

**Teil B**

**Gewalt Verstehen**

**Widerfahrnis und Dissens**



## Kapitel VIII

### Verletzbarkeit, Gewalt und Schutz vor ihr: Zwischen Quellen, Geschichte und Theorie

1. Eine radikal ernüchternde ›Evidenz‹ (331) | 2. Auf der Spur einer speziellen Sensibilität? Zur semantischen Vorgeschichte (334) | 3. Zur aktuellen Forschungsliteratur und Parteilichkeit politischer Theorie (339) | 4. ›Die‹ Gewalt als »unser Los«? (351)

*Nichts ist mehr unverletzlich,  
nichts [...] mehr unveräußerlich und nichts unantastbar.<sup>1</sup>*

#### 1. Eine radikal ernüchternde ›Evidenz‹

Zweifellos wussten Menschen seit jeher, dass sie verletzt, verwundet und vernichtet werden können. Instinktentsichert, anfangs unbekleidet, aufrecht gehend, müssen sie sich, so vermutet Hans Blumenberg in seiner *Beschreibung des Menschen*, früh in der Anthropogenese darüber klar geworden sein, wie rückhaltlos sie natürlichen Widerigkeiten, einer teils ungastlichen, teils als feindlich empfundenen Umwelt und einander ausgesetzt waren.<sup>2</sup> Bereits seit Platon spekulierten Philosophen jedoch oft mit der Aussicht auf eine Unverletzlichkeit, die immerhin wiederzugewinnen wäre, nachdem man sie womöglich aus eigener Schuld eingebüßt hat. So propagierte der Neuplatoniker Plotin (204–270 n. Chr.) eine metaphysische Rückbesinnung auf die ohnehin, wie er meinte, unsterbliche Seele, die

---

1 A. Mbembe, *Politik der Feindschaft*, Berlin 2017, 228.

2 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006. Blumenberg orientiert sich in seiner mehrfach an die Anthropologie Arnold Gehlens anschließenden Beschreibung weitgehend an der ungeschützten *Visibilität* des Menschen, was ihn dazu führt, speziell das nicht bedeckte Gesicht als »Ort« besonderer Verwundbarkeit zu bedenken, als deren »Vehikel« er den Leib versteht (865). H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007, 164; vgl. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, Wiesbaden<sup>13</sup>1986, zum »unterischen Ausgesetztsein« der gewissermaßen immer zu früh Geborenen, die nicht umhin können, als sich selbst zu exponieren (39, 45, 60, 133).

auch im Sterben letztlich nicht untergehen könne, wie bei Platon zu lesen ist.<sup>3</sup> Dagegen glaubte der wohl wichtigste der letzten Stoiker, Marc Aurel (121–180 n. Chr.), dass er sich wie alles andere letztlich in natürlicher Materie auflösen müsse, hoffte aber darauf, wenigstens zwischenzeitlich im Rückzug auf sich selbst »unverletzbar durch Schmerz« und andere Widrigkeiten frei leben zu können.<sup>4</sup>

Heute scheint jegliche derartige Aussicht auf Unverletzbarkeit in der Zeit oder in ihrem Anderen verbaut, so dass sich die Auseinandersetzung mit der anscheinend uralten Problematik<sup>5</sup> menschlicher Verletzbarkeit und ihrer vorübergehenden oder endgültigen Überwindung kaum mehr auf dieser Linie fortsetzen lässt<sup>6</sup>, worauf Achille Mbembe mit den eingangs zitierten Worten ebenfalls aufmerksam macht. Auch diejenigen, denen das als unerträglich und unakzeptabel erscheint, können demnach nicht mehr umhin, als Unverletzlichkeit, Unverwundbarkeit, Unantastbarkeit und wie dergleichen kontrafaktische Begriffe mehr lauten, nunmehr von der *prima facie* überwältigenden, geschichtlicher Erfahrung zu verdankenden, radikal ernüchternden ›Evidenz‹ her zur Geltung zu bringen, die besagt, dass grundsätzlich jede(r) rückhaltlos, auf jede erdenkliche Art und Weise und in jeder Hinsicht verletzbar, verwundbar und vernichtbar ist.<sup>7</sup>

Wie es scheint, kommt auch die Philosophie erst jetzt wirklich in der realen Welt an, wo sie auch eine derart weit gehende Verlet-

3 Plotin, *Enneaden* IV, 8 [6]; Platon, *Menon*, 81 b.

4 Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen*, Stuttgart 1988, 34; *Wege zu sich selbst*, Zürich 1951, 59. »Unverwundet« heißt es hier.

