wiederholt als *ère du témoin*, als ein Jahrhundert des Zeugen¹², bezeichnet worden ist, weil man sich erst nach dem massenhaften Sterben des Ersten Weltkriegs und nach den Exzessen der Nazis dazu durchgerungen hat, jedem Opfer eine in statistischen *body counts* spurlos verschwindende Würde zuzuerkennen, was in der Würdigung ihres Zeugnisses praktisch zum Ausdruck kommt.

Im massenhaften Sterben erwiesen sich die Opfer nicht nur als letztlich ›ungezählte‹ (empirisch so gut wie nie ganz genau erfassbare), sondern auch als *unzählbare*; nicht, weil viele von ihnen unbezeugt umgekommen sind, ohne eine Spur zu hinterlassen, oder weil man mit dem Zählen an kein Ende gekommen wäre, sondern weil sich nur das schiere Umgekommen sein, nicht aber der Tod jedes Anderen selbst aufsummieren lässt. Jede(r) Andere starb einen anderen Tod, befand Timothy Snyder. Und diese Differenz geht in keiner Lebensrechnung oder Mortalitätstabelle je auf. Jede(r) kommt *anders* um. Jede(r) kommt aber auch *als Andere(r)* um. Was das indessen bedeutet, lehrt uns keine komparative Gewaltforschung und keine Statistik, sondern allenfalls *der bezeugte und überlieferte Tod Anderer als Anderer*. Und dieser Tod, von dem Emmanuel Levinas mit Vladimir Jankélévitch und Eugen Fink behauptete, es handle sich jedes Mal um einen einzigartigen, mit nichts anderem verrechenbaren, sogar der menschlichen Gattungszugehörigkeit sich entziehenden

12 S. Felman, *Im Zeitalter der Zeugenschaft: Claude Lanzmanns ›Shoah‹*, in: U. Baer (Hg.), ›Niemand zeugt für den Zeugen.‹ *Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt/M. 2000, 173–193, hier: 175; A. Wiewiorka, *L'Ère du témoin*, Paris 2013.

Skandal¹³, wird uns wiederum nur dank des Zeugnisses Anderer nahe gebracht, die uns ihrerseits zu Zeugen machen, um auf diese Weise ihr Zeugnis geschichtlich zu transferieren.¹⁴

Jetzt erst, im Jahrhundert der Zeugen, im Lichte einer nicht mehr zur Naturgeschichte der menschlichen Gattung gerechneten, sondern aus der Perspektive ungezählter Opfer *radikal skandalisierten*, jedes von ihnen der Verrechenbarkeit entziehenden und *nicht mehr rationalisierbaren* Geschichte, kann überhaupt die Frage aufgeworfen werden, was die fragliche Gewalt für alle bedeutet, die sie angeht oder angehen muss. So ›alt‹ massenhaftes Sterben in Folge menschlicher Gewalt sein mag (worauf die Genozidforscher insistieren), so unverkennbar ist, dass deren Skandalisierung und Verweigerung jeglicher Rationalisierung einen tiefen Einschnitt in die menschliche Geschichtlichkeit selbst bedeutet, denn sie macht nun gerade im Zeichen einer quantitativ überbordenden, von menschlicher Gewalt zu verantwortenden Sterblichkeit deutlich, dass nur im Rekurs auf die *Bezeugung* der fraglichen Gewalt überhaupt zu klären sein wird, was es mit ihr – abgesehen von ihrer schieren Größenordnung – auf sich hat. Die Bezeugung der fraglichen Gewalt erschöpft sich keineswegs darin, deren schieres Vorgefallensein in Erinnerung zu rufen, das dem historischen Wissen keineswegs unzugänglich ist. Vielmehr wirft sie die – bis heute unabgeschlossene – Frage danach auf, was eigentlich als *das zu Bezeugende* zu verstehen ist. Was bezeugt diese Bezeugung? Worauf will sie gleichsam hinaus, wenn nicht nur auf

13 Vgl. Kap. V, 2 in diesem Bd., sowie E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 101 [=GTZ]. Nur *en passant* kann hier darauf hingewiesen werden, dass sich Levinas in seinem Zeugnisdenken zweifellos von Franz Rosenzweigs antihegelianischen *Stern der Erlösung* (1921) hat anregen lassen, wo das Zeugnis in allerdings höchst anfechtbarer Art und Weise für eine *exklusive religiöse* und im »Blut« vermutete Verwandtschaft in Anspruch genommen wird.

14 Der Zeugnisbegriff geht in der (eigentlichlicherweise als »Optik« aufgefassten) Ethik von Levinas mit einer radikalen, anti-hegelianischen Kritik an jeglicher Vorstellung theoretischer Sichtbarkeit des Anderen einher (vgl. GTZ, 192, 208). Weder ist das Gesicht (*visage*) des Anderen, das in seiner ethischen Bedeutung das eigentlich zu Bezeugende ist, streng genommen sichtbar, noch ist es in der Form eines Zeugnisses thematisierbar. Von dieser geradezu anti-phänomenologischen Position aus sucht Levinas auch die genozidale Gewalt einer vernichtenden Politik verständlich zu machen. Im Folgenden beschränke ich mich allerdings auf die Frage nach *deren* ›Sichtbarkeit‹ im ›Licht‹ einer Technik der Visualisierung.

eine Untermauerung des verfügbaren historischen Wissens? Und wenn diese Bezeugung ihrerseits nur durch Zeugen möglich ist, die darauf angewiesen sind, dass Andere ihnen glauben, stehen sie dann im wie auch immer zu übermittelnden Zeugnis *selbst* mit auf dem Spiel? Geht die Bezeugung dessen, wer sie, als Zeugen, sind, eine intime Verbindung mit dem zu Bezeugenden ein? Müssen wir so gesehen ihre *Selbst-Bezeugung* mit dem *Zeugnisablegen* und dem *Bezeugten* zusammen denken; und zwar so, dass die Adressaten des Zeugnisses ihrerseits zu Zeugen einer geschichtlich *transferierten Zeugenschaft* werden?¹⁵

Um ermitteln zu können, wie massenhaftes Sterben in Kontext zweier Weltkriege die Geschichte der menschlichen Gattung im 20. Jahrhundert zäsuriert hat, müsste man dem Paradox Rechnung tragen, dass sich der Tod zahlloser, ungezählter und *unzählbarer Anderer* in einer massenhaften Art und Weise zugetragen hat, die sich jeglicher kalkulatorischen Bilanz entzieht. Aus den bloßen Opferzahlen ist in keiner Weise zu entnehmen, um was für eine Gewalt es sich eigentlich gehandelt und wie sie womöglich tief ins Fleisch der menschlichen Gattungsgeschichte reichende Spuren hinterlassen hat. Das kann aus keiner Statistik, sondern nur aus den Zeugnissen derer hervorgehen, die zumindest in die *Nähe* der fraglichen Gewalt geraten sind und ihre testamentarischen, dokumentarischen, literarischen... Zeugnisse hinterlassen konnten. Gewalt teilt sich primär denen mit, denen sie widerfährt. Und vom Widerfahrnis der Gewalt her müssen wir dem auf die Spur zu kommen versuchen, was sie ›bedeutet‹ oder ›besagt‹; und zwar auch dann, wenn die fragliche

15 Die Philosophie verknüpft erst ansatzweise verschiedene Stränge überlieferten Zeugnisdenkens miteinander (1) Den Begriff des Augen- und Ohrenzeugen, wie er von den ältesten historiographischen Texten (Thukydides) bis hin zur modernen Historik (J. G. Droysen, R. Koselleck, J. Rüsen) Verwendung findet; (2) das dialogische Denken des Zeugnisses angesichts des Anderen als zweiter Person oder als Du (von L. Feuerbach über M. Buber bis hin zu M. Theunissen und B. Waldenfels); (3) die ontologische Befragung des Selbst als eines sich bezeugenden (bei M. Heidegger, G. Marcel, J.-P. Sartre, E. Fink), das nur so auch als Zeuge auftreten kann; (4) die radikale Ethik der Alterität (E. Levinas), die das menschliche Selbst ganz und gar dem Zeugnis für den Anderen unterwirft. Zweifellos hat das Werk P. Ricoeurs am meisten dazu beigetragen, diese Überlieferungen zusammenzuführen. Ob es im Lichte der historischen Erfahrung befriedigen kann, bleibe dahingestellt. Siehe unten, die Anm. 26 ff.

Gewalt auf eine absolute (und undenkbare) Vernichtung¹⁶ derer hinauslaufen sollte, die sie heimgesucht hat. So gesehen müsste man sich vor allem den hinterlassenen oder überlieferten Zeugnissen derer zuwenden, die die fragliche Gewalt *nicht spurlos* zu vernichten vermochte.

So anerkennenswert der Versuch sein mag, tausende von schriftlichen und mündlichen Zeugnissen zu sammeln, zu dokumentieren und zu archivieren, um die Zeugen als solche zu würdigen und ihr Zeugnis für die Zukunft vor dem Vergessen zu bewahren, so wenig kann es hier jedoch nur darum gehen, massenhaftem Tod infolge extremer, radikaler und exzessiver menschlicher Gewalt durch ebenso massenhafte Überlieferung derer entgegenwirken zu wollen, die ihm nicht einfach zum Opfer gefallen sind. Vor der geradezu monumentalen Zahl der von der *SHOAH Visual History Foundation*¹⁷, vom *Fortunoff Video-Archive for Holocaust Testimonies* in Yale¹⁸, in Yad Vashem¹⁹ und anderswo archivierten Zeugnisse stehen wir am Ende genauso ratlos wie vor erdrückenden statistischen Bilanzen kollektiver Gewalt des 20. Jahrhunderts. Und die forcierte Archivierung kann ohne Weiteres auf eine spezielle Art der Bestattung der Zeugnisse und sogar darauf hinauslaufen, endgültig mit ihnen fertig zu werden.²⁰ Weder im Fall der dokumentierten, statistisch bilanzierten Todesfälle, die im 20. Jahrhundert infolge kollektiver Gewalt zu verzeichnen waren, noch im Fall der Archivierung der Zeugnisse

16 Selbst der radikalste Hass, selbst die indifferenteste und konsequenteste Liquidierung kann nicht über Spuren hinwegtäuschen, die die Vernichteten hinterlassen. Darauf ist von C. Schmitt über J.-P. Sartre bis P. Ricœur immer wieder hingewiesen worden. Vgl. Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010, 257.

17 sfi.usc.edu/.

18 www.library.yale.edu/testimonies/about/concept.html.

19 www.yadvashem.org/yv/en/remembrance/multimedia.asp.

20 Dieser nicht zuletzt auch ideologiekritisch zu wendende Verdacht bezieht sich auch auf die gewiss ehrenwerte, massive Anstrengung, alle verfügbaren Videozeugnisse zu transkribieren, zu verschlagnworten und auf diese Weise virtuell verfügbar zu machen. Wenn diese Arbeit in einigen Jahren an ihr Ende gekommen sein wird, wird es scheinbar nichts mehr zu tun geben. Wird man dann auch ›quitt‹ sein mit der derart ›erledigten‹ Vergangenheit? Schlägt deren virtuelle Verfügbarmachung dann in deren Vergleichgültigung um? Arbeitet man letztlich *daran* – und hilft so vor allem sich selbst, im Gegensatz zu den noch lebenden Zwangsarbeitern etwa, die bizarrerweise immer noch darum kämpfen müssen, ihr Recht auf eine minimale Entschädigung nachzuweisen?

kann es um die schiere Masse der Befunde gehen. Auf dem Spiel steht vielmehr die Frage nach der Überlieferbarkeit des Bezeugten selbst sowie die Frage, ob *nur* im Rekurs auf die fraglichen Zeugnisse Anderer die Bedeutung einer Gewalt sichtbar werden kann, vor der die bewährten Verfahren historischer Forschung und der Geschichtsschreibung womöglich versagen.²¹

Was kann man sich von Zeugnissen überhaupt versprechen, nachdem sich gerade die Geschichtswissenschaft dazu gezwungen gesehen hat, Zeugnisse ebenso wie Quellen einer rigorosen epistemologischen Kritik zu unterziehen?²² Zeugen können weder alles sehen noch auch aufgrund einer nichts auslassenden Autopsie alles wissen. (Ein Vermögen, das Homer den Musen zugeschrieben hat.²³) Gemäß der in der Neuzeit entdeckten Perspektivität ihrer Wahrnehmung erschließt sich ihnen bestenfalls ein Teilausschnitt eines viel komplexeren Geschehens, das sich, wie eine subtile Kritik der Idee der Perspektivität inzwischen gezeigt hat, nicht wie ein Geometral aus verschiedenen Perspektiven zusammensetzen lässt.²⁴

21 Kein Begriff wird im Folgenden problematischer sein als gerade der Begriff der Bedeutung. Ich werde argumentieren, dass uns Video-Zeugnisse keine ›ideale‹ Bedeutung überliefern, der man als Gesamtem habhaft werden könnte, sondern lediglich eine durch die Art und Weise der Zeugen-Rede selbst übertragene Bedeutung. Ob und in welchem Sinne man darauf vertrauen kann, diese Bedeutung könne ihrerseits, wenigstens indirekt, ›sichtbar‹ werden, wäre erst zu untersuchen.

22 Es ist bemerkenswert, wie weitgehend der Zeuge, auf den man sich in den Anfängen der Geschichtsschreibung noch weitgehend glaubte verlassen zu müssen (vgl. A. Momigliano, *Wege in die alte Welt*, Frankfurt/M. 1995, 28 f.; J. LeGoff, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1992, 137), in der modernen Theorie der Historiografie an Ansehen verloren hat. So geht Droysen in seiner *Historik* (speziell in der Heuristik, § 1) nur noch von »Überresten« und »Quellen«, aber nicht mehr vom Zeugnis als primärem Material der Geschichtswissenschaft aus. Anders R. Koselleck in seinen Studien zur Historik: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M. 2003, 252, 338. Erst Ricœur betreibt Theorie der Geschichte wieder systematisch vom Primat des Zeugnisses her. Demnach sind Zeugnisse als Äußerungen eines Selbst zu verstehen, das im Modus der Selbst-Bezeugung und des Zeugnisgebens existiert. So fundiert eine Ontologie der Bezeugung die Epistemologie der Zeugenschaft; vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 32–35, 40, 116 ff.

23 B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1986, 221 f.

24 P. Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990, 31 ff.

Von Chladenius, der in diesem Sinne im 18. Jahrhundert noch auf Leibniz²⁵ Spuren wandelte, über Johann G. Droysen, Marc Bloch, Robin G. Collingwood und Henri-Irénée Marrou bis hin zu Reinhart Koselleck und Paul Ricœur²⁶ hat sich das Bewusstsein durchgesetzt, jeder Zeuge und jedes Zeugnis müsse im Hinblick auf die valide Aussage, die ihm gegebenenfalls zu entnehmen ist, einer komplexen Relativierung, Reinigung und Kritik unterzogen werden, es könne aber niemals ›für bare Münze‹ genommen werden. Selbst der wahrhaftigste Zeuge kann die perspektivische Beschränkung seiner Zeugenaussage nicht überwinden. Droht ihm die größte Nähe zu bezeugter Gewalt nicht um den Verstand zu bringen? Wie sollte er als unmittelbarer Zeuge da ›objektiv‹ bleiben können? Und worauf er sich als Ohren- oder Augenzeuge stützt, erfasst niemals adäquat historische Kausalzusammenhänge, Makroereignisse und systemische Prozesse²⁶, die sich im Laufe von Jahren zum Völkermord oder zu einem veritablen Weltkrieg auswachsen können, dessen Geschichte erst im Nachhinein erzählbar wird, selbst wenn Zeugen nachträglich behaupten, sie hätten die Katastrophe zuvor ›kommen sehen‹.

3. Zeugnisse im Lichte historischer Kritik

Als Zeugen existierten sie historisch und mögen einer künftigen Geschichte vorgegriffen haben, die nachträglich, von ihrem vorläufigen Ende her, ihre Anfänge und Peripetien erkennbar werden lässt.²⁷ Aber der historische Diskurs, der unter Zugrundelegung bestimmter Maßstäbe geschichtlicher Erkenntnis an einer möglichst allgemein zustimmungsfähigen Geschichte der fraglichen Ereignisse arbeitet, wird sich niemals allein auf die durchlebte Zeit der Zeugen, in der sie geschichtlich existierten, stützen können. Zwar existieren auch

25 M. Bloch, *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers*, München 1985, 80, 91; R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1956, 257 f., 282; H.-I. Marrou, *Über die historische Erkenntnis*, Freiburg i. Br., München 1973, 62, 115 ff., 144 ff.; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989, 195, 282; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991.

26 Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, Kap. II, 3.

27 A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1980.

Historiker geschichtlich und auf diese Weise an die Zeit ihres Lebens gebunden; aber sie nehmen das Recht für sich in Anspruch, Zeiten, Ereignisse und Formen des Zusammenhangs zwischen diesen so zu konstruieren, dass ihnen Vergangenes *historisch intelligibel* wird, selbst um den Preis eines »epistemologischen Bruchs« im Verhältnis zum geschichtlichen Vorverständnis, in dem Zeugen sich das Bezeugte narrativ verständlich zu machen versuchen.²⁸ Selbst wenn der historische Diskurs wie in der seriellen Geschichte zu abstrakten Zeiten und anonymen Ereignissen vorstößt, die kaum noch Spuren von menschlich Handelnden und Leidenden erkennen lassen, bleibt er jedoch stets an die Geschichtlichkeit von Sterblichen zurückgebunden, die er zwischenzeitlich suspendieren, aber niemals ganz aus dem Blick verlieren darf. Denn seine Resultate kann er nur an Sterbliche adressieren – gegebenenfalls um deren geschichtliches Leben zu refigurieren.²⁹

Wie nachhaltig diese Rückwirkung historischer Diskurse auf das Leben von Sterblichen ausfallen kann, zeigt sich gerade dort, wo sie die Geschichtlichkeit menschlicher Sterblichkeit selbst zum Thema machen. Keineswegs verfügen wir heute über eine ahistorische Anthropologie, die uns lehren würde, wie menschliche Existenz (einschließlich der menschlichen Sterblichkeit) unabänderlich verfasst ist. Deshalb spricht Ricœur mit Bedacht nur von einer *conditio historica* unseres Lebens, ohne sich aber auf eine fertig ausgearbeitete Anthropologie zu stützen. Nur unter dieser Voraussetzung können wir dem Befund Rechnung zu tragen versuchen, mit dem uns die Geschichte der Gewalt konfrontiert. Mitnichten führt sie nämlich nur vor Augen, wie man Andere in großer Zahl verletzt, verstümmelt und schließlich ums Leben gebracht hat. Vielmehr zeigt sie, wie man weit Radikaleres versuchen konnte, um Andere schließlich nicht einmal mehr einen »menschlichen« Tod sterben zu lassen. So sagte Yehiel Dinous *alias* Dinenberg zu Gidéon Hausner über den *planète Auschwitz*, die dort Internierten »ne vivaient ni ne mouraient com-

28 Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit*, 114 f.; *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 329.

29 Vf., *Philosophische Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts. Überkommene und neue challenges*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. II: Interpretation*, Baden-Baden 2024, 809–896.

me on meurt sur terre [...]». ³⁰ Geoffrey Hartman, der Mitbegründer und Leiter des *Fortunoff*-Archivs in Yale, schließt aus solchen Zeugnissen: »even the right to die in a human way was denied«. ³¹ Und er zitiert zustimmend die Worte von Ignaz Schipper, eines Überlebenden von Maidanek, so, als ob sie die Konsequenz dieser Erfahrung auf den Punkt bringen würden: »our disaster is the disaster of the entire civilized world«. ³²

Menschen sterben demnach nicht einfach auf verschiedene Art und Weise, sondern können ihr Leben auf menschliche Art nur ›beschließen‹, wenn ihnen dazu auch ein Recht eingeräumt wird. Die Zeugnisse, auf die sich Hartman stützt, besagen in dieser Interpretation, die Opfer der fraglichen Gewalt seien um ihre menschliche Sterblichkeit gebracht worden. Diese stünde demnach im Prozess der Geschichte grundsätzlich zur Disposition; und sie könnte nicht als unanfechtbares Existenzial menschlichen Lebens vorausgesetzt werden. Was Lehrbücher der Existenzphilosophie als gewiss ausgehen mögen, steht gerade radikal in Frage: dass wir allemal nur als Menschen ›sterblich‹ sind, zum Tode »vorlaufen« und ihm schließlich ausgesetzt sind. Im Sinne dieser radikalen Infragestellung wirken Zeugnisse, wie sie Hartman und viele andere zitieren, auf unsere geschichtliche Existenz zurück, die nunmehr unter dem Eindruck einer *radikalen Aussetzung der menschlichen Sterblichkeit selbst* steht.

Diese Zeugnisse bezeugen eine unvergleichliche Radikalität der Gewalt; aber gewiss keine einfach *sichtbare* oder sinnlich und begrifflich *sichtbar zu machende* Gewalt. Sie ließen (und lassen weiterhin) vielmehr das Sehen und Begreifen selbst aus- und entsetzen, ohne dass sicher wäre, dass man sich über die Bedeutung dieses Vorgangs noch begrifflich Klarheit verschaffen könnte. Vielfach bezeugt ist, dass man das, was man sah, selbst nicht glauben konnte; und dass man nach wie auch immer tentativem Begreifen ganz und gar daran zweifelte, ob Andere je dem Bezeugten würden Glauben schenken können. Hier haben wir es nicht nur mit bezeugter Gewalt (als Gegenstand des Zeugnisses), sondern auch mit einer Gewalt zu tun, die den Zeugen und dem Bezeugten selbst widerfährt und

30 Wiewiorka, *L'Ère du témoin*, 109.

31 G. Hartman, *The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust*, New York, Basingstoke 2002, 118.

32 Ebd., 124.

sich vermittelt ihrer Zeugnisse auf deren Adressaten überträgt. Es handelt sich umso mehr um eine *unsichtbare Gewalt*, als sie in ihrer Bedeutung niemals einfach wahrnehmbar ist und das Begreifen selbst unterminiert, ohne dass sich absehen ließe, wie sie in einem Begriff *eben davon* aufhebbar werden könnte. Von dieser Gewalt haben wir ungeachtet aller Deutungsversuche, die bereits vorliegen, keinen adäquaten Begriff.³³ So zieht sie als nicht zu tilgende Verstörung ihre Spur durch unsere Kultur, die sich seit je her als eine Kultur des Lichts, der Vernunft, der Aufklärung, der Sichtbarmachung verstanden hat.

Deshalb mutet es *prima facie* paradox an, dass man zu einer massenhaften, videogestützten Aufzeichnung der Überlieferung im präzisierten Sinne *unsichtbarer* Gewalt übergegangen ist, wie sie vor allem den europäischen Juden durch die Vernichtungspolitik der Nazis widerfahren ist. Angesichts der Tatsache, dass bald niemand mehr leben wird, der sie am eigenen Leib erfahren hat und sie in Folge dessen selbst bezeugen kann, stemmt sich eine forcierte Praxis der Archivierung gegen die Auslöschung primärer Zeugenschaft, über die buchstäblich Gras wächst, wo man sie nicht durch Zerstreuung der Zeugen an alle Winde ohnehin unmöglich gemacht hat.³⁴ An die Stelle primärer Zeugenschaft treten sekundäre, an der Video-Aufzeichnung direkt beteiligte Zeugen als Gesprächspartner, die es später Lebenden als tertiären Zeugen über einen ständig zunehmenden historischen Zeitenabstand hinweg ermöglichen wollen, sich einer *paradoxiertechnisch reproduzierten primären Zeugenschaft* zu verschern, wobei umstritten ist, was von ihr eigentlich zu erwarten ist.³⁵

33 Schon deshalb nicht, weil sich der Tod eines Anderen, wenn wir E. Fink, V. Jankélévitch und E. Levinas folgen, überhaupt nicht mit dem Tod vieler Anderer verrechnen lässt. Es ist nicht zu sehen, wie man sich angesichts dessen einen »angemessenen« Begriff von kollektiver, etwa genozidaler Gewalt machen sollte, der auf einen Vergleich von Unvergleichlichem hinausläuft.

34 N. Gstrein, J. Semprun, *Was war und was ist*, Frankfurt/M. 2001, 10–15.

35 Wenn nicht Ersatz für historische Diskurse, denen wir eine fachwissenschaftlich disziplinierte Erarbeitung, Sicherstellung und rationale Überlieferung der fraglichen Ereignisse und Geschichten anvertrauen. Annette Wieviorka scheint tatsächlich genau dies zu befürchten: dass man sich von archivierten Videozeugnissen eine Art Surrogat für das längst historiografisch etablierte Wissen verspricht, das über die größten Verbrechen des 20. Jahrhunderts vorliegt.

Ursprünglich bezeugt in primärer Zeugenschaft *jemand etwas* (wofür er oder sie nur selbst einstehen kann mit der eigenen Person, mit der eigenen Erfahrung und der in Anspruch genommenen Fähigkeit, sie zum Ausdruck zu bringen) *gegenüber jemand anderem*, der oder die als zweite Person angesprochen und *als sekundärer Zeuge bzw. als sekundäre Zeugin für das Bezeugte in Anspruch genommen* wird. Zeugen *äußern sich* dabei nicht nur, sondern *vertrauen das Bezeugte jemand anderem an*; und zwar *zu treuen Händen*, in dem Wissen, dass das Bezeugte nicht beweisbar und insofern weitgehend anfechtbar ist. Ohne Rekurs auf Fragen der Beweisbarkeit, zusätzlicher Verifikation des Bezeugten durch Dritte etwa, muten Zeugen das Bezeugte zunächst einem Anderen zu und vertraut es ihm bzw. ihr so an, dass er (oder sie) an den Anderen als Adressaten *appelliert*, ihnen, den Zeugen, zunächst *zu glauben* und das Bezeugte ›abzunehmen‹ (wie auch immer es später kritisch zu beurteilen, zu relativieren, mit anderen Zeugnissen oder Beweisen in partielle oder weitgehende Übereinstimmung zu bringen und insofern zu akkreditieren sein wird).³⁶

Speziell im Fall bezeugter Gewalt handelt es sich dabei nicht nur um ein bezeugendes Reden *über* sie, das sekundäre Zeugen mit eigenen Worten ›wiedergeben‹ könnten, sondern wenigstens ansatzweise um eine *Wiederholung* der fraglichen Gewalt selbst, die nicht bloß als Gegenstand der Rede, sondern *als dem Subjekt der Rede selbst Widerfahrenes*, es u. U. Retraumatisierendes im Spiel ist. Im doppelten Sinne muten deshalb primäre Zeugen den sekundären Zeugen die Gewalt zu: als Gesagtes und als wie indirekt auch immer *auf sie Übertragenes*, Wiederholtes. Primäre Zeugen informieren Andere nicht bloß; sie riskieren vielmehr unvermeidlich, dass letztere von der leibhaftig erinnerten Wiederholung der fraglichen Gewalt

36 Vgl. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 279. Der Autor spricht hier vom »fiduziarischen Charakter des spontanen Zeugnisses«. Zum Akkreditieren ebd., 251, 431. Die Praxis der Akkreditierung ist auf einen institutionellen Kontext angewiesen, in den auch das gehört, was man in Anlehnung an die Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns als die disziplinäre Matrix der Historiographie bezeichnen kann. In deren Rahmen können Zeugnisse davon entlastet werden, einem unmöglich einzulösenden Beweisanspruch genügen zu sollen. Stattdessen gehen sie mit anderen Zeugnissen, Überresten, Quellen und anderen Wissensbeständen mannigfaltige Verbindungen im Rahmen einer methodischen und letztlich nur in einer demokratischen Lebensform zu legitimierenden Praxis der Forschung ein.

selbst affiziert werden. Und nur unter der Voraussetzung, dass sie dies ihrerseits auch zulassen, können sie der Rede primärer Zeugen zur Sprache verhelfen. Das Zeugnis primärer Zeugen geben diese nicht *wie etwas*, eine Sache, aus der Hand; vielmehr ereignet es sich zwischen zweien, in einem *responsiven dialogischen Geschehen*, das *nur dank des Zuhörens* von Adressaten das Bezeugte überhaupt zur Geltung kommen lassen kann.

Dabei wird es sich niemals bloß um die Äußerung eines kognitiven Gehaltes handeln können, wenn es wesentlich darauf ankommt (wie es die Praxis der Videoaufzeichnung durchgängig unterstellt), dass und wie der *Akt der Äußerung* der Zeugen *selbst sichtbar* wird. Käme es nur auf den sachlichen, kognitiven Gehalt ihrer Äußerung an, so wäre nicht plausibel zu machen, warum nicht ein schriftliches Protokoll das Video-Zeugnis vollkommen sollte ersetzen können. Gerade diese Möglichkeit wird aber von all jenen offenbar bestritten, die behaupten (und ihrerseits bezeugen), der Akt der Äußerung selbst mache bei bezeugter, unsichtbarer Gewalt einen wesentlichen Unterschied. Gewiss: es erschüttert, *was* die Zeugen einer verheerenden, desaströsen Vernichtungspolitik und genozidaler Praktiken zu sagen haben. Aber es ist gerade die leibhaftige Präsenz der Zeugen, die diese Gewalt überlebt haben, obwohl deren vernichtender Schatten auf sie gefallen ist, was hier die sekundären Zeugen affiziert, die durch die Präsenz der primären Zeugen von für ›unmöglich‹ Gehaltenem erfahren, von dem sie selbst annehmen müssen, dass sie es womöglich nicht überlebt hätten; mehr noch: dass es im Grunde von niemandem zu überleben ist³⁷, wenn es stimmt, was bezeugt wird: dass die fragliche Gewalt nicht weniger als das radikale Desaster³⁸ jeglicher menschlichen Welt bedeutete.³⁹

37 Vgl. Wieviorka, *L'Ère du témoin*, 179, 183; Hartman, *The Longest Shadow*, 139.

38 M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 143, zum etymologischen Sinn dieses Wortes, auf den sich ausdrücklich, mit Bezug auf Blanchot, auch E. Levinas stützt in GTZ, 155.

39 Hartman, *The Longest Shadow*, 124. Führt man wie angedeutet die Begriffe Desaster und Welt zusammen, so ist es nicht mehr so sicher, dass die Zeugenschaft nur einen Konsens im Hinblick auf die Wiederherstellung einer gemeinsamen bzw. geteilten (menschlichen) Welt widerspiegelt, wie J. Rancière meint. Gleichwohl sind seine ideologiekritischen Bedenken gegen eine Engführung von Ästhetik und Politik ernst zu nehmen, welche die Kunst im Zeichen der Zeugenschaft einer politischen Funktion der Darstellung des Undarstellbaren

In die Richtung einer solchen, *ihrerseits* ›desaströsen‹ Interpretation eines bis heute freilich nicht wirklich begriffenen und vielleicht niemals zu begreifenden, vielmehr das Denken, jegliche historische Rationalität, wie sie auch die Geschichtswissenschaft für sich in Anspruch nimmt, und die angeblich ursprünglich europäische Vernunft irreversibel beschädigenden Desasters geht eine Vielzahl von Autor:innen – von Charlotte Delbo über Hannah Arendt und Sarah Kofman bis hin zu Emmanuel Levinas und Maurice Blanchot. Letzterer hat mit seiner *Schrift des Desasters* dieses Wort genau genommen, indem er zu denken gab, wie eine Gewalt zu bezeugen, zum Ausdruck zu bringen, Anderen zu verstehen zu geben und zu überliefern ist, von der derart desaströse Wirkungen ausgehen. Dieses Buch harrt bis heute einer angemessenen Würdigung.⁴⁰

Unter den Praktikern, die sich für eine möglichst umfassende, in jeder Hinsicht erschöpfende Archivierung von Video-Zeugnissen eingesetzt haben, hat nach meiner Kenntnis vor allem Geoffrey Hartman auf Blanchot Bezug genommen und sich damit der Frage gestellt, was eigentlich geschieht, wenn Zeugen einer derart radikalen Gewalt (die als solche niemals einfach sichtbar oder erkennbar sein kann) Andere durch ihre Bezeugung derart affizieren, dass diesen weniger ein Wissen über diese Gewalt, als vielmehr deren Wiederholung und Übertragung zugemutet werden muss; und zwar so, dass ihnen jede Möglichkeit eines ›angemessenen‹ Begreifens aus der Hand geschlagen wird.

4. Trauer und Gewalt-Übertragung

»Bewaffnet mit dem Begriffe der Vernunft« und mit einem theoretischen Sehen, das erst durch das »Auge des Begriffs« möglich wird, »dürfen wir uns nicht vor irgendwelchem Stoffe scheuen«, auch dann nicht, wenn »die ganze Masse des konkreten Übels uns vor die Augen gelegt wird«, heißt es in Hegels *Vorlesungen über die Philoso-*

unterwerfen würde. Vgl. J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 55, 139, 141.

40 Als Redensart hat sich freilich die vermeintliche Tatsache, es habe sich in Auschwitz und anderswo ein »désastre du monde civilisé« ereignet, längst eingebürgert (Wieviorka, *L'Ère du témoin*, 20).

phie der Weltgeschichte (VG, 42, 48). Wir dürfen uns nicht scheuen, weil andernfalls »ratloseste Trauer [...], welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält«, das letzte Wort hätte (VG, 80). Und wir brauchen uns nicht zu scheuen, weil es scheinbar nur eine Frage der »geistigen Optik« ist, ob man dieser Konsequenz entgeht. Denn »wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an« (VG, 31). Angesichts desaströser Gewalt, die jedes sinnliche und geistige Vermögen, sich ihr zu stellen, überfordert, streckt aber die Vernunft selbst die Waffen und erweist sich als »fragil« (Levinas).⁴¹ Denn je mehr man begreift, desto tiefer gerät man in schließlich sprachlose Trauer angesichts des Bezeugten⁴², gegen die auch eine (von Hegel verlangte) Rückbesinnung auf die uns gegenwärtig und künftig abverlangte »Wirksamkeit« wenig ausrichtet.

Noch Ricœur bekennt sich in diesem Sinne in geläufiger, anti-melancholischer Diktion zu einer Trauerarbeit, die es verhindern soll, dass man dem Bezeugten wehrlos ausgeliefert bleibt und insofern gelähmt wird.⁴³ Dagegen insistiert Blanchot, in diesem Fall sei es nicht der auf die sekundären und tertiären Zeugen transferierte Schmerz, was »arbeitet«. ⁴⁴ Letzterer »wache« vielmehr angesichts des Bezeugten, d. h. einer desaströsen Gewalt, deren Negativität (vorausgesetzt, dieser Hegel'sche Begriff könne hier noch Anwendung finden) sich nicht im vernünftigen Begriff, den man sich von ihr zu machen sucht, aufheben lässt. Diese Gewalt widerfährt weder den primären noch auch den sekundären und tertiären Zeugen als ohne Weiteres (sinnlich und/oder begrifflich) sichtbare. Wo sie überhaupt erfasst wird, schlägt sie in einen von Tränen verschleierten Blick⁴⁵ um, der der Anmaßung entsagt, diese – ungezählten

41 E. Levinas, *L'espace n'est pas à une dimension*, in: *Difficile liberté*, Paris 1976, 332–339.

42 Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, 305.

43 Vgl. Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, 183 ff., 252; Vf., *Trauer als Gewissen der Geschichte? Auf der Spur einer Ethik der Trauer*, in: *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006, Kap. IV.