5 U. Aktaş (Hg.), *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zu Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld 2020 [= V], 21.

6 Gewiss aber beginnt die Besinnung auf menschliche Verletzbarkeit nicht erst mit dem entsprechenden Topos der 1990er Jahre (V, 66). Zweifellos ist sie bereits eine zentrale Angelegenheit des modernen Rechts (V, 88) und noch viel weiter zurückreichender medizinischer Diskurse über den *homo patiens*, der nicht nur als Gekreuzigter schließlich seine Verlassenheit zu beklagen hatte. In der Tat: »Vulnerability is not an invention of the 20th century« (V, 188); auch nicht als unheilbare und trostlose – was manche für ein negatives Privileg unserer Zeit zu halten scheinen.

7 Im Folgenden werde ich davon ausgehen, dass diese Attribute eine Steigerung anzeigen: Verwundung ist eine starke Verletzung und kann zur Vernichtung führen. In dieser Perspektive wird auch schlicht von Verletzbarkeit die Rede sein, weniger aber von Verletzlichkeit, die sich eher auf eine besondere (›empfindliche‹ oder narzisstische) subjektive Ausprägung von Verletzbarkeit bezieht.

zungsfähigkeit (bzw. Vulneranz) schonungslos zur Kenntnis zu nehmen versucht – mit einer buchstäblich unvorstellbaren und gerade insofern realen Gewalt konfrontiert, der man allerdings nicht das letzte Wort überlassen will. Sie soll, heißt das, weder über den Einzelnen, der durch die Gewalt der Zeit<sup>8</sup> oder menschlich-unmenschlichen Tuns vernichtet wurde, noch auch über Ethnien, Völker, Staaten oder gar über die menschliche Gattung im Ganzen final triumphieren. In diesem Sinne provoziert sie eschatologische Fragen, die die aktuelle Gewaltforschung allerdings wenn nicht gänzlich ignoriert, so doch zumindest suspendiert, haben sie doch allzu lange verhindert, dass man sich mit der sublunaren Realität verletzender, verwundender und vernichtender Gewalt selbst überhaupt lange aufhält, aus der nun, so scheint es, alles (neu) erwachsen muss, wovon man sich Widerstand gegen sie versprechen könnte. Vielfach unausgesprochen scheint diese Forschung genau dies bereits vorauszusetzen: dass Gewalt in allen ihren eklatanten und traumatischen, strukturellen und subtilen Hinsichten nur als dasjenige *par excellence* gelten kann, dem man widerstehen muss und das abzulehnen ist. Weithin gilt Gewalt als delegitimiert und allenfalls noch unter höchst anspruchsvollen Voraussetzungen als (vorübergehend) hinnehmbar, etwa im Zeichen einer *responsibility to protect*, wie man sie den Vereinten Nationen zuschreibt. In diesem Fall ist das Maß der allenfalls noch zu rechtfertigenden Gewalt bezeichnenderweise der unabdingbare Schutz Wehrloser, ohne dessen Gewährleistung die UN ihr moralisches Ansehen vollkommen einzubüßen drohen.

Als Inbegriff des völlig Wehr- und Schutzlosen gilt freilich heute nicht in erster Linie ein politisch geschwächtes oder bereits tödlich bedrohtes Kollektiv, sondern das neugeborene Kind. Dementsprechend scheint es nun als *am wenigsten hinnehmbar*, dass man ihm Gewalt antut. Nicht ausgehend von einer innerweltlich angesichts ihrer behaupteten Unsterblichkeit letztlich gar nicht anfechtbaren Seele, sondern von der rückhaltlosen Verletzlichkeit *jedes einzelnen* Kindes her wird nun die Gewalt befragt, wo sie jeglicher Rechtfertigung und Legitimation entbehrt und niemals eine finden wird. In

8 C. Lignereux, S. Macé, S. Patzold, K. Ridder (Hg.), *Vulnerabilität/La vulnérabilité. Diskurse und Vorstellungen vom Frühmittelalter bis ins 18. Jahrhundert/Discours et représentations du Moyen-Âge aux siècles classiques*, Tübingen 2020 [=VV], 299.

der Konsequenz dieser bemerkenswerten Inversion wird nun von der Kindheit behauptet, das wichtigste Merkmal der Kindheit sei die Verwundbarkeit während dieser Jahre<sup>9</sup>; und von Jean-Jacques Rousseau über Karl R. Popper<sup>10</sup>, bis hin zur Pädagogik der Gegenwart zieht man daraus eine auf den ersten Blick eindeutige normative Konsequenz. Sie lautet, uns Anvertraute dürften nicht verletzt werden.<sup>11</sup> Bereits Hegel hat allerdings darauf hingewiesen, dass wir gar nicht darum herumkommen, uns gegenseitig zu verletzen, wenn wir einander »erkennen« wollen.<sup>12</sup> Damit hat er Verletzung nicht bloß als bedauerliche Nebenfolge, sondern als wesentliche, nicht zu umgehende Dimension sozialen und politischen Verhaltens eingestuft – ohne allerdings zu klären, ob die Unvermeidlichkeit gegenseitiger Verletzung sie auch rechtfertigen kann, und ohne deren von ihm unterstellte Gegenseitigkeit in Frage zu stellen.