44 Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, 69; zur Denkfigur der »Arbeit des Negativen«, auf die Blanchot hier anspielt, vgl. die aktuellen Revisionen in: E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.

45 J. Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstportrait und andere Ruinen*, München 1997, 123.

und unzählbaren Anderen millionenfach angetane – Gewalt sinnlich nachvollziehen oder einem theoretischen Sehen zugänglich machen zu können.

Was auch immer primäre Zeugen zunächst gesehen oder begriffen haben von der Gewalt, die ihnen und Anderen, die nicht überlebt haben, widerfahren ist: »keine Authentifizierung kann in der Gegenwart [sekundärer und tertiärer Zeugen] zeigen, was der noch so glaubwürdige Zeuge sieht – oder genauer gesagt: was er gesehen hat und im Gedächtnis bewahrt, wenn er nicht [...] dahingerafft wurde«. ⁴⁶ Unvermeidlich hat es jeder sekundäre und tertiäre Zeuge demnach mit einer weder sinnlich noch begrifflich direkt weiterhin zugänglichen Gewalt zu tun, von der primäre Zeugen berichten und die sie in gewisser Weise selbst auf die sekundären und tertiären Zeugen übertragen. Das wird niemals »gelingen«, wenn sie nicht an die Affizierbarkeit dieser Zeugen appellieren und sie in ihrer Sensibilität tatsächlich treffen könnten. Nur dann, wenn sie die nicht nur mitgeteilte (berichtete), sondern wie indirekt auch immer auf sie transferierte Gewalt wirklich erreicht, werden sie Zugang zum Bezeugten haben, das ihnen andernfalls, wenn sie nur dessen kognitiven Gehalt aufnehmen, in seiner ganzen Tragweite verschlossen bleiben wird. In dieser Tragweite aber überfordert das Bezeugte jeglichen sinnlichen und begrifflichen Nachvollzug und erfordert so gesehen geradezu eine sinnliche und geistige Blindheit oder Erblindung, die in einem von Tränen verschleierten Blick ihrerseits sichtbar zu werden scheint. Lässt nun gerade ein solcher, blinder oder wenigstens zwischenzeitlich erblindeter Blick im Zeichen der Trauer angesichts des Bezeugten »sehen«, was es mit letzterem auf sich hat? ⁴⁷ Kann gerade ein solcher Blick paradoxerweise in der Weise des Nicht-Sehens dafür »die Augen öffnen«, wie es scheinbar kein sinnliches Sehen und kein noch so gut kognitiv informiertes Begreifen vermag?

Soll am Ende (wie es bei Lyotard vorgesehen ist ⁴⁸) ein bloßes Gefühl wie die Trauer für die Affizierbarkeit durch eine nachzuvollziehende Gewalt entstehen, die weder sinnlich noch geistig sichtbar gemacht werden konnte? Und soll nun die »Blindheit« dieses Gefühls

46 Ebd., 105.

47 Vgl. H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt/M. 1970, 134–140.

48 J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München ²1989, 107.

paradoxerweise ›die Augen öffnen‹ für das, was primäre Zeugen auf sekundäre und tertiäre Zeugen übertragen, indem sie ihren Bericht von desaströser Gewalt aussetzen lassen, wo die Stimme versagt und auf diese Weise gleichsam widerruft, das Gesagte könne auch nur im Entferntesten wirklich mitteilbar machen, wovon die Rede war? Hieße das nicht, einem bloßen, un-begrifflichen Gefühl alles zuzutrauen, was man zuvor sowohl der menschlichen Wahrnehmung als auch menschlicher Vernunft abgesprochen hat?

Dass sich an dieser Stelle noch ein anderer Denkweg anbietet, macht gerade die Praxis des Video-Zeugnisses wie kein anderes Medium der Überlieferung deutlich. Video-Zeugnisse lassen *Dritte* – vermittelt einer »unerschütterlichen«, »mitleidslosen« Optik⁴⁹ – sehen, wie angesichts einer scheinbar längst vergangenen Zeit eine ebenfalls der Vergangenheit überantwortete, insofern wiederum unsichtbare Gewalt bezeugt wird, deren Bezeugung ihrerseits das Verstehen und Begreifen derer affiziert, die sich ihr aussetzen und damit der fraglichen Gewalt zur Sprache verhelfen.⁵⁰ Das geschieht aber so, dass nicht nur die Rede der primären Zeugen vielfach innehält, stockt, ins Taumeln gerät, vom Wege abkommt, versagt und verstummt, sondern auch dem Hören und Sehen der sekundären Zeugen, die ihnen vor laufender Kamera Gehör schenken, und den tertiären Zeugen, die das Ergebnis vor Augen haben, das Gleiche widerfährt: Es gerät aus dem Tritt und setzt schließlich aus; nicht aber, um einfach *nichts* zu hören, als ob es sich derart um eine Art der Taubheit und Blindheit handeln würde, sondern um sich über das Gehörte und Gesagte hinaus für das Sagen der Zeugen zu öffnen, das niemals im Gesagten oder in einem dokumentierten Moment aufgehen kann.⁵¹ Wer nur auf das wörtlich Gesagte (und Transskribierbare) achten wollte, würde demnach hören, ohne wirk-

49 G. Hartman, A. Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz 2012, 77, 101.

50 Wieviorka spricht von einem »faire naître une parole« (*L'Ère du témoin*, 142). So findet keinesfalls einfach eine Verwandlung des lebendigen Zeugnisses in ein Dokument statt (ebd., 164; was auch eine Maschine leisten könnte). Vielmehr werden Dritte ihrerseits zu Zeugen...

51 Darüber kann auch keine Filmtechnik hinwegtäuschen, die im entscheidenden Moment eines sprachlichen Aussetzens, kurz bevor ein Zeuge ausspricht, wie er zum Zeugen einer Vernichtungsaktion geworden ist, oder nachdem er das gesagt hat, sein Gesicht in Großaufnahme zeigt, so als ob sich in ihm lesen ließe, was das Aussetzen seiner Rede nur höchst indirekt »verrät«.

lich zu hören. Nur im responsiven Hören über das Gesagte hinaus, auf das Sagen des Zeugen selbst, wird ein wirklich zuhörendes Hören möglich, in dem das Hören auf das Gesagte aussetzt und sich dem aussetzt, wie die Rede des Zeugen ihrerseits aussetzt und gerade darin deutlich macht, wie sie der im Akt der Zeugenaussage unvermeidlichen Wiederholung desaströser Gewalt weiterhin ausgesetzt bleibt.

Gerade darin liegt die einzigartige Chance des Video-Zeugnisses. Im Gegensatz zu fotografischen Dokumenten und schriftlichen Zeugnissen bewahrt es, wenn auch in technisch reproduzierter, insofern unvermeidlich sekundärer Art und Weise, *die Spur des Sagens selbst*, d. h. des Aktes des Zeugnisablegens, der allein *den Exzess des zu Bezeugenden über das ausdrücklich Sagbare hinaus* vermittelt einen reproduzierten Akt des Sagens zum Ausdruck bringen und insofern auf Andere transferieren kann, sofern diese sich ihrerseits nicht nur als Empfänger gewisser Informationen oder eines kognitiv fassbaren Wissens, sondern eines sie zutiefst in Frage stellenden Sagens verhalten. Nur unter dieser Voraussetzung kann das Bezeugte über das Gesagte hinaus eine nachträgliche Bewahrheitung durch die Adressaten des Zeugnisses erfahren. Im Gegensatz zu Paul Celans bekanntem Vers, der sich in seinem Gedicht *Die Aschenglorie* findet (»Niemand zeugt für den Zeugen«⁵²), muss man feststellen: nur (sekundäre und tertiäre) Zeugen können für (primäre) Zeugen zeugen und das Bezeugte so in Empfang nehmen, dass es nicht auf das Gesagte zu reduzieren ist. (Wäre es so, dann könnte man sich die Mühe von Video-Aufzeichnungen wie gesagt sparen und sich mit schriftlichen Protokollen begnügen.)

Über den kognitiven Gehalt des jeweils Mitgeteilten hinaus ist es das responsive, intersubjektive Geschehen des Aussetzens der Sprache, was Dritten mittels Video-Aufzeichnungen buchstäblich vor Augen geführt wird. Genau diesen Prozess, in dem desaströse Gewalt nicht nur mitgeteilt, sondern in gewisser Weise auf sekundäre Zeugen übertragen wird, machen sie sichtbar. Nicht freilich in dem beruhigenden Wissen, auf diese Weise bezeugte Vergangenheit

ohne es zum Objekt eines *studiums* (im Sinne R. Barthes') werden zu lassen. Verwiesen sei nur beispielhaft auf die Zeugenaussage von Leon S. (Edited Testimony HVT-8025 des Archivs in Yale). Vgl. www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=ErtPjsisYLg#t=170.

52 P. Celan, *Aschenglorie*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1983, 72.

vor dem Vergessen und insofern vor nachträglicher Vernichtung zu retten, sondern in der desperaten Erfahrung, in die Überlieferung des Versagens der Sprache, der Mitteilung, des Begreifens selbst einzutreten.

Jedoch ereignet sich dieses Versagen in einer definierten kommunikativen Situation, von der man mit Fug und Recht erwartet, sie verbürge Dritten (tertiären Zeugen) mittels sekundärer Zeugen, die die Video-Aufzeichnung vornehmen, was primäre Zeugen aus erster Hand zu sagen hatten. Wenn dabei die Sprache versagt, so nur im Modus der Zeugen-Rede, die ja nicht *nichts* sagt, sondern zu verstehen gibt, das Gesagte könne nicht im Geringsten dem zu Bezeugenden gerecht werden. Aber eben *im* Rahmen einer Überlieferung. Es geht also nicht um den längst zum Klischee gewordenen ›Unsagbarkeitstopos‹, der nur allzu leicht als Vorwand einer bequemen Vermeidung jeglicher weiterer Auseinandersetzung mit den Grenzen der Sprache, an die wir hier geraten, genutzt werden kann.⁵³ Vielmehr geht es darum, wie sich Formen der Gewalt (die nach allem, was wir inzwischen wissen, keineswegs auf die Vernichtungslager der Nazis beschränkt waren und sind) in einem je spezifischen Kontext als unsäglich und unsagbar erweisen können. So gesehen haben wir es niemals mit »dem Unsagbaren« als solchen zu tun, sondern, im Fall von Video-Zeugnissen, mit einem Aussetzen der Rede, die sich *im Sprechen* über *etwas* (und zu *jemandem*) selbst überschreitet.⁵⁴ D. h. sie hört nicht einfach auf, sondern setzt aus, gerät ins Stammeln und verstummt, ohne dass es sich um ein bloßes Versagen im privativen Sinne des Wortes (also um ein Nicht-reden-können, um schiere Unfähigkeit zu sprechen, Stummheit, Begriffsstutzigkeit usw.) handeln würde. Gerade das *Aussetzen* der Rede, das als solches, *im Modus der Abwendung vom Reden, an den Anderen gewandt* ist, gibt durch visuellen Nachvollzug der Akte der Bezeugung zu verstehen, was sich der einfachen Zeugen-Aussage entzieht. Auf diese Weise affiziert es die Sensibilität sekundärer und tertiärer Zeugen, die ihrerseits dazu aufgerufen sind, das zu Bezeugende (aber

53 J. Semprun, *Leben oder Schreiben*, Frankfurt/M. 21995, 23; S. Weigel, *Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage*, in: R. Zill (Hg.), *Zeugnis und Zeugenschaft*, Berlin 2000, 111–135.

54 Vgl. dagegen die Lanzmann-Kritik von D. LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaka, London 1998, 112 f.

nicht Aussagbare) zu bewahrheiten, indem sie zu Zeugen der Zeugen werden, ohne sich aber anzumaßen, im Zuge einer Art Substitution geradezu an deren Stelle treten zu können. Sekundäre und tertiäre Zeugen zeugen niemals *anstelle* primärer Zeugen, um sie dergestalt zu ersetzen⁵⁵, sondern *für* diese und nur in diesem Sinne *an ihrer statt* so, dass sie die Überlieferung des zu Bezeugenden sicherstellen.

5. Tertiäre Zeugen in nachträglicher Filiation

Dieser Prozess kann sich nicht in der Archivierung von Zeugnissen erschöpfen. Vielmehr hat er seine Wirklichkeit nur im Nachvollzug sekundärer und tertiärer Zeugen, an die das Bezeugte letztlich adressiert ist und die insofern in die geschichtliche Filiation einer Kom-Passion eintreten.⁵⁶ Das können überlieferte Zeugnisse freilich in keiner Weise erzwingen. Als archivierte fristen sie ohnehin ihr trauriges Dasein in der Dunkelheit kühler Magazine und müssen darauf warten, aufgerufen zu werden. Man gehört einer passionsgeschichtlichen Filiation nicht wie einem natürlichen Prozess der Erbschaft zu.⁵⁷ Vielmehr muss man sich dazu entschließen, sich den Zeugnissen auszusetzen. Insofern trifft es zu, was Hartman über die Etablierung einer solchen Filiation schreibt: »the sons and daughters of the victims«, aber auch viele Andere, »have made themselves witnesses by adoption«.⁵⁸

Die nachträgliche »Adoption« der fraglichen Zeugnisse desaströser Gewalt kann gewiss nicht den verwandten Kindern und Kindeskindern derer vorbehalten bleiben, die ihr zum Opfer gefallen sind. Andernfalls würde das Bezeugte auf den Umkreis einer Genealogie beschränkt, um dort eine quasi-testamentarische, exklusive

55 Insofern bleibt wahr, was der zitierte Vers Celans besagt.

56 Hartman, Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung*, 86; Wieviorka, *L'Ère du témoin*, 43, 134. Ohne sich dieser Terminologie zu bedienen, spielt auch Renaud Dulong (s. o., Anm. 4) mit dem Gedanken einer Kom-Passion im Register einer »sensibilité d'être humain«, die durch die überlieferten Zeugnisse vermittelt eine Nähe zum Bezeugten möglich machen soll.

57 Vgl. J. Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M. 1995, 92 f.

58 Hartman, *The Longest Shadow*, 9.

Erbschaft (*legacy*⁵⁹) zu begründen, und es würde geradezu unkenntlich, inwiefern es die menschliche Gattungsgeschichte zäsuriert.⁶⁰ So wenig Auschwitz bloß ein »jüdisches Problem« ist (wie es sogar amerikanische Universitätsbuchhandlungen suggerieren, wo man entsprechende Literatur unter der Rubrik *Jewish Studies* findet), so wenig ist desaströse Gewalt, die sich anderswo zugetragen hat⁶¹, nur ein Problem der Kambodschaner, der Armenier, der Hereros und Nama in Namibia oder der Hutu und Tutsi im Kongo und in Ruanda. Jedenfalls dann nicht, wenn es stimmt, dass bezeugt wurde, was Anderen als Anderen geschehen ist, nämlich der Versuch einer absoluten Vernichtung, die auch die Erinnerung an sie hätte auslöschen sollen. Wie sollte sich die Bedeutung solcher Gewalt je auf Angehörige einer Religion oder einer Ethnie beschränken lassen? Was den Opfern der fraglichen Gewalt hier und anderswo widerfahren ist, kann das fortan, unter wie auch immer veränderten Umständen, nicht *jedem* geschehen?⁶²

Nach einschlägiger Erfahrung geht zwar der Prozess der Auseinandersetzung mit desaströser Gewalt von den Überlebenden und den Angehörigen derer aus, die ihr so oder so zum Opfer gefallen sind. Und dadurch besteht fortwährend die Gefahr, dass die Gewalt in der Überlieferung von Opfer-Geschichten gleichsam eingekapselt bleibt und dort ihr gespenstisches Unwesen treibt, indem sie die Überlebenden und ihre Nachkommen immer wieder heimsucht. Doch gerade die Auseinandersetzung mit ihren extremsten Erscheinungsformen auf europäischem Boden hat gezeigt, dass die Opfer nicht zu einer fatalen Gewaltfortschreibung und -verkettung verurteilt waren. Im Gegenteil haben Zeugnisse in großer Zahl *Spielräume einer freien Adressierung* eröffnet, die es sekundären und tertiären Zeugen ihrerseits möglich gemacht hat, sie im Sinne einer

59 Ebd., 136.

60 Genau das muss unverstündlich bleiben, wenn man nicht die Rosenzweig'sche Prämisse revidiert, der zufolge Zeugnis und Zeugung im Rahmen einer ethnisch-religiösen Genealogie engstens zusammengehören (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M. ⁵1996, 331 f.).

61 Was allemal erst zu zeigen wäre. An dieser Stelle muss sich die Philosophie desaströser Gewalt in einen Dialog mit der komparativen Genozidforschung begeben.

62 Diese Frage führt m. E. auch auf den wahren Kern von Giorgio Agambens Rede von einem nackten, entrechteten Leben, dem heute virtuell jeder ausgesetzt sei.

nachträglichen Filiation wie im Zuge einer Wahlverwandtschaft gleichsam geschichtlich zu adoptieren (ohne sie sich auf diesem Wege aber ›zu eigen‹ zu machen und womöglich eine hermeneutisch-politische ›Deutungshoheit‹ geltend zu machen). Nur wenn es möglich ist, dass tertiäre Zeugen sich in einem nachträglichen, medial vermittelten, große Zeitenabstände überbrückenden »joining of lives«⁶³ – oder vielmehr »... of deaths« – als Adressaten begreifen⁶⁴, die sich im Überlieferten »gemeint erkennen« (Walter Benjamin⁶⁵), haben die fraglichen Zeugnisse die Chance, nicht derart auf den Umkreis einer Genealogie beschränkt zu bleiben, dass man ihre volle geschichtliche Tragweite verkennen müsste.⁶⁶ Und nur so können sie vermutlich der Gefahr entgehen, ihrerseits zur Fortschreibung einer radikalen Gewaltgeschichte beizutragen.

Das heißt nicht, im Zuge einer nachträglichen Adoption könnten die Zeugnisse ohne Weiteres Gemeingut werden und letztlich in *ein* »kosmopolitisches Gedächtnis« eingehen, dessen sich jeder bedienen dürfte, ohne auf die spezifischen kulturellen, historischen, religiösen, ethnischen... Kontexte Rücksicht zu nehmen, denen die Zeugnisse entstammen und auf die ihre Überlieferung (ob intendiert oder nicht) bezogen ist.⁶⁷ Einer derartigen Ermächtigung zu nachträglicher Adoption das Wort zu reden, hieße, auf die Logik einer identitären Aneignung des Bezeugten im Sinne einer Gemeinschaft zurückzufallen, sei es nun eine Opfer-Gemeinschaft oder letztlich die Gemeinschaft aller Menschen⁶⁸, deren geschichtliche Existenz vom Bezeugten bis in deren menschliche Sterblichkeit hinein in Frage gestellt wird und die sich, so hofft man, gerade im Zeichen

63 Hartman, *The Longest Shadow*, 9.

64 Von einer Adressierung à tous spricht Annette Wieviorka (*L'Ère du témoin*, 51, 71); vgl. G. Hartman, *Intellektuelle Zeugenschaft und die Shoah*, in: Baer (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen«, 35–52, hier: 51.

65 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. 1980, 253.

66 Der Begriff der Vermittlung wäre allerdings in einem nicht-hegelianischen Sinne zu revidieren. Gewiss führen die fraglichen Zeugnisse aber nicht zu einer Liquidierung jeglicher Distanz zur desaströsen Gewalt, wie es sich offenbar C. Lanzmann vorgestellt hat; vgl. LaCapra, *History and Memory*, 129, 133; T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993, 296.

67 Vgl. D. Levy, N. Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt/M. 2001, 50–55.

68 Hartman, Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung*, 32, 38.

dieser Infragestellung als solidarisch erweisen könnten. Dabei ist es eben diese Logik, der das Bezeugte jede Möglichkeit geschichtlicher Aneignung zu entziehen schien.

Darauf weist Hartman, der mit einer universalen Solidarität im Zeichen desaströser Gewalt liebäugelt, unter Verweis auf Blanchot selbst hin. Wenn seine Rede von einer »open wound in consciousness«, die im Zeichen einer nicht adäquat repräsentierbaren Dunkelheit solcher Gewalt nicht zuletzt im Video-Zeugnis sichtbar werde⁶⁹, nicht nur eine rhetorische Phrase ist, bedeutet sie dann nicht, dass desaströse Gewalt nicht nur den Opfern und ihren Zeugnissen, sondern auch den sinnlichen und begrifflichen Mitteln der sekundären und tertiären Zeugen derart widerfahren ist, dass überhaupt keine Aneignung des Bezeugten mehr möglich sein dürfte?

Dem mag man widersprechen unter Hinweis auf mannigfaltige Formen sogenannter Erinnerungspolitik, die auch aus Traumata, einzigartigen Verbrechen und unvergleichlichen Desastern noch Machtkapital schlägt.⁷⁰ Es fragt sich aber, ob derartige Versuche im schwarzen Licht desaströser Gewalt, die die Wahrnehmung und das Begreifen primärer, sekundärer und tertiärer Zeugen notorisch überfordert, nicht allemal als Formen des Verrats am Bezeugten einzuschätzen sind. Die Rede von desaströser Gewalt, in der man Unzählige, Ungezählte und Unzählbare einer »weltlosen« Verlassenheit derart ausgeliefert hat, dass es ihnen den Verstand geraubt und die Sprache verschlagen hat, so dass sie nur noch in Formen des Versagens der Sprache mittelbar und sichtbar werden konnte,

69 Mit dem Titel *Darkness Visible* des 3. Kapitels von *The Longest Shadow* nimmt Hartman auf Miltons *Paradise Lost* Bezug, wo es heißt: »No light, but rather darkness visible« (35). Wie es scheint, liegt der ausdrückliche Verzicht auf Repräsentation auch dem Film *SHOAH* von Lanzmann zugrunde. Gleichwohl verzichtet er so wenig wie seine Interpreten auf Mittel bildlicher Darstellung, sei es auch nur desaströser Landschaften, die ihrerseits die Vorstellungskraft überfordern. Vgl. C. Lanzmann, *SHOAH*, Düsseldorf ³1986, 5, 25. »Ich habe mir eingebildet«, erklärt der Autor in einem späteren Interview, »dass der Film deutlich mache, dass es Nichtzeigbares gibt. Und dass die Bilder, inszenierte Bilder [...], die Vorstellung des Unvorstellbaren zerstören« (*Niemand war in Auschwitz*; Interview mit K. Nicodemus, in: *Die Zeit* 46 [2013], 7. 11., S. 49 f.). Gemeint ist das »Unvorstellbare« als Klischee.

70 J. Jochimsen, »Nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtnis.« *Die Shoah im Dokumentarfilm*, in: N. Berg, J. Jochimsen, B. Stiegler (Hg.), *SHOAH. Formen der Erinnerung*, München 1996, 215–232.

wird ihrerseits nur glaubwürdig sein können, wenn sie jeglicher identitären Aneignung des Bezeugten entsagt und das Wort, das sie gegebenenfalls für primäre Zeugen ergreift, wieder aus der Hand gibt. Andernfalls würde das, *wovon* sie handelt, eigentümlich von der Art und Weise konterkariert, *wie* sie das tut.⁷¹

Genau diese Differenz bringen Video-Zeugnisse ans Licht einer Sichtbarkeit, die sinnlich wahrnehmbar und begreiflich macht, *wie* sich das Bezeugte selbst jeglichem sinnlichen und begrifflichen Zugriff – und insofern der Sichtbarkeit – entzieht. So ›gesehen‹ ist es kein Paradox, ihnen die Fähigkeit zuzuschreiben, einen Schatten sichtbar zu machen, der nicht nur über die Opfer desaströser Gewalt, sondern auf alle ihre Zeugen und deren Ressourcen des Begreifens bis heute gefallen ist. Ein für allemal, so scheint es, bleibt auch die Vernunft, die sich des »Auges des Begriffs« sollte uneingeschränkt bedienen können, um nicht »ratlosester Trauer« anheimzufallen, eine überschattete Vernunft, die Gefahr läuft, sehend nicht zu sehen, und hörend nicht zu hören auf das, was Zeugen kraft verheerender Zeugnisse überliefern. Weit entfernt, nur eine ihrerseits ›dunkle‹, obskure Metaphorik über das klare Denken triumphieren zu lassen (das als Norm weiterhin unangefochten bliebe), stellen die gefilmten Zeugen dies im Aussetzen ihrer Rede leibhaftig dar.⁷² So *zeigen* sie, was im Modus technischer Reproduktion einer ursprünglich im Leben primärer Zeugen inkarnierten Bezeugung nicht aufhören wird, zu denken zu geben.

71 Genau das scheint der Fall zu sein, wo etwa die Frage im Vordergrund steht »Wem gehört der Holocaust?«; vgl. Levy, Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter*, 27, wo dies als »Schlüsselfrage« ausgegeben wird. Die Folgen (im Fall einer »Amerikanisierung« dieser Frage, die durch die v. a. in den USA angesiedelte Video-Dokumentation von Überlebendenzeugnissen nahe liegt) erwägt kritisch Wieviorka, *L'Ère du témoin*, 151–159. Wird am Ende Erinnerungspolitik für die *sans-voix* im Dienste der Bestätigung der eigenen humanistischen Ideologie betrieben?

72 Vgl. J. E. Young, *Video- und Filmzeugnisse des Holocaust: Die Dokumentierung des Zeugnisses*, in: *Beschreiben des Holocaust*, Frankfurt/M. 1992, 243–265, hier: 247.

Kapitel VII

Überforderte Zeugenschaft

›Unannehmbare‹ Gewalt und deren Veröffentlichung in Bildern

1. Vor historischem Hintergrund: alles sehen müssen, nicht(s) mehr sehen können (303) | 2. Unannehmbare Gewalt ›wiedergeben‹ (313) | 3. Endlos verlassene Kindheit (317) | 4. Wahrnehmung und Ethik: Zur Praxis der Veröffentlichung von Gewaltbildern (320) | 5. Pathos und Ethik des Umgangs mit Gewaltbildern – zwischen Indifferenz, Kapitulation und Apologie der Gewalt (324)

Daß nie [...] sich euer Blick von diesem Bilde wendet!¹

*Von einem einzigen Verlangen beherrscht:
nicht hinschauen.²*

Bilder aushalten, den Bildern ins Auge sehen.³

Dass Bilder unannehmbarer, unerträglicher und schlechterdings unzumutbarer Gewalt, wie sie etwa ein Angriffskrieg entfesselt, nicht nur wie im Fall von *embedded journalism* allzu leicht Gefahr laufen, von den Verfeindeten vereinnahmt zu werden und kriegserische Gewalt noch zu befeuern, gilt längst als hinlänglich bewiesen. Aber gewiss verhält es sich nicht unvermeidlich so. Weder die Bilder selbst noch gar diejenigen, die sie machen und verbreiten, sind so oder so Kriegstreiber. Aber sie laufen doch Gefahr, in den Sog der ins Bild gesetzten Gewalt zu geraten und von ihr sowie von den infolgedessen freigesetzten Wirkungen überfordert zu werden. Unvermeidlich, so scheint es, verlangt die Gewalt allen, die es bildlich mit ihr zu tun bekommen, zuviel ab. »Man kann es nicht ansehen«, lautet nicht

1 K. Kraus, *Die letzten Tage der Menschheit*. Bühnenfassung [1918/28], Frankfurt/M. 2005, 218.

2 C. Milosz, *West und Östliches Gelände*, Köln, Berlin, o. J., 292.

3 K. Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Frankfurt/M. 2016, 270.

zufällig der Titel des Bildes Nr. 26 in Goyas Radierfolge *Desastres*.⁴ Doch wer dies sagt, hat schon hingesehen und kann sich allenfalls noch abwenden und künftiges Wiederhinsehen verweigern. Bedeutet ›man‹ bei Goya ›niemand‹? Will er sagen, dass *niemand* ›ansehen‹ kann, was er doch gezeigt hat? Zwingt er uns, mittels seiner Bilder zu realisieren, was wir – noch heute, selbst unter ganz anderen medialen Umständen – ›nicht sehen können‹? Stellen Goyas Radierungen aus heutiger Sicht nicht geradezu Harmlosigkeiten dar, die inzwischen durch weitaus schlimmere, Erschreckenderes und Entsetzlicheres zeigende Bilder überboten werden? Aber verstricken uns nicht auch heutige, desaströse Bilder von Desastern in den *Widerspruch* zwischen teils unvermeidlichem, teils gefordertem Sehen und Nicht-sehen-können, auf den Goya aufmerksam macht?



Ist allemal etwas im Spiel, was wie das scheinbar seit alters wenn nicht bekannte, so doch von Aristoteles über Bartholomé de Las Casas bis hin zu Tzvetan Todorov immer wieder zitierte Entsetzliche, das sich in seiner Entsetzlichkeit endlos selbst zu überbieten scheint,

4 G. A. Williams, *Goya*, Reinbek 1978, 11; F. Goya, *No se puede mirar*, 1810-1812, Radierung.

schlechterdings *unerträglich* sein muss; und zwar für jede(n) und zu jeder Zeit?⁵

Wissen wir zumindest implizit *seit jeher* darum und meiden deshalb allzu ›explizite‹ Bilder? Das tun vielfach auch Theoretiker, sei es, weil sie ihre Adressaten schonen wollen, sei es, weil sie bildlich vor Augen geführten Gewaltopfern Diskretion schuldig zu sein glauben, sei es, weil sie radikale Zweifel in der Frage hegen, ob die fragliche Gewalt überhaupt vor Augen geführt und ohne Abstriche gezeigt werden kann. Nähren eine Praxis des Bildermachens und -verbreitens und eine Theorie der Bildlichkeit, die diese radikalen Fragen überspringen, am Ende nur Illusionen der Sichtbarkeit, der Zeigbarkeit, der Erträglichkeit und Wahrnehmbarkeit angeblich ›abgebildeter‹ oder anders ins Bild gesetzter Gewalt?

Wer sich für diese Fragen interessiert und vor ihnen nicht die Augen verschließt, muss zumindest schon einmal geahnt haben, dass Theorie und Praxis ›angesichts‹ radikaler, extremer und exzessiver Gewalt an Grenzen geraten, wo nicht mehr klar sein kann, was Worte wie Sehen und Zeigen überhaupt besagen; sei es vor Ort, wo man der fraglichen Gewalt so ausgesetzt ist, dass einem Hören und Sehen vergeht, wie es sprichwörtlich heißt, sei es in Anbetracht von fragmentarischen und dekontextualisierten Bildern, die sie in ästhetischer Distanz halten, sei es auf der Ebene der Begrifflichkeit, mit der man jene Frage aufzuklären sucht – nicht zuletzt mit Blick auf die Wirkungen, die Gewaltbilder auf unser Leben haben, in dem wir möglicherweise niemals über »hopelessly inadequate answers to what we have seen« werden hinausgelangen können.⁶ Vielleicht gerade deshalb, weil uns bereits wenige Gewaltbilder tief unter die Haut gehen und uns eine Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Verunsicherbarkeit zu sehen und zu verstehen geben, die gar nicht zu ertragen ist und die wir mit allen ›Anderen‹ teilen, auf welcher Seite der jeweils ins Bild gesetzten Gewalt sie sich gerade auch immer befinden mögen.

5 Ich sehe hier davon ab, dass Entsetzliches jeweils unter verschiedenen Aspekten zur Sprache gekommen ist: in Aristoteles' *Poetik* (1452b 34, 1453a 1) als *miarón*, als Grausamstes bei Las Casas, als Erschrecken bei Friedrich W. J. Schelling, als *l'extrême* bei Todorov.

6 J. Berger, *Photographs of Agony*, in: *About Looking*, New York 1980.

Zeigen Gewaltbilder *gerade dies*, was nicht ohne Weiteres sichtbar werden kann? Geben sie etwas zu sehen und zu verstehen, was letztlich nicht zu verstehen und auch nicht zu ertragen ist? *Was man nicht sehen kann, muss man zeigen*, lesen wir bei Georges Didi-Huberman.⁷ Keineswegs aber ist klar, wie Sehen und Zeigen zusammenhängen, zumal wenn es stimmt, dass auch das Zeigen sich nicht ohne Weiteres von sich aus ›zeigt‹. Warum müsste man sonst mit Bertold Brecht geradezu fordern: »Zeigt, daß ihr zeigt«?⁸ So geraten wir in einen Strudel eskalierender Fragen, steht doch sogleich mit auf dem Spiel, wie Sehen *als* Sehen, Zeigen *als* Zeigen und das, was ›sich‹ dabei jeweils wem wie ›zeigt‹, eigentlich zu verstehen ist und inwieweit unser Verstehen-Wollen hier überhaupt zuständig sein kann. Geht es bei all dem, zumal im Fall der Auseinandersetzung mit Gewaltbildern, um eine »Erziehung zum Tode«⁹, bei der ›sich zeigt‹, wie die ins Bild gesetzte Gewalt an unsere Sterblichkeit und an die Sterblichkeit Anderer rührt – und zwar gerade dann¹⁰, wenn es sich nicht um eine ›natürliche‹, sondern von Anderen mit zu verantwortende Sterblichkeit handelt?¹¹

Sollte es sich so verhalten, was hilft dann künstliche Blindheit, indem man davor in jeder Hinsicht die Augen verschließt? Tatsächlich leben wir in einer Zeit gesteigerter Bildproduktion, die uns zwingen kann, ›alles‹ zu sehen – von diversen Kriegen bis hin zum systematischen Kindes»missbrauch«.¹² Dabei besteht allerdings die Gefahr, dass es niemand mehr ertragen kann. Wer ›alles‹ sehen muss, wird alsbald nicht(s) mehr sehen können (1). Dennoch können wir nicht

7 Vgl. G. Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, München 2011, 190 [=Bta].

8 G. Didi-Huberman, *Wenn die Bilder Position beziehen. Das Auge der Geschichte I*, München 2011, 79.

9 Ebd., 219.

10 Darauf macht die Installation *Shalechet (Gefallenes Laub)* von Menashe Kadishman aufmerksam, die sich im Jüdischen Museum Berlin befindet.

11 Diese Fragen sind keineswegs völlig neuer Art. Die Geschichte der neuzeitlichen Malerei und Plastik, die wie keine andere je zuvor gesättigt ist mit Angst erregenden Bildern alter und neuer (durch Seuchen, Kriege und postmortale Vernichtungsängste stimulierter) Ängste, wirft sie bereits auf. Vgl. J. Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1989, 146–154.