## 2. Auf der Spur einer speziellen Sensibilität? Zur semantischen Vorgeschichte

Die aktuelle Forschungsliteratur zur Gewalt sieht von Fragen gegenseitiger Gewalt, von deren Begründungen, Rechtfertigungen und Legitimationen allerdings weitgehend ab; offenbar wiederum von dem Verdacht umgetrieben, man habe sich allzu lange weit mehr mit diesen Begriffen als mit der Phänomenologie der Gewalt selbst abgegeben, von der man unter Berufung auf Thomas Hobbes, Max Weber oder Carl Schmitt behauptet hat, man könne sie souverän beherrschen, monopolisieren oder juristisch einhegen und auf diese Weise effektiv begrenzen. Während v.a. die politisch-theoretische

---

9 Vgl. V, 148, sowie die Seite 559 in diesem Bd.

10 Wie es etwa Karl R. Popper suggeriert in: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, München 1980, 342.

11 VV, 377–388; V, 150. Im verbreiteten Bezug auf Hannah Arendts Begriff der Nalität, der v.a. auf das Neuanfangenkönnen eines jeden Neugeborenen abstellt, fehlt vielfach sowohl das Anvertrautsein als auch die Auslieferung an Gewalt, die darin liegt. Näher kommt dem Hans Jonas' Beschreibung generativer Verantwortung (M. Schnell, *Das Ethische und das Politische. Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität*, Weilerswist 2020, 135).

12 G. W. F. Hegel, *Anhang zur Jenaer Realphilosophie*, in: *Frühe politische Systeme*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1974, 291–336, hier: 322.

Diskussion um diese Fragen immer noch anhält<sup>13</sup>, wendet sich die neuere Gewaltforschung auf breiter, historiografischer und ideengeschichtlicher, pädagogischer, soziologischer und sozialphilosophischer Front einer zentralen Voraussetzung aller Gewaltausübung und aller nicht direkt intendierten Gewaltsamkeit zu: der Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit von denen, die sie trifft.

Dabei muss die Forschung mit historisch-semantischen Fehlanzeigen zurechtkommen: Wo wie bei Aristoteles' Behandlung der Furcht, in seiner *Rhetorik* (II, 5) oder *Poetik* eigentlich ein entsprechendes Wort zu erwarten gewesen wäre, vermisst man es. Im Lateinischen wurden als *vulnerabile* diejenigen bezeichnet, die unsterblich geblieben wären, wenn sie nicht gesündigt hätten (VV, 54 f.). Das entsprechende Nomen *vulnerabilitas* ist bislang offenbar nicht nachzuweisen. Im Französischen findet *vulnérabilité* erst seit dem 16. Jahrhundert Verbreitung (VV, 13, 101, 157). Nach und nach löst sie sich aus dem »horizon pénitentiel du salut« (VV, 161, 355, 360), in dem sich christliche Seelen selbst moralisch belasteten und demütig ihre Verfehlungen gestanden, anscheinend allein um sich selbst, viel weniger aber um die Welt besorgt, der sie angehörten (VV, 53, 63, 69, 158). Dabei wussten sie durchaus um die lange Zeit nahezu allgegenwärtigen Bedrohungen aller Ordnungen, auf die sie sich innerweltlich verlassen mussten. Unwetter, Kälte- und Dürreperioden, Seuchen und Kriege, aber auch massive, selbst verursachte ökologische Schäden konnten sie jederzeit heimsuchen, so dass ihr nach und nach politisch-rechtlich stabilisiertes Zusammenleben selbst als fragiles und »verletzbares« bewusst wurde.<sup>14</sup> Dabei wird Fragilität (*fragilitas*), wie sie auch zerbrechlichen Sachen eignet, zunächst nicht von Gebrechlichkeit (*debilitas*; VV, 67) und Vulnerabilität unterschieden, über die sich endliche und sterbliche Lebewesen selbst klar werden (VV, 6, 46). *Disaster studies* machen deutlich, wie entsprechende »Bedrohungskommunikation« unter spezifischen Umständen die seit jeher gegebene Ausgesetztheit und Schutzbedürftigkeit menschlichen Lebens zur Geltung bringt, die nach und nach über die Ordnung einer Stadt und ganzer Ge-