12 Ich nehme mir die Freiheit, diese scheinbar sehr weit voneinander entfernt liegenden ›Schauplätze‹ der Gewalt zusammen zu diskutieren, zwingen sie uns in gewisser Weise doch dazu, wie im Abschnitt VII, 3 gezeigt wird, immer wieder ›die Kindheit zu verlassen‹.

darauf verzichten, zumal unannehmbare Gewalt sichtbar zu machen (2), sei es auch nur, um sie forensisch zu dokumentieren im Rahmen eines demokratischen Rechtsstaates, der sich zur Gewalt nicht indifferent verhalten kann, wo sie mit menschlicher Verantwortung einhergeht. Darüber hinaus aber *zeigt* sichtbar gemachte Gewalt, was aus keinem einzelnen Bild je unvermittelt hervorgehen kann: wie radikal sie eine Welt infragestellt, der von Kindheit an niemand ausgeliefert sein sollte, die wir mit dem Versprechen verknüpft sehen, vor Gewalt so weit wie nur möglich geschützt zu sein (3). Die ins Bild gesetzte, dies *indirekt* zeigende Gewalt macht augenfällig, wie dieses Versprechen immer wieder gebrochen wird. Zugleich erinnert sie an eine radikal gefährdete, möglicherweise völlig utopische Zukunft, in der dies nicht länger der Fall sein sollte (4). In ihr liegt die Hoffnung einer Praxis der Veröffentlichung, die gerade nicht einen andauernden Krieg der Bilder befeuern soll, sondern daran erinnert, was *für alle Seiten* letztlich auf dem Spiel steht zwischen dem Irrweg indifferenten Sichabfindens mit unannehmbarer Gewalt, vor der man kapituliert, einerseits und einer fatalen Apologie der Gewalt andererseits, die sie sich zu eigen macht und infolgedessen weit über jedes unvermeidliche Maß hinaus verschärfen muss (5).

1. Vor historischem Hintergrund: alles sehen müssen, nicht(s) mehr sehen können

Davon, was sich im Krieg zuträgt, war Jahrtausende lang von Kriegsteilnehmern oder Beobachtern nur nachträglich zu berichten bzw. zu erzählen – gestützt auf Augen- und Ohrenzeugen, wie schon im Fall von Thukydides' Geschichte des Peloponnesischen Krieges. Erst seit dem mexikanisch-amerikanischen Krieg (1846–1848) und seit dem Krim-Krieg (1853–1856) war es möglich, vom Kriegsgeschehen unmittelbar vor Ort technische Bilder zu verfertigen. Vom Ersten Weltkrieg sind bewegte Bilder überliefert; dann tritt der Ton hinzu, dessen sich die Propaganda alsbald bemächtigt, um den Krieg allein so vor Augen zu führen, wie es die herrschende Macht wollte. Die Wochenschauen des sogenannten Dritten Reiches lassen den Krieg unter dieser Voraussetzung pompös in die Wohnzimmer einziehen – als Weg zum »Endsieg«, d.h. zum Untergang. Aus weitgehender Lähmung durch dieses unvergleichliche, in seinen Ausmaßen und

in seiner Radikalität als Welt-Krieg zweifellos nicht bildlich fassbare Desaster erhob sich eine Gesellschaft des Vergessens, der es zeitweise gelungen zu sein schien, sogar dieses Vergessen vergessen zu lassen.

In der eurozentrisch so genannten Nachkriegszeit einer Wohlstandsgesellschaft, die sich viel auf das Wunder ihrer geschichtsvergessenen Wirtschaft zugute hielt, flutete das endgültig zum Massenmedium aufgerückte Fernsehen das Privatleben mit Bildern von Kriegen, die sich sämtlich anderswo abspielten und die sogenannten ›Zuschauer‹ nicht unmittelbar anzugehen schienen: die im von ›uns‹ aus gesehen Fernen Osten (wie die Stellvertreterkriege in Korea [1950–1953] und in Vietnam [1955–1975]), in Afrika (wie die Entkolonialisierungskriege in Algerien [1954–1962] und in Angola [1961–1975]), sowie sogar die im von ›uns‹ aus gesehen Nahen Osten (wie der Sechstagekrieg im Juni 1967, der Jom-Kippur-Krieg im Oktober 1973 und die Libanon-Kriege der Jahre 1982 und 2006).

Die Bilder trafen in Deutschland zunächst auf eine Gesellschaft, die bereits erfolgreich vergessen zu haben schien, was sie mit dem Zweiten Weltkrieg oder mit jenem zweiten Dreißigjährigen Krieg zu tun gehabt haben sollte, dessen Beginn manche Historiker mit dem Ersten Weltkrieg in Verbindung gebracht haben. Sogar dieses Vergessen hatte man vergessen. Nicht einmal die Frage, was für Bilder dieser Krieg in der Erinnerung derer, die ihn überlebt hatten, oder ihrer Kinder und Kindeskinde hinterlassen oder noch erzeugen würde, war umfänglich aufgeworfen worden. In der Tat verdrängte man die fragliche Vergangenheit, von der man anscheinend annehmen wollte, sie sei bereits ›Geschichte‹ und insofern ›erledigt‹.

Erst Kritik an dieser Vorstellung hat zahlreiche Bilder nach und nach wieder ans Licht gebracht: Fotos (wie im Fall der Wehrmachtsausstellung des Hamburger Instituts für Sozialforschung 1995–1999 und 2001–2004¹³), aber auch Erinnerungsbilder und narrative Bilder – mühsam aus einem massiven Schweigen der Generation der Täter,

13 Selbstverständlich sind längst vorher Bilder von Untaten der Nazis veröffentlicht worden. Man denke nur an das Dokument F 321, das dem Internationalen Militärgerichtshof in Nürnberg vorgelegt und im Verlag Office Français d'Éditions 1945 veröffentlicht worden ist. Deutschsprachige Fassungen folgten 1947, 1976, 1988. Mir liegt die 9. Auflage des zuletzt genannten Jahres vor (hg. v. Französischen Büro des Informationsdienstes über Kriegsverbrechen, Frankfurt/M. 1993). An dieser Stelle geht es jedoch nicht um die ganze, mindestens so weit zurück reichende Vorgeschichte der Wehrmachtsausstellung, die hier lediglich

aber auch vieler Überlebender aufseiten der Opfer geborgen... Viele wollten anscheinend nicht sehen, was die Bilder zeigten oder was sich vermittels der Bilder offenbarte. Das Nicht-sehen-wollen schien auf seine Weise entlarvend: »Wir werden nie wieder Opfer sein, nicht so...«, sagte man sich auf jüdischer Seite. Und auf Seiten der Tätergesellschaft wollte man anscheinend nichts mehr davon hören, nichts mehr sehen, nichts mehr fühlen wollen – paradoxerweise *bevor* man mit all dem überhaupt ernsthaft begonnen hatte. Man wollte einen Schlusstrich ziehen, ohne überhaupt einen wirklichen Anfang gemacht zu haben.¹⁴ Erst viele Jahre später wollten Jüngere nachträglich wissen, was es bedeutet, zu sehen, zu hören, sich erzählen zu lassen, zu lesen von einem jegliche Welt, die ihren Namen verdient, ruinierenden Desaster, für das alle ›angemessenen‹ Begriffe fehlten. Immerhin: seitdem, d.h. seit den 1968er Jahren, ist eine bis heute anhaltende, tiefgreifende Auseinandersetzung auch mit der Frage im Gang, wie Bild, Zeugnis, Erzählung, Geschichte und Krieg zusammengehen.

In der Zwischenzeit sah man sich bereits mit tausenden von neuen, massenmedial verbreiteten Bildern neuer Sachverhalte konfrontiert – noch ohne die geringste Vorstellung davon, wie sie wirken und was sie mit all jenen anrichten, die sich ihnen ausgesetzt sehen. Viel später ergab empirische Forschung, dass jede(r) Heranwachsende bis zur Volljährigkeit bereits tausende von gewaltsamen Todesfällen und zahllose Bilder von abgründigen Schrecken gesehen haben musste. Nur manche ragten als Ikonen heraus wie das Foto des sogenannten »Napalm-Mädchens« namens Phan Thị Kim Phúc aus Trảng Bàng, längst eine erwachsene Frau, die bis heute überlebt hat, oder das Bild des kleinen Alan Kurdi, den man am Strand einer griechischen Insel auffand, nachdem er auf der Flucht über die Ägäis nach Europa ertrunken war.

Inzwischen sind diese Bilder rigorosere Bild- und Kulturkritik unterzogen worden, die weniger auf die angebliche ›Macht der Bilder‹ als vielmehr auf die Macht der Bildverwendung(en) aufmerksam gemacht hat, welche allzu oft wie im Fall der Vietnamesin Kim auf indiskrete Formen der Entwendung eigener Geschichte hinausliefen.

als das zweifellos prominenteste, öffentlichkeitswirksamste Beispiel in diesem Bereich angeführt wird.

14 Vgl. die Bestandsaufnahme in: Vf. (Hg.), *Geschichtskritik nach 1945*, *Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023.

So gaben einzelne Bilder zu denken, was es bedeutet, vor Ort ein technisches Bild zu machen, es zu verbreiten, davon zu profitieren und gegebenenfalls Politik damit zu machen in einem ›Krieg der Bilder‹. Im Ausgang von einem einzigen Bild nur war auch das Sehen selbst ganz neu und radikal in Frage zu stellen: Was es überhaupt heißt, zu sehen, ein Bild ›präsentiert‹ zu bekommen, es zu betrachten, es auf sich wirken zu lassen nach Maßgabe eines Studiums, einer Lektüre oder dank einer bestechenden Wirkung – *punctum*, wie sie in Roland Barthes' Meditationen über die Philosophie des fotografischen Bildes genannt wird.¹⁵ Handelt es sich um ein bloß identifizierendes oder darüber hinaus um ein »sehendes Sehen« (Max Imdahl¹⁶)? Was zeichnet dieses als solches aus? Werden wir durch derartiges Sehen zu nachträglichen Augenzeugen, die sich – im Gegensatz zu bloßen Betrachtern – im Gesehenen gemeint erkennen müssen, wie Georges Didi-Hubermann in Anlehnung an Walter Benjamins Thesen zum Begriff der Geschichte schreibt?¹⁷ Wird erst so mittels der Bildwirkung auf uns etwas sichtbar, was kein Bild der Welt einfach abbilden kann? Hat das die Fotografie mit der Kunst gemeinsam, wie sie Paul Klee in seiner *Schöpferischen Konfession* beschrieben hat? Macht sie etwas originär sichtbar, statt nur Sichtbares ›wiederzugeben‹? Geht es hier um eine ästhetische oder (auch) um eine ethische Dimension des Sehens, die uns abverlangt, unsere Zeugenschaft neu denken (Bta, 129), oder doch nur um unsere Arten und Weisen des Betrachtens, Identifizierens und Lesens von Bildern, die uns weitgehend freistehen (Bta, 131)? Geht es nur um unser Vertrauen in die Bilder mit ihrem epistemischen Wirklichkeitsbezug und Wirklichkeit derealisierenden Effekten¹⁸ oder auch um Vertrauen in ihre Zeugnisfunktion und um die entsprechende Rolle von denjenigen, die sie gemacht haben (Bta,

15 R. Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*, Frankfurt/M. 1989; G. Didi-Huberman, *Klagebilder – Beklagenswerte Bilder?*, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 1 (2009), 51–60, hier: 54.

16 M. Imdahl, *Cézanne – Braque – Picasso. Zum Verhältnis zwischen Bildautonomie und Gegenstandssehen*, in: ders., *Bildautonomie und Wirklichkeit. Zur theoretischen Begründung moderner Malerei*, Mittenwald 1981, 9–50.

17 Didi-Huberman, Bta, 76; ders., *Überleben der Glühwürmchen*, München 2012, 104.

18 Bta, 103, 119, 134, 150, 152, 256.

230), sowie um die jeweiligen sozialen, politischen, historiographischen Ordnungen, in denen sie zur Geltung kommen?

Wie es scheint, lassen sich diese Fragen allenfalls noch voranbringen, indem man sich mehr oder weniger rigoros der Ubiquität, Überzahl und Übermacht von Bildern *entzieht*, die uns Hören und Sehen vergehen zu lassen droht. Wo wir immerzu und alles sehen bzw. zu sehen glauben, sehen wir am Ende gar nichts mehr und wissen nicht einmal mehr, was ›sehen‹ überhaupt bedeutet. Mit dem Hören verhält es sich ähnlich. Man muss vieles überhören, um überhaupt noch hören zu können.¹⁹

Wer heute von Bildern spricht, spricht unweigerlich *von zuvielen* Bildern²⁰ – oder überhaupt nur von einem Bild oder wenigstens von wenigen Bildern auf Kosten unzähliger anderer, denen niemand im Ganzen gerecht werden kann, zumal sie sich gegenseitig geradezu ihren Platz auf diversen ›Bildflächen‹ streitig zu machen scheinen. Immer neue Bilder überlagern und verdrängen ältere, deren Wirkung infolgedessen verblasst und schließlich weitgehend in Vergessenheit gerät.

So ist es den Bildern von der Samtenen Revolution ergangen. Nach 9/11 »waren [sie] rascher verblaßt, als wir uns hatten träumen lassen. Der Alltag hatte die historischen Augenblicke von Danzig und Prag, von Budapest und Berlin, von Vilnius und Moskau eingeholt. Die Bilder von Flüchtlingsströmen, brennenden Städten und Massakern auf dem Balkan hatten sie überlagert. Nun waren sie selbst von einem anderen, frischen Bild jäh erledigt worden.«²¹ Indem man sich immer neue Bilder immer wieder ansah, geriet man im Versuch, halbwegs auf der Höhe der eigenen Gegenwart zu bleiben, in eine höchst zwiespältige Art von ›Bildersucht‹, traut Bildern (bzw. den eigenen Augen) aber vielfach nicht; man findet sie regelmäßig ›unglaublich‹, gewöhnt sich aber an sie; man sieht seine Vorstellungshorizonte gesprengt, glaubt aber doch seine bildgesteuerten »Emotionen auf der Höhe der Zeit«.²²

19 Dabei ist nicht einmal klar, ob Bilder wirklich nur Gegenstände des Sehens oder auch Medien eines Sagens sind, das vernommen werden will.

20 Bei Didi-Huberman, ist mit Bezug auf G. Wajcman von einer regelrechten »Bulimie der Bilder« die Rede (Bta, 106 f., 225).

21 K. Schlögel, *Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang*, München, Wien 2002, 11.

22 Ebd.

Dabei sind die emotionalen Resultanten schwer zu beurteilen: Wenden wir uns in »Skotomen schützende[r] Blindheiten«²³ innerlich ab und werden gleichgültig, und sei es nur aus Gründen des »Selbstschutzes«, oder fügen wir uns einer »Weltgemeinde der Lernenden«²⁴ ein, die endlich realisiert, wie es um die global gemeinsam geteilte Welt bestellt ist? Wissen wir auf diese Weise endlich, »woran wir [mit ihr] sind«²⁵, oder geben wir jeglichen Widerstand gegen offensichtliche Inkongruenzen zwischen dem, was uns gezeigt wird, einerseits und dem andererseits, was wir ertragen können, auf, ohne wirklich zu wissen, was wir glauben sollen und was derartige Inkongruenzen mit uns anrichten?

Wollen wir am Ende immer mehr sehen, um nicht dem schon Gesehenen ausgeliefert zu bleiben, das sich unserem Gedächtnis »einzubrennen« droht wie die Bilder jener Verzweifelten, die sich in den Tod stürzten, kurz bevor die New Yorker *Twin Towers* in sich zusammenfielen? Sehen wir viel und immer Neues, um *nichts allzu sehr* zu sehen, jedenfalls nicht allzu genau oder im Hinblick auf eine Wirkung auf uns, die uns zutiefst verstören und nicht mehr loslassen könnte? In Karl Kraus' Drama *Die letzten Tage der Menschheit* (1918/28) verflucht jene Mutter, die mit ansehen musste, wie ein Oberst ihrem Kind in den Kopf schoss, ihn und seine Mordgesellen mit den Versen:

*Daß nie, durch alle Tage, die ihr schändet,
sich euer Blick von diesem Bilde wendet!
Und seid am Ende ihr der Höllenfahrt,
bleib' euch erst dieser Anblick aufgespart!
Die Splitter dieser edlen Kinderstirn,
sie bohren sich in euer Herz und Hirn!
Lebt lang und ewiger Begleiter sei
durch eure Nächte dieser Mutterschrei!*²⁶

So könnte das auf ewig unabwendbare Hinsehen-müssen im Sinne dieses Fluches zu einer nicht endenden Strafe jedoch nur dann werden, wenn diese die Freiheit zu eliminieren vermöchte, wegzusehen. Diese Freiheit haben wir aber »normalerweise«. Sehen bedeutet »nor-

23 B. Strauss, *Allein mit allen. Gedankenbuch*, München 2009, 199.

24 Schlögel, *Die Mitte liegt ostwärts*, 11.

25 Ebd., 12.

26 S. o. Anm. 1.

malerweise« eben nicht unbedingt auch Hinsehenmüssen und das Gesehene auf sich wirken lassen zu müssen. Es kann auch als bloßes und ständiges Übersehen des wirklich zu Sehenden stattfinden, sei es aus Gleichgültigkeit, sei es in einer Art Selbstverteidigung, die ein wirklich sehendes, hinsehendes Sehen mitsamt all der Fragen, in die es uns als Wahrnehmende stürzen mag, durch Praktiken der Reduktion, der Verknappung und Abblendung zu gewährleisten versucht. So stehen die Sinne zwischen ihrer Auslieferung an eine überbordende Bildlichkeit einerseits und einer ihnen zuzumutenden Askese des Sehens und Hörens andererseits unter Verdacht.

Der Vorwurf, wir Menschen lebten *sehend nicht sehend* wie auch *hörend nicht hörend*, ist uralte, wie dem *Alten Testament* und dem *Matthäus-Evangelium* zu entnehmen ist.²⁷ Ganz ohne theologische Assoziationen definierte noch Kurt Tucholsky den Menschen geradezu als dasjenige Wesen, »das nie zuhört« (obgleich er es könnte).²⁸ Und Emmanuel Levinas berief sich wieder auf den Psalm 115, wo er mit Blick auf plastische Kunst von der Karikatur eines Mundes handelte, »der nicht redet«, und von »Augen, die nicht sehen«.²⁹ Man würde ihn aber wohl nicht völlig falsch verstehen, nähme man an, dass er in diesem Zusammenhang auch das leibhaftige Sehen mit im Blick hatte, zu dem gewiss keine Plastik in der Lage ist. Auch dieses, unser Sehen steht in dem Verdacht, nicht »wirklich« zu sehen, dann nämlich, wenn es Andere um ihre »irreduzible Alterität« zu bringen droht in einer Art der Wahrnehmung, die sie »anstarrend ihres Angesichts beraubt (*dé-visage*)« oder bloß mustert und identifiziert.³⁰

Das hat nun auch eine medientechnische und massenmediale Pointe: Wie sollte es überhaupt möglich sein, in ständiger Überforderung durch zuviel Gesehenes *anders* zu sehen, als Andere und

27 Mat. 13, 13 ff. Vgl. *Neue Jerusalem Bibel*, Freiburg i. Br. 1985, 841 f.

28 K. Tucholsky, *Der Mensch* [1931], in: *Zwischen Gestern und Morgen*, Reinbek 1952, 128.

29 E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin, Zürich 2007, 116. Dieser Kunst ordnet Levinas auch das Verfertigen von Bildern aller Art zu, wenn er behauptet: »jedes Bild [...] ist eine Plastik« und ein Idol, das die Zeit stillstellt (ebd.). Vgl. zu dieser Bildkonzeption im Einzelnen: Vf., *Ergriffen und davongetragen. Emmanuel Levinas zwischen Ethik, Kunst und Musik*, in: J. Bennke, D. Mersch (Hg.), *Levinas und die Künste*, Bielefeld 2024, 203–228.

30 Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 119.

schließlich ›alles Mögliche‹ zugleich zu *übersehen*? Unvermeidlich, so scheint es, sehen wir zuviel, zuviel des Guten und zuviel des Schlechten, des noch Schlechteren und des sich gleichsam selbst überbietenden Allerschlechtesten. Dabei scheint es, als hätten wir längst genug gesehen und als gäbe es darüber hinaus nichts mehr zu sehen, es sei denn mehr desselben, sei es auch von exzessiver und radikaler »Zerstörung des Menschlichen«, das »trotz allem« ins Bild gerückt werden sollte, wie Didi-Huberman meint (Bta, 226 f.). Auch auf die Gefahr hin, sich einer fragwürdigen Indiskretion angesichts der Zerstörten schuldig zu machen, deren vergangenes Leid nun immer wieder öffentlicher Betrachtung und Analyse preisgegeben wird?

Müssen wir die Gelynchten immer wieder gelyncht, die Verbrannten stets von neuem verbrennen, die Verhungerten immer weiter verhungern und die Verzweifelten endlos in die Tiefe stürzen sehen? So nehmen die maßlosen Schrecken kein Ende und werden womöglich »auf Dauer gestellt«, wie man bei Didi-Huberman liest. Aber wir können mit der Hyperbolik der Schrecken nicht endlos mithalten und drohen ironischerweise gerade deshalb einer fatalen Sättigung zu verfallen. Hat man nicht schon alles gesehen und weiß insofern ohnehin schon alles, was es zu wissen gibt, fragen auch verschiedene Bildtheoretiker (Bta, 224).

Wie Terenz einst sagte: »nichts Menschliches ist mir fremd«³¹, so könnten auch wir sagen: es gibt nichts Menschliches und Unmenschliches, was wir nicht gesehen haben und nicht darauf hinauszulaufen schien, uns zu überfordern und seiner ›satt‹ zu machen. Wäre es so, dann könnten wir allerdings gar nichts wirklich Neues mehr sehen.³² Dank der weltweit ventilierten Bilder wüssten wir irgendwie auch über all das Bescheid, was wir nie zu Gesicht bekommen werden. So würde uns piktoral und ikonisch Gesättigten das Sehen vergehen – sei es durch schieres Zuviel-Sehen, sei es durch Bilder, die uns nie mehr loslassen werden. Mit der Befremdlichkeit der Bilder und dessen, was sie uns zu sehen geben, wird man nicht so leicht fertig, wie es das Terenz'sche Diktum suggeriert. Können

31 M. T. Cicero, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln* (lat./dt.), Stuttgart 2003, 29.

32 Tatsächlich schreibt G. Wajcman: »Durch eine Fotografie lernt man nichts, was man nicht ohnehin schon gewußt hätte [...]« (zit. bei Didi-Huberman, Bta, 87).

wir wirklich vorweg wissen, dass uns keines mehr befremden und uns der Welt und uns selbst nicht mehr ›entfremden‹ wird?

Das Gegenteil scheint für jene zigtausend Objekte polizeilicher Ermittlungen im Bereich des sog. Kindesmissbrauchs zu gelten, die ›normalerweise‹ kaum zu ertragen sind und niemanden unbeschädigt lassen, der ihnen ausgesetzt war³³ – von all jenen abgesehen, die an Missbrauch und Folter Gefallen finden.

33 Das jedenfalls berichten Mitarbeiter:innen von Strafverfolgungsbehörden, die der Öffentlichkeit allenfalls andeutungsweise mitzuteilen wagen, was ihnen unter der dubiosen Überschrift digital organisierten Kindes›missbrauchs‹ begegnet ist, aber auch offenbar schlecht bezahlte Content-Moderator:innen, denen Internetcompanies die Aufgabe delegiert haben, ihre Plattformen von inkriminierbaren Inhalten zu säubern, für die sie kein Presserecht der Welt verantwortlich macht, wie es bei öffentlichen Medien sonst der Fall ist. Bei dem, was Ricœur »Physiologie der Gewalt« genannt hat, kann es sich in Anbetracht dieser Situation nicht bloß um eine Art empirische Naturkunde der menschlichen Gattung, einschließlich der ihr zur Last zu legenden Untaten, handeln. Denn was hier ›in Erfahrung zu bringen‹ ist, konfrontiert uns mit nicht nur für Gewalt-Opfer traumatogenen Befunden, deren Phänomenologie und Hermeneutik selbst dann eine zumindest indirekte Übertragung des Traumatischen auf Andere heraufbeschwört, wenn sie wie – in einem anderen Zusammenhang – in Peter Weiss' *Die Ermittlung*, in Alexander Kluges *Ein Liebesversuch* oder in der Hiroshima-Dokumentation, auf die sich Christa Wolf bezieht, im Stil eines nüchternen Berichts gehalten ist. Vgl. P. Weiss, *Die Ermittlung. Oratorium in 11 Gesängen*, Frankfurt/M. 1965; A. Kluge, *Ein Liebesversuch*, in: M. Reich-Ranicki (Hg.), *Verteidigung der Zukunft. Deutsche Geschichten 1960–1980*, München 1980, 89 ff.; C. Wolf, *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra*, Darmstadt, Neuwied 1984, 121. Wer erfährt, was Anderen auf ›alle erdenklichen Arten und Weisen‹ angetan worden ist – darunter noch weit schlimmere als die vorstellbaren schlimmsten, wie schon Bartolomé de Las Casas in seinem *Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder* in hyperbolischer Sprache anhand der (noch immer nicht überwundenen) Sklaverei und noch Warlam Schalamow unter Verweis auf *Kolyma* zu zeigen versuchte, droht von diesem Wissen selbst irreversibel versehrt zu werden. Vgl. B. de Las Casas, *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Frankfurt/M. 1981; W. Schalamow, *Über die Kolyma. Erinnerungen*, Berlin 2018, 31. Ricœur spricht von einer indirekten Übertragungssituation angesichts eines Traumatismus in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 397, 399. (S.a. S. 523, Kap. XIV.) Es kann keine Rede davon sein, angesichts ›schlimmster‹, vielfach als schlechterdings ›unvorstellbar‹ bezeichneter Gewalt werde sich allemal nur herausstellen, was längst bekannt sein müsste, nämlich dass uns ›nichts Menschliches fremd‹ ist, um das alte Diktum von Terenz noch einmal zu bemühen. Das radikal Befremdliche, das in intensivster, exzessiver und extensiver Gewalt liegt, die man typischerweise als ›unmenschlich‹ klassifiziert, lässt sich überhaupt nicht

»Das kann ich nicht sehen«, so wandte sich sinngemäß so manche(r) ab, die oder der im Zuge von Ermittlungen hinzusehen gezwungen war. Was die Betroffenen *gesehen hatten, konnten sie nicht sehen*. Und das können sie anderen, vor allem der betroffenen Öffentlichkeit, ihrerseits nicht zu sehen geben. So wird sie geschont, bleibt aber auch weitgehend ahnungslos sowohl im Hinblick auf die Intensität als auch auf die Ausmaße der bildlich dokumentierten Gewalt. Insofern kennt unsere Gesellschaft sich selbst nicht bzw. hat keine angemessene Vorstellung von sich selbst.

Dachten wir eben noch, wir hätten schon alles gesehen – wie dürfte man an dieser Stelle weitere »Beispiele«, etwa von Lynchmorden und demonstrativen, im Internet verbreiteten Exekutionen, anführen, ohne zu riskieren, endlos wiederkehrende Alpträume hervorzurufen? –, so erfahren wir jetzt etwas über unseren Provinzialismus... Wir vermeintlich Aufgeklärten, die wir schon »alles« gesehen zu haben glaubten, hatten keine Ahnung... – wir, die wir »genug gesehen« zu haben meinten angesichts von verstörenden Bildern, die wir lieber niemals gesehen haben wollten, ganz gleich, wie »unaufgeklärt« wir infolgedessen geblieben wären.

Die aufgeklärte Entzauberung des Kosmos infolge seiner Reduktion auf ein physikalisches System, in dessen Rahmen sich Vorhandenes technisch verwerten und ausbeuten lässt, haben wir angeblich hinter uns gebracht, nicht ohne Ambivalenzen und Bedauern, das aber einige noch mit einer regressiven Rückkehr in frühere, unaufgeklärte Zeiten liebäugeln lassen mag. Doch die »restlose« Entzauberung des Menschen, die uns noch die letzten Illusionen rauben könnte, haben wir möglicherweise noch vor uns.

Oder können wir bereits für uns in Anspruch nehmen, dieses mannigfaltig sein Unwesen treibende Wesen namens Mensch, diese in unzählbaren Singularitäten sich zerstreute Gattung, hinreichend zu kennen? Treibt sie nicht, nach ersten, sicher außerordentlich beschränkten Erkenntnissen zu urteilen, im *Darknet*, in rigoros privatisierten *Chatrooms* und Foren, zu denen nur Leute überhaupt Zugang erhalten, die sich selbst durch Verbrechen ausge-

in »Bekanntes« integrieren. Das heißt gerade nicht, dass es aus jeglicher Vorstellbarkeit, Verstehbarkeit und Begreifbarkeit einfach herausfallen müsste, sondern dass es *als radikal Befremdliches* unsere Vorstellungen, unser Verstehen und Begreifen dessen, was Gewalt anrichtet, heimsucht und sich uns dabei entzieht.

wiesen haben, Blumen des Bösen hervor, von denen selbst radikale ›Sympathisanten‹ dieses Begriffs vom Marquis de Sade über Charles Baudelaire bis hin zu Georges Bataille nicht die geringste Ahnung hatten haben können?³⁴ Tut sich hier nicht ein riesiges arkanes Feld auf, wo die Menschen einander unbekannt bleiben und niemand mehr behaupten kann, ihm sei nichts Menschliches bzw. Unmenschliches mehr fremd? Vermutlich hat niemand von uns bereits ›alles gesehen‹. Und wir können vermutlich auch nicht wollen, dass alles ›wiedergegeben‹ wird.

2. Unannehmbare Gewalt ›wiedergeben‹

Darin hat man zunächst die einzigartige Fähigkeit des fotografischen Bildes gesehen: das Wirkliche technisch wiedergeben zu können. Sollte Malerei *je nur das* versucht haben, so musste sie unter diesem Aspekt fortan als vergleichsweise primitiver Anachronismus erscheinen, so raffiniert sie auch immer mit ihren Mitteln zu Werke gegangen sein mag. Ein leichter Druck auf den Auslöser genügte für eine Belichtung, die sich zunächst nur auf der fotografischen Platte, dann auf den Negativfilmen und schließlich im elektronischen System der Digitalkameras vollzog, die mit ihren Megapixeln heute eine ungeahnte Perfektion und Brillianz zu realisieren imstande sind.

Tatsächlich aber unterwarf die fotografische Technik der Belichtung das Sichtbare darüber hinaus dem, was Levinas (im Verständnis Derridas) als »Gewalt des Lichtes« aufgefasst hat³⁵, und damit dem Licht der Macht, die sich dieser Technik der Bildfabrikation bediente und sich auf diese geradezu ›blendende‹ Art und Weise inszenierte. So wurde das optisch Sichtbare eigens technisch sichtbar gemacht – um den Preis der Herrschaft eines Regimes der Sichtbarmachung, das seinerseits nicht sichtbar war. Unter dieser Voraussetzung konnte das technisch verfertigte Bild mächtiger werden als das, was es zeigen sollte. Wurde das, was als ›wirklich‹ gelten darf, nicht rigoros einem technisch maßgeblichen Regime der Sichtbarmachung

34 Vgl. M. Blanchot, *Sade*, Berlin 1986; A. R. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien 2015.

35 Vgl. J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121–235, hier: 130.

unterworfen, an dem es sich fortan bemessen lassen musste? Was nicht technisch gefertigtes Bild geworden war, hatte das überhaupt existiert?

Der Zweifel in dieser Frage treibt offenbar noch heute all jene um, die es vorziehen, an Ort und Stelle sofort Bilder zu machen, statt erst einmal selbst zu sehen, was sich zeigt, und ohne sich überhaupt zu fragen, in welchem Verhältnis Sehen und Zeigen zueinander stehen. Offenbar fürchten sie, nur das Bild werde nachträglich beweisen, dass man ›da‹ gewesen war. Darauf kommt es anscheinend allein an. Was jetzt wirklich ist, würde sich in der Perspektive eines solchen Regimes der Sichtbarkeit allein daran messen, wovon künftig ein beweiskräftiges Bild vorliegen wird. So kann die lebendige Gegenwart ins Reich des künftig Gewesenen enttrinnen, dessen sich eine Ästhetik des Toten annimmt. So kann schließlich das ›tote‹ Bild an die Stelle des Lebens treten, das es auf eine künftige ›Wiedergabe‹ seiner lebendigen Gegenwart anlegt und dabei *im Vorhinein* sich selbst preisgibt. Wiedergabe und Preisgabe verhalten sich hier anscheinend wie Vor- und Rückseite derselben Medaille zueinander. Wäre *alles* darauf ausgerichtet, ›wiedergegeben‹ zu werden, drohte das gegenwärtige Leben in seiner bloßen Vorläufigkeit um seine eigene Gegenwärtigkeit gebracht zu werden. Fatal wäre das in jeder Hinsicht, in der man sich von lebendiger Gegenwart so etwas wie Glück und präsentisches Aufgehen in der Zeit versprechen mag, das der *Gewalt ihres Vergehens* nicht ausgesetzt zu sein scheint.³⁶

Ganz anders muss es sich mit einer *Zeit der Gewalt* verhalten, deren Andauern niemand wollen kann, der ihr unterworfen ist oder mutwillig unterworfen wird – von pathologischen Ausnahmen abgesehen. Das gilt von demütigenden oder entwürdigenden Schlägen ins Gesicht über die Quälerei der Folter bis hin zu allen Formen kriegereischer und genozidaler Gewalt, auch wenn sie vorerst nur ›droht‹. Ihr so oder so ausgesetzt zu sein, ist eines, davon zu zeugen

36 Zum Verhältnis von Zeit und Gewalt, von Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit vgl. Vf., *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017, sowie F. Jullien, *Über die »Zeit«. Elemente einer Philosophie des Lebens*, Zürich, Berlin 2004, 101 ff. Jullien warnt uns davor, die ihm anscheinend typisch ›westlich‹ vorkommende Engführung von Zeit und Gewalt – von Heraklits *pólemos* bis hin zu Charles Baudelaires Rede von Zeit, die ›das Leben frisst‹ – unbedacht zu übernehmen.

und zu berichten, sie zu dokumentieren und zu überliefern ein anderes.

Wozu sollte man all das tun, warum die Gewalt, die sich auf unannehbare Art und Weise bereits zugetragen hat, ›wiedergeben‹ – auf die Gefahr hin, dass sie sich dabei zugleich in gewisser Weise ›wiederholt‹, wenn auch nur in der Erinnerung und Imagination derer, denen sie oder Ähnliches zuvor auf traumatische Art und Weise widerfahren war?

In solchen Fällen dient die Wiederholung nicht der vermeintlichen Rettung einer unrettbar vergehenden, mehr oder weniger glücklichen Präsenz, sondern der Sicherstellung einer andernfalls einfach vergessenen oder verleugneten Erfahrung: der Erfahrung, Opfer der Gewalt Anderer geworden zu sein – wenn diese Erfahrung (wohlgemerkt unter spezifischen geschichtlichen Umständen) geradezu danach verlangt, *nicht* einfach vergessen oder verleugnet zu werden.

Unzählige gewaltsame Akte, Situationen und Verhältnisse werden tatsächlich vergessen, sei es, weil sie gewissermaßen resorbiert werden konnten, ohne Gegen-Gewalt hervorzurufen, sei es, weil sie nicht für wichtig genug genommen, mit Nachsicht, Verzeihen oder Vergebung quittiert wurden. Für ›mutwillig‹, gar systematisch zugefügte und überdies politisch gebilligte Gewalt, wie wir sie gegenwärtig im Fall eines kriminellen Angriffskrieges vor Augen haben, kann all das nicht gelten. *Prima facie* gibt es *überhaupt keine* Möglichkeit, sie einfach zu ›resorbieren‹, nicht besonders wichtig zu nehmen oder irgendwie hinzunehmen. Im Gegenteil: was sie im Allgemeinen negativ auszeichnet, ist gerade ihre ›Unannehmbarkeit‹, an der kaum ein Zweifel bestehen kann, wenn wir es mit asymmetrischer Zufügung von massivster Gewalt in praktisch allen denkbaren Formen und ohne jegliche Rücksicht auf die von ihr Betroffenen zu tun haben – allen voran noch Ungeborene, Neugeborene, Kinder – diese leibhaftigen Inbegriffe der ›Unschuld‹, Hilf- und Wehrlosigkeit als eines sozialen Status, in dem es niemand im Geringsten ›verdient‹ haben kann, dass ihm Gewalt zugefügt wird.³⁷

37 Bedenken wir wenigstens *en passant*, dass an Putins Händen und an den Händen seiner Gefolgsleute inzwischen unter anderem das Blut von Hunderten von Kindern klebt. Täglich ist diese Zahl nach oben zu korrigieren.

Bilder, die uns eine Gewalt vor Augen führen, mit der man offenbar flächendeckend ›Unschuldige‹ überzogen hat, um darauf aufbauend neo-imperiale Projekte zu verfolgen, die etwa Putins Russland um diesen Preis, d.h. um den Preis der Vernichtung zahlloser Anderer, wieder irgendwie ›groß‹ erscheinen lassen sollen, skandalisieren zweifellos weite, wenn auch minoritäre Teile der Weltöffentlichkeit, die spätestens seit dem Verbot des Angriffskrieges im Briand-Kellogg-Pakt von 1928 glaubte, endgültig auf einem Weg der Überwindung der Gewaltgeschichte der menschlichen Gattung zu sein. Sogar angesichts der Konsequenzen des Zweiten Weltkrieges mit zig Millionen Toten allein auf sowjetischer und ukrainischer Seite³⁸ und der diesen Krieg im Fernen Osten mit der japanischen

38 Infolge des russischen Angriffskrieges taucht eine ganze politische Landschaft aus weitgehender Geschichtsvergessenheit wieder auf, die sich auch im Westen selbst weitgehend über eine »desolated landscape of postwar Europe« gelegt hat (J. Judaken, R. Bernasconi [eds.], *Situating Existentialism*, New York 2012, 108, 131, 405 f.). Dabei hatte schon der Erste Weltkrieg »apokalyptische Kriegslandschaften« hervorgebracht, wie sie auf Bildern zu sehen waren, die zeigten, wie »die moderne Kriegsmaschinerie die Schlachtfelder des Stellungskrieges in eine naturferne Wüsten- oder Mondlandschaft, in eine Trichter- und Grabenlandschaft, in eine Landschaft der zerschossenen Wälder und der im Morast sich auflösenden Erde verwandelt hatte« (G. Paul, *Bilder des Krieges. Krieg der Bilder. Die Visualisierung des modernen Krieges*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2004, 143). Hinterlassen wurden zerbombte Kraterwüsten wie die um Verdun, mit schwelenden Trümmern übersäte Ebenen in den Weiten des europäischen Ostens, bizarre Landschaften chemischer Leblosigkeit, verstrahlte Topografien von einer das menschliche Leben radikal abweisenden Art, wie sie die irdische Natur kaum je irgendwo aufweist (vgl. R. Fabian, H. C. Adam, *Bilder vom Krieg*, Hamburg 1983). Folgen wir der einschlägigen historischen Rekonstruktion Timothy Snyders, so muss man zu dem Schluss kommen, dass derartige Formen der Gewalt längst buchstäblich flächendeckend die gesamte Topografie all jener Länder erfasst haben, die vielerorts nur eine dünne Krume von der verheerten Geschichte trennt, über die man endlich »das Gras wachsen lassen« will. Snyder (*Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*, London 2010; *Black Earth*, München 2015, 298) beschreibt diese Topografie als eine »human geography of victims«, die sich allerdings nur einem sterblichen Wesen – nachträglich, in einer historisch gesättigten Imagination – als solche darstellen kann, das sich auf überlieferte Zeugnisse stützen muss, um sich vorstellen zu können, worum es sich handelt – seien es wenige Zettel, wie sie im Gelände ehemaliger Konzentrations- und Vernichtungslager aufgefunden worden sind, seien es spätere autobiographische Berichte, seien es seltene Fotografien, denen sich besonders Georges Didi-Huberman gewidmet hat, der über Bilder von destruktiven Topografien den Zugang zu einer Realität gesucht hat, der man nicht

Kapitulation beendenden zwei Atombombenabwürfe von Hiroshima und Nagasaki werden die entsprechenden Hoffnungen mit Füßen getreten.

Weder Herr Putin noch auch Herr Xi, der sich ähnlichen neo-imperialen Phantasmen hingibt wie sein autokratischer Gesinnungsge-
nosse, teilen offenbar diese Hoffnungen. Im Gegenteil: sie verachten den Westen, besonders den europäischen, der sich aus ihrer Sicht pazifistischen Naivitäten hingegeben hat, und hegen offenbar keinerlei Skrupel bei dem Gedanken, ihre imperialen Träume in näherer Zukunft mit allen Mitteln der Gewalt zu realisieren, Verbrennen von Millionen von Opfern in atomarem Feuer und Verstrahlen von Millionen Überlebenden gegebenenfalls inclusive, die man vermutlich auf einer verwüsteten Erde sich selbst zu überlassen gedenkt, sofern sie nicht als bloße Vasallen infrage kommen.³⁹

3. Endlos verlassene Kindheit

Im Horizont bereits ausgestoßener atomarer Drohungen rufen uns allen die Bilder von Butscha, von Mariupol, Charkiw und Saporischschia eine extreme, exzessive und radikale Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit in Erinnerung – uns, die wir zunächst zur Welt gekommen sind ohne das geringste Bild von der Gewalt, die uns erwarten würde, wenn auch nur als einstweilen drohende. Insofern zwingen uns die Bilder immer wieder dazu, unsere Kindheit zu verlassen; uns, die wir nicht ganz vergessen haben, Kind gewesen zu sein, und deren ›erwachsenes‹ Leben davon geprägt bleiben muss⁴⁰, sei es auch nur in der mehr oder weniger schwachen Erinnerung daran,

zu nahe kommen darf, will man nicht selbst in den Sog dieser irreversiblen Zerstörung geraten.

39 Dass Putin und Xi Jinping auch die russische bzw. chinesische Bevölkerung für ihre neo-imperialen ›Träume‹ quasi in Geiselhaft nehmen, für die sie in der Münze gleicher Gewalt zu zahlen hätten, sei nur nebenbei vermerkt.

40 P. Ricoeur, *Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, in: *Cahiers internationaux de symbolisme* 1, no. 1 (1963), 152–184, hier: 176 ff.; Didi-Huberman, *Überleben der Glühwürmchen*, 116; *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*, Berlin 2019, 161; G. Agamben, *Kindheit und Geschichte*, Frankfurt/M. 2004, 75.

irgendwann und irgendwo, wenigstens für eine begrenzte Zeit, so etwas wie eine Zuflucht oder Bleibe (*demeure*) gehabt zu haben.⁴¹

Sicher ist die Kindheit in den seltensten Fällen ›wirklich‹ eine Art Paradies, als das sie *nachträglich* vielen erscheinen mag, die sich als aus ihr Vertriebene, als Exilierte, Flüchtige und Flüchtlinge gleichsam im Prisma ihres Sich-selbst-fremd-geworden-seins an sie erinnern. Vielmehr macht offenbar erst nachträglich die Erfahrung des Ausgeschlossenseins aus der Kindheit deutlich, was sie hätte bedeuten müssen bzw. sollen, nämlich wenigstens halbwegs ungefährdete Naivität eines nicht von vornherein befristeten Bleibenkönnens, wie es v.a. seit Jean-Jacques Rousseau in vielfachen (und höchst fragwürdigen) Idealisierungen zur Sprache gekommen ist. Dass das Kind ›nichts von morgen weiß‹, wie es Rousseau beschrieben hat⁴², sollte bei ihm zunächst nur bedeuten, dass es noch keinen Begriff von irreversibler Zeit und Geschichte hat. Darüber hinaus aber war auch gemeint, dass es idealiter unter dem unbefristeten Schutz Anderer geborgen existieren kann⁴³ und dass es die Erfahrung der Schutzlosigkeit bis hin zu völliger Verlassenheit⁴⁴ in allen möglichen Formen von Gewalt noch vor sich hat, wenn nicht am eigenen Leib, so doch vermittelt entsprechender Erzählungen und eben Bilder.

Diese geben nicht nur Sichtbares wieder und machen nicht nur bislang Unsichtbares originär sichtbar. Sie erinnern, indem sie die Schutzlosigkeit, Verlassenheit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit Anderer zeigen, wenn auch nur angedeutet, auch an eine Kindheit, die all das nicht gekannt hat – oder wenigstens rückblickend so erscheint. Dabei handelt es sich beileibe nicht um eine bloße Infantilität⁴⁵, die sich weigert, ›erwachsen‹ zu werden, um es mit einer Welt ›realistisch‹ aufzunehmen, von der man seit langem behauptet, in geschichtlicher Perspektive stelle sie sich als unaufhörlicher Gewalt-

41 Ich spreche hier nur von ›uns‹ – in quasi advokatorischer Perspektive mit Blick auf die Kinder, denen in den Kriegstheatern, wie wir vor Augen haben, erst gar keine Kindheit vergönnt zu sein scheint, die sie zu ›verlassen‹ hätten.

42 J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité* (dt./frz.), Paderborn 1981, III.

43 J. Starobinski, *Das Leben der Augen*, Frankfurt/M. 1984.

44 Vgl. H. Arendt, *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: Vf., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 69–114.

45 Vgl. Didi-Huberman, *Wenn die Bilder Position beziehen*, 268; Agamben, *Kindheit und Geschichte*, 21–96.

zusammenhang dar. Die Bilder erinnern, gleichsam subkutan, auch an aus der Kindheit sich speisende Imaginationen einer Welt, in der man eine ungefährdete Bleibe hätte, auf die im Grunde alle einen Anspruch haben, die man ungefragt ›zur Welt gebracht‹ hat.

Diesen mit der Schutz-, Wehr- und Hilflosigkeit der Neugeborenen einhergehenden Anspruch zu negieren, würde darauf letztlich hinauslaufen, dass man es für hinnehmbar oder unvermeidlich hält, dass künftig Lebende unter Umständen allen möglichen Formen der Gewalt ausgesetzt werden, alte und sog. Neue Kriege, Völkermorde und atomare Vernichtung inclusive, die man bislang stets meinte rechtfertigen zu können.

Entsprechende Gewalt-Bilder dagegen dokumentieren und skandalisieren, was man Anderen angetan hat. Sie rufen darüber hinaus in gewisser Weise aber auch eine niemals ganz zu überwindende Kindheit in uns wieder in Erinnerung, die für das Versprechen eines vor Gewalt zu bewahrenden Lebens steht. Die Bilder beziehen wohl nicht selbst Position, wie Didi-Huberman annimmt. Aber sie belichten eine *Leidensgeschichte der Welt*⁴⁶ immer wieder neu, für die wir als solche nur aufgeschlossen sein können, insofern uns die vor Augen geführte Gewalt nicht gleichgültig lässt. Nur so kann das Sehen ein *wirklich sehendes*, nicht bloß alles Mögliche übersehendes Sehen sein. Demzufolge wäre sehendes Sehen angesichts bildlich repräsentierter Gewalt, die man Anderen angetan hat, ein ethisch bestimmtes Sehen; und zwar von Anfang an, nicht erst infolge einer nachträglichen ›Ethisierung‹ einer zunächst gänzlich indifferenten Optik.

Als ursprünglich vollkommen Ahnungslose konnten wir zunächst von Gewalt als solcher nichts wissen, weder von uns zugefügter noch von uns selbst ausgeübter und dann zu verantwortender. Aber wir mussten von vornherein widerfahrender Gewalt auf nicht-indifferente Art und Weise begegnen, wenn es denn stimmt⁴⁷, dass

46 Zu diesem Ausdruck Bertold Brechts vgl. Didi-Huberman, *Wenn die Bilder Position beziehen*, 186.

47 Ich betone das hypothetische ›wenn‹ und möchte nicht die kulturanthropologische Anfechtbarkeit der Annahme in Abrede stellen, dass man erlittene Gewalt zumindest anfangs spontan von sich weisen muss, wie es u.a. aus den Untersuchungen von Georges Canguilhem zum Normalen und Pathologischen hervorgeht. Diese Annahme wäre u.a. in der Perspektive einer anthropogenetischen Theorie der Domestikation zu prüfen, wie sie Richard Wrangham entfaltet hat

menschliches Leben von Geburt an so ›verfasst‹ ist, dass es jegliche Verletzung und Verwundung spontan von sich weisen muss.⁴⁸ Dafür sprechen anthropologisch gute Argumente.

4. Wahrnehmung und Ethik: Zur Praxis der Veröffentlichung von Gewaltbildern

Doch von der anfänglich spontan nicht-indifferenten *Erfahrung* von Gewalt bis hin zu einem angemessenen und komplexen *Verständnis* von Gewalt *als solcher* ist es ein weiter Weg – hermeneutisch und politisch, wenn auf dem Spiel steht, was für wen unter welchen Umständen als Gewalt ›zählt‹, sei es als zu entschuldigende oder als zu rechtfertigende und zu legitimierende, sei es als schlechterdings nicht hinnehmbare, die manche Philosophen mit Jean Nabert und Paul Ricoeur als ›böse‹ einstufen.⁴⁹

Inzwischen sind wir mit einer Situation konfrontiert, in der einerseits nahezu jede Form von Gewalt als ›unakzeptabel‹ bezeichnet wird (nämlich von allen, die strikte *Gewaltlosigkeit* für möglich halten und danach verlangen), während andererseits zugleich selbst radikale, extreme und exzessive Formen von Gewalt bis hin zu serieller Vernichtung und zum Einsatz nuklearer Waffen gerechtfertigt worden sind.

Zwischen diesen Extremen interveniert eine Praxis der Veröffentlichung von Gewaltbildern, die in meinem Verständnis mehreres leisten soll:

- (1) Sie soll im Rahmen einer demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung, die sich zu in menschlicher Verantwortung stehender Gewalt nicht indifferent verhalten kann, zeigen, dokumentieren und gegebenenfalls auch beweisen, dass bestimmte Formen von Gewalt unter bestimmten Umständen vorgefallen sind. Dazu ist sie allerdings auf unterstützende Ohren- und Augenzeugen, sowie auf kontextualisierende forensische, historiografische u.a. Bestätigung angewiesen.

(in: *Die Zähmung des Menschen. Warum Gewalt uns friedlicher gemacht hat*, München 2019). Das Gleiche gilt für die eingangs unterstellte ›Aversion‹ gegen die Bild-Gewalt von Gewalt-Bildern. Möglicherweise verdankt auch sie sich einer durch und durch kontingenten Kulturgeschichte der Sensibilisierung für beides.

48 Vgl. das Kap. IX in diesem Bd.

49 Vgl. P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève ³2004.

4. Wahrnehmung und Ethik: Zur Praxis der Veröffentlichung von Gewaltbildern

- (2) Sie wirft dabei die Frage der Verantwortlichkeit für diese Formen von Gewalt auf, sei es mit Blick auf Willkür- und Exzesstäter vor Ort, sei es im Hinblick auf (para-)militärische Befehlshaber und deren Auftraggeber bis hin zu Staatschefs und deren ethnische, nationale oder imperiale Ideologien und Rechtfertigungsstrategien.
- (3) Sie bewegt sich infolgedessen sowohl zwischen den Fronten der in die Gewalt direkt oder indirekt Verstrickten, als auch im Verhältnis zu Neutralität für sich in Anspruch nehmenden, etwa geltendes internationales Recht vertretenden Instanzen wie dem Haager Strafgerichtshof und den ihm unterstellten Investigatoren, die zum Zweck erster Beweisaufnahmen in die jeweiligen Gewaltzonen entsandt werden.
- (4) Sie hat es dabei mit vielfachen Missverhältnissen zwischen ›inkriminierten‹ Formen der Gewalt, die untersucht, verfolgt und unter Strafe gestellt werden können, einerseits und mannigfaltigen Formen von Gewalt andererseits zu tun, für die all das nicht gilt, so dass für sie keinerlei Kompensation, Entschädigung oder gar Wiedergutmachung zu erwarten ist. Man denke nur an die Zerstörung der Heimat von Millionen Menschen, die in die Flucht geschlagen worden sind, an das Zerreißen ihrer nachbarschaftlichen, auch grenzüberschreitenden Strukturen und an die zeitlich unabsehbaren Folgen, die sich daraus ergeben, ohne dass dem irgendein Recht der Welt gerecht werden könnte. Insofern beweist eine Praxis der Veröffentlichung von Bildern, die möglichst alle Aspekte vorgefallener Gewalt vor Augen führen soll, zugleich eine Gewaltsamkeit des Rechts, das keine auch nur annähernd befriedigende Gerechtigkeit in Aussicht stellen kann.
- (5) Umso mehr läuft diese Praxis Gefahr, ihrerseits einer gewaltsamen Politik ›Munition‹ zu liefern, die sich der beklagten Ungerechtigkeit anzunehmen verspricht – nach einschlägiger Erfahrung so, dass daraus erneut polemogene, von Vergeltungs- und Rachephantasien bestimmte Energien hervorgehen, die sich gegen die jeweiligen Feinde richten.⁵⁰

50 Die Bilder von Butscha könne ›die Politik‹ unmöglich ignorieren, hieß es; und sie müsse sich mit aller Konsequenz gegen die Gewalt wenden, die diese Bilder dokumentiert hätten, die inzwischen im Internet verbreitet und mit Hunderten von weiteren Leichenfunden in anderen von russischen Truppen und Söldnern verwüsteten Gebieten der Ukraine verknüpft werden. Vor Ort hatte man offenbar geschundene, z. T. mit Kabelbindern gefesselte und dann verscharrte Leichen gefunden. Zuerst machten sich herbeigeeilte Politiker, dann Reporter und Forensiker als Augenzeugen an Ort und Stelle ein Bild vom Sachverhalt. Von diesem wiederum wurden Bilder gemacht und weitweit verbreitet – verknüpft mit einer generellen Aussage darüber, wie ›Russland‹ in der Ukraine Krieg führt, nämlich ›barbarisch‹, unter Missachtung des Völkerrechts und humanitärer Standards, wie sie in einschlägigen Konventionen niedergelegt sind. So konnte das Bild, das man sich vor Ort von der Sachlage gemacht hat, so konnten die Bilder, die von ihr verbreitet worden sind, ein Bild vom Krieg als Verbrechen

Infolgedessen ist eine Praxis der Veröffentlichung von Bildern, die Gewalt zeigen, dokumentieren und beweisen sollen, auf gleich mehrfache Art und Weise mit der Gefahr konfrontiert, sich ihrerseits in Gewalt zu verstricken: Sie sieht sich nicht nur von der zu zeigenden Gewalt und vom Schicksal derer, die von ihr betroffen waren, dazu aufgefordert, dies öffentlich ›festzuhalten‹. Sie gerät dabei unvermeidlich auch in die Gefahr, von einer Seite der Beteiligten auf wiederum gewaltträchtige Art und Weise vereinnahmt zu werden, kann aber auch nicht auf ein neutrales Recht bauen, dem in Anbetracht der dokumentierten Gewalt zuzutrauen wäre, Gerechtigkeit walten zu lassen.

Damit stößt uns diese Praxis auf den Zustand einer Welt unaufhebbarer Ungerechtigkeit, die allenfalls zu ertragen oder zu verwinden ist und der man nicht entfliehen kann bzw. sollte in Illusionen einer ›heilen Welt‹, die eine falsche Kindheit nachahmen würde. Genausowenig kann bzw. sollte man ihr in einem indifferenten sogenannten Realismus ausweichen, der stattdessen glauben macht, die Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen gehöre nun einmal unabänderlich zu unserem Leben, wie im Grunde seit jeher und auf unabsehbare Zeit. Es ist davon auszugehen, dass die allermeisten Realisten die ›Probe‹ auf diesen Realismus selbst nicht bestehen würden, wenn sie ihrerseits schlimmster Gewalt ausgesetzt wären.

etablieren, das dazu geeignet war, ›die Politik‹ vor sich herzutreiben, d.h. konkret: sie zur Verteidigung gegen einen ohnehin verbrecherischen Angriffskrieg und gegen die in ihm gewissermaßen *zusätzlich* Verbrechen beghenden und insofern noch überbietenden Angreifer zu bewegen. Haben sie insofern nicht noch Schimmeres als das nach geltendem Völkerrecht Schlimmste (Angriffskrieg und Völkermord) begangen? Kann dagegen nicht allein bedingungslose Gegenwehr helfen – wenn überhaupt etwas? Und treiben uns die fraglichen Bilder bzw. treibt uns *deren politischer Gebrauch* durch Gegenwehr, zu der er auffordert, immer weiter in eine symmetrische Eskalation des Krieges hinein? Für den Fall, dass sie nichts ausrichtet, kündigte man bereits an, Butscha werde ›für immer‹ im Gedächtnis bleiben. So griff man unter Berufung auf Bilder künftiger Erinnerung vor, womöglich im Geist von Revanche und Rache. Möglicherweise, im besten Fall, aber auch im Geist des Appells an ein künftiges Russland, das seine Macht eines mehr oder weniger fernen Tages nicht mehr auf Phantasmen zerstörerischer Stärke, die sich nur mit massiver Einschüchterung und umfassender Unterdrückung behauptet, sondern auf Demut gründen könnte. Auf Demut angesichts dessen, was der eigene Staat angerichtet hat. In diesem Sinne, meine ich, sollte man sich ganz und gar der Vereinnahmung Russlands, seiner Geschichte, Kultur und Zukunft durch Putin widersetzen.

Dann nämlich müssten sie m. E. zu dem Schluss kommen, sie sei ›unannehmbar‹ und sei es unsere Aufgabe, sie zu begrenzen und womöglich auszuschließen. Mit dieser Aufgabe werden es allerdings nur Handelnde aufnehmen können, für die kein Zweifel daran besteht, dass es für niemanden ein Zurück zu einer imaginären Kindheit gibt, die vor jeglicher Gewalt geschützt wäre. Dies muss nach Lage der Dinge als apolitische Illusion gelten.

Doch diese Kindheit bleibt im Spiel, wo uns Bilder eine schier endlos von Gewalt versehrte Welt zu sehen geben und dabei weit mehr ›zeigen‹, als unmittelbar in einem Bild zu erkennen ist, das uns vor dem Gezeigten auch schützen mag, insofern es eben ›nur Bild‹ bleibt und nicht auch reales Widerfahrnis wird (Bta, 231). Die Bilder ›zeigen‹ im Modus des Imaginären, das sie wachrufen, wie es um unser aller Schutzlosigkeit bestellt ist – nachdem wir ›erwachsen‹ geworden sind.⁵¹ Sie machen unübersehbar deutlich, wie Andere, Fremde, exzessiver und radikaler Gewalt ausgesetzt sind, trotz allem, was wie gewisse Verträge, Konventionen und Rechte diese Gewalt untersagt und kriminalisiert haben mag. Sie machen auf diese Weise zugleich deutlich, dass uns, jeder und jedem das Gleiche widerfahren kann, dass wir, mit anderen Worten, derselben Welt zugehören.

Nur wenn das in nicht völlig überfordernder Art und Weise ›gesehen‹ und eingestanden wird, besteht im Geringsten die Chance, dass das *Pathos* unserer gewaltsamen, uns verletzenden, jegliche Illusion völliger Sicherheit zerstreuenden Bilderfahrung in eine komplexe *Ethik* bildlich vermittelter Wahrnehmung dessen übergeht, was ›auf der Welt‹ so geschieht, dass es im Grunde niemanden indifferent lassen kann und alle etwas angeht – alle oder zumindest diejenigen, die sich noch daran erinnern, überhaupt nur im Zeichen des Versprechens zur Welt gekommen zu sein, vor Gewalt geschützt zu werden.

Dieses Versprechen aber steht jedem von Kindheit an zu. In diesem Sinne haben Philosophen wie Hans Jonas und, im Anschluss an

51 Das hatte wohl auch Freud vor Augen (ohne dabei speziell an bildliche Techniken zu denken), als er schrieb: »Die Abwehr der kindlichen Hilflosigkeit verleiht der Reaktion auf die Hilflosigkeit, die der Erwachsene anerkennen muß, [...] ihre charakteristischen Züge.« S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion* [1927], in: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Studienausgabe Bd. IX*, Frankfurt/M. 1989, 135–190, hier: 158.

ihn, Paul Ricœur von einer Evidenz der Verantwortung angesichts des Neugeborenen gesprochen, zu dem niemand in einem leiblichen Verwandtschaftsverhältnis stehen muss, um sich diese Verantwortung zuzuziehen.⁵² Diese Verantwortung hätte sich nicht nur in adäquater Sorge für jedes Kind zu konkretisieren, sondern auch im Schutz vor unannehmbarer Gewalt. Gewiss: das Versprechen, vor ihr zu schützen, ist schier endlos gebrochen worden und wird weiterhin gebrochen werden. Ändert das aber etwas daran, dass wir bildlich dokumentierte Gewalt an ihm zu messen haben? Das setzt voraus, dass wir uns ihr in Maßen aussetzen, nicht zuletzt mit der Hilfe ambivalenter Bilder, die Gewalt nur zeigen, indem sie sie als reale zugleich von uns fern halten, indem sie sie andeuten und dekontextualisieren, indem sie sie als Wahrnehmungsgegenstand vor Augen führen und zugleich die Imagination einer Welt heraufbeschwören, in der jede(r) der gleichen Gewalt ausgeliefert werden könnte.

5. Pathos und Ethik des Umgangs mit Gewaltbildern – zwischen Indifferenz, Kapitulation und Apologie der Gewalt

Im Übergang vom Pathos unseres Sehens zur Ethik des Umgangs mit Bildern muss sich entscheiden, wie wir uns zu einer solchen Welt verhalten und verhalten wollen: als zutiefst Erschreckte, die sich in Verdrängung und kompensatorische Illusionen flüchten, oder als Solidarische, die verallgemeinernd zu dem Schluss kommen: niemand solle in Zukunft der dargestellten Gewalt ausgesetzt werden. Nur darin liegt am Ende auch die gemeinsam zu teilende Zukunft der vorerst miteinander Verfeindeten. Und in diesem Sinne sollte der Gebrauch von Gewaltbildern erfolgen, die, weit entfernt, nur zu dokumentieren, was vorgefallen ist, Gefahr laufen, uns endlos gegeneinander aufzubringen.

52 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. ³1982, 240 ff.; P. Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–7 (2003), 127–141, hier: 128.

So würde ich zu reinterpretieren versuchen, wie Georges Didi-Huberman auf den Spuren Walter Benjamins den Appell gewisser Bilder an unsere Antwort deutet, nämlich *sich im Vergangenen bzw. Geschehenen, aber bildlich vor Augen Geführten gemeint zu erkennen*.⁵³ Von der Vorstellung ausgehend, dass uns speziell die Bilder unannehmbaren Gewalt immer schon ethisch affizieren, verlangt er, ein die Gewalt *bezeugendes Sehen* zu denken, das sich angesichts der fraglichen Bilder niemals auf die bloß visuelle Lektüre eines schlichten *Studiums* beschränken kann, die sich lediglich auf optisch Identifizierbares zu konzentrieren bräuchte.⁵⁴

Nur unter der Voraussetzung unserer Einsetzung in eine Zeu- genschaft, die uns das Bild immer schon zumutet, kann demnach be- dacht werden, inwiefern es etwa auch als ein Beweismittel (*preuve*) in Betracht kommt, wobei die Zeugen stets selbst mit auf dem Spiel stehen, denn es ist auch ihre Welt, die durch visuelle und andere Zeugnisse desaströser Gewalt als solche in Frage gestellt wird. In diesem Sinne, schreibt Didi-Huberman unter Verweis auf Renaud Dulong's Buch *Le Témoin oculaire* (1998), affizieren hinterlassene und weltweit publizierte Bilder den »gemeinsamen Horizont« jeder menschlichen Welt, indem sie sie *als solche* radikal in Frage stellen (Bta, 152).

Während sich Didi-Huberman auf die eigentümliche Hinterlas- senschaft von Lagern konzentriert, über die ständig das sprichwört- liche Gras zu wachsen droht, um sie auf diese Weise zu renaturie- ren, so dass sie schließlich von einem unschuldigen Buchen- oder Birkenwald kaum mehr zu unterscheiden sind, beschreiben andere Autor:innen wie W. G. Sebald und Anne Michaels eine ganz Europa von Berlin und Breslau, Rom und Florenz, Padua und Wien, Vilnius, Łódź bis Athen, Saloniki und Zagreb durchziehende Topografie, die mit der *terra cognita* der Geographie nicht zusammenfällt.⁵⁵ Im Ge-

53 Siehe oben, Anm. 3; vgl. W. Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt/M. 21980, 253.

54 Vgl. Bta, 15, 76, 95, 129, 131.

55 Das zeigt sich besonders, wo man ganzen Landschaften, Topografien und Räu- men der Gewalt nachgeht, in denen wir uns heute vielfach mit einer Selbstver- ständlichkeit bewegen, die weitgehend vergessen lässt, dass wir es nicht mit unversehrter Natur zu tun haben. Ich verweise nur *en passant* auf hervorragende Beispiele wie Anne Michaels' Novelle *Fugitive Pieces*, London 1998, Winfried G. Sebalds Roman *Austerlitz*, München, Wien 2001, und auf Gerhard Roths Werk (J. Hosemann [Hg.], *Die Zeit, das Schweigen und die Toten*, Frankfurt/M.

genteil gilt es, sie als *terra incognita* gewaltsamen Todes überhaupt erst in Trauer um diejenigen wahrzunehmen, deren Spuren sich in der Asche, in der Erde, in den Lüften ein für allemal verloren haben.

Diese Literatur tritt in den Dienst einer nachträglichen Imagination, die uns ahnen lässt, was man in kollektiven Dimensionen weitgehend vergessen hat: Die Kriegslandschaften des Ersten Weltkriegs ebenso wie die desaströse Hinterlassenschaft rassistischer Vernichtungskriege und jene osteuropäischen, unter dem Kommando Hitlers und Stalins in jeder Hinsicht verwüsteten *bloodlands*, die nach Timothy Snyders Darstellung nicht zuletzt auch der deutschen, vor allem auf Russland als Nachfolgestaat der ehemaligen Sowjetunion bezogenen »Aufarbeitung« der eigenen Geschichte in gewisser Weise nochmals zum Opfer gefallen sind.⁵⁶

Was speziell die Ukraine angeht, so haben nicht einmal die Ereignisse nach dem Reaktorunfall von Tschernobyl nahe Kiew und in der Schlucht von *Babyn Yar* dazu geführt, historische Zusammenhänge mit der Geschichte einer kolonialistischen und vernichtenden Politik wieder herzustellen, die nicht zuletzt mit der Hilfe sowjetischer, d.h. auch: ukrainischer Soldaten beendet werden konnte. Deren Nachfahren müssen jetzt erleben, wie ihnen durch die historischen Lügen Putins die anti-nazistische Bedeutung dieser Geschichte entrissen werden soll.

Alle diese historischen Zusammenhänge brachen durch die Bilder von Butscha, aber auch von Mariupol, Charkiw usw. unter dem Druck der Aktualität wieder auf und zwingen dazu, sich erneut auf die Funktion von Bildern zu besinnen: vor Ort, wo man sich ein Bild von der Sachlage macht, wo man Fotografen bemüht, um sie zu dokumentieren, um sich ein Bild bzw. eine Vorstellung vom Krieg im Ganzen zu machen, und vor dem Hintergrund einer Geschichtsvergessenheit, die eine ganze osteuropäische Topografie der Gewalt anscheinend hat in der Bildlosigkeit versinken lassen.

2011). Bezeichnenderweise fehlt bei Sebald, so weit ich sehe, die weiter östliche Topografie, die auch wir einschließlich von Charkiw, Mariupol, Luhansk usw. erst wahrzunehmen lernen müssen, so stark wirkt nach, wie weitgehend man jene zwischen dem sog. Dritten Reich und der Sowjetunion Stalins aufgeriebenen Nationen und Länder zwischenzeitlich vergessen hatte.

56 T. Snyder, *Der Krieg in der Ukraine ist ein Kolonialkrieg*, in: *IWM-Post*, no. 129 (2022), 6 f.

Wenn wir uns heute dieser Topografie dank zahlreicher Bilder vom Krieg mit seinen vielen desaströsen Einzelheiten und historischen Dimensionen erinnern, so nicht zuletzt, um zu vermeiden, dass sie widerstandslos in einen nicht enden wollenden Krieg der Bilder eingehen, in dem sie nur künftiger Feindschaft als Munition dienen würden.

Man muss sich diesen neuen Bildern aussetzen, denn die Opfer krimineller Gewalt haben Anspruch darauf. Es handelt sich keineswegs nur um eine bloße Wiederholung von anderswoher längst bekannter Gewalt, die ein von ihr gesättigtes Bewusstsein gar nicht mehr zur Kenntnis nehmen müsste, wenn es denn stimmt, dass es bereits ›alles‹ gesehen hat und längst ›alles‹ weiß. Ein solches, alles einschließendes Bewusstsein kann es gar nicht geben. Statt dessen haben wir es mit einer irreduziblen Pluralität zu tun – darunter Millionen von noch weitgehend ahnungslosen Jüngeren, die erst nach und nach, unter jeweils spezifischen geschichtlichen Umständen, zu realisieren vermögen, was es bedeutet, auf der Welt zu sein. Nicht zuletzt, allen Versprechen zum Trotz, die gegen Gewalt geschützte Kindheiten überschirmen mögen, heißt es, selbst äußerster Gewalt *ausgesetzt*, aber nicht unbedingt auch *ausgeliefert* zu sein. Bildliche Beweise der Auslieferung Anderer an exzessive, extreme und radikale Gewalt drohen diese Versprechen als vollkommen illusorische zu entlarven. Entscheiden nicht bloße Zufälle, Kontingenzen, glückliche und unglückliche Umstände darüber, wer verschont bleibt und wer nicht? Und erklärt sich am Ende der am tiefsten sitzende Widerstand gegen diese Bilder eben daraus, dass Andere, die vorläufig besser dran sind, genau dies nicht wahrhaben wollen?

Es scheint, dass sich die Praxis der Veröffentlichung von Gewaltbildern jedweder Art auf einem schmalen Grat bewegen muss: Indem sie die fragliche Gewalt nachträglich zu bewahrheiten hilft, dokumentiert und bezeugt, beschwört sie einerseits eine radikale Desillusionierung herauf, die sich auch einfach mit ihr abfinden könnte; andererseits riskiert sie es, dass man vor ihr, die Erschreckendes und Entsetzliches immer neu und in immer neuen Variationen zeigt, die Augen verschließt, um auf diese Weise zu leugnen, man sei grundsätzlich der gleichen Gewalt ausgesetzt und es sei nur glücklichen Umständen geschuldet, dass man ihr nicht auch schon ausgeliefert ist. So bewegt sie sich unumgänglich zwischen Indifferenz angesichts gezeigter Gewalt, vor der man kapituliert, einerseits

und einer fatalen Apologie der Gewalt andererseits, die sie sich zu eigen macht und infolgedessen weit über jedes unvermeidliche Maß hinaus verschärfen muss. Im besten Falle begeben wir uns auf die Suche nach dritten Wegen, die weder in die eine noch in die andere Richtung in die Irre gehen sollten.