13 Vgl. den aktuellen Schwerpunkt in der *Zeitschrift für Politik* 68, Nr. 1 (2021), 1–116.

14 Siehe auch Kap. I, 1 in diesem Bd. zu den Forschungen Delumeaus zur Geschichte der Angst.

sellschaften hinausgeht, welche selbst existenzielle, d.h. hier: lebensbedrohliche Risiken heraufbeschwören (VV, 27, 129). Wie in der heutigen Erforschung der Ökologie und Resilienz vergesellschafteten Lebens gilt Verwundbarkeit hier primär als etwas Abzuwehrendes, das sogar eine globale »cohabitation« gefährden kann (VV, 4, 81, 90). Auf der Spur der Verwundbarkeit Einzelner kommt dagegen deren »bewusste Umwertung« zum Vorschein, wo es darum geht, Mitgefühl zu zeigen und sich in schweren Zeiten von Unheil und nicht wiedergutzumachender Verluste Anderer einzugestehen, möglicherweise durch sie »tödlich verwundet« zu sein (VV, 10, 56 f.). Wie schon in früheren Forschungen zur Geschichte der Trauer<sup>15</sup> zeigt sich auch hier, wie weit man sich bereits von einem platonischen und stoischen Erbe entfernt hat, welches verletztes Leben nur als Beraubung (*privatio, steresis*) einer metaphysischen Unverletzlichkeit oder als abzuwehrende Beeinträchtigung der Autarkie des eigenen Selbst zu deuten nahelegte. Darüber hinaus zeitigten neue Formen des Zusammenlebens auch neue, keineswegs rundweg abgewehrte Verletzbarkeiten, »qui rendent la vie humaine plus vulnérable à cause de [...] sensibilités particulières« (VV, 91). So führen etwa gesteigerte Ansprüche an zunehmend geregeltes Zusammenleben auch zu entsprechenden Enttäuschungen, die sich als verletzte Erwartungen deuten lassen, ob am Hof eines absolutistischen Herrschers, im Sicherheitsregime eines Leviathan oder im modernen Nationalstaat, der das Zusammenleben zunächst nur äußerlich befriedet (VV, 14, 125, 145).

In diesem Zusammenhang kommt gewiss Rousseau, der mit einer viel weitergehenden, identitären Konzeption des Politischen im Zeichen einer *volonté générale* liebäugelte, in der sich jeder »restlos« aufgehoben wissen sollte, eine Schlüsselstellung zu. Er ist es schließlich, der die Begriffe *exister* und *sentir* im *Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars* (1762) geradezu gleichsetzt und dabei suggeriert, speziell menschliches Leben erweise sich allemal als sensibles und insofern verletzbares. Hier öffnet sich ein weites Feld der Erforschung pathischer Sensibilität, die heute auf vielfältige Begriffsangebote zurückgreifen kann und muss: von der *aisthesis* und vom *páthos* der aristotelischen Kategorienschrift über die materialistisch aufgefasste

15 S. Plotke, A. Ziem (Hg.), *Sprache der Trauer. Verbalisierungen einer Emotion in historischer Perspektive*, Heidelberg 2014.



*sensibilité* französischer Aufklärer<sup>16</sup> bis hin zur Phänomenologie der ›Offenheit‹ menschlicher Wahrnehmung, wie sie Maurice Merleau-Ponty beschrieben hat, und zur Ethik eines Emmanuel Levinas, bei dem es sich nicht mehr um ein »être facilement blessé« oder um eine »capacité d'être touché«, sondern um eine passive Affizierbarkeit durch den unverfügbaren Anspruch des Anderen handelt (vgl. VV, 177 f.). Wie auch immer diese begriffs- und ideengeschichtlichen Bezüge im Einzelnen zu differenzieren und zu entfalten wären<sup>17</sup>, sie laufen darauf hinaus, dass sich menschliches Leben, das sein Prädikat verdient, als solches überhaupt nur als sensibles und entsprechend verletzbares deuten lässt, so dass man sich von einem gegen Verletzungen weitestgehend abgeschirmten bzw. immunisierten, anästhetischen Leben kaum mehr Gutes versprechen kann. Tatsächlich sind wir der Welt und Anderen unvermeidlich ›exponiert‹; und dabei kommt es entscheidend darauf an, *wie* man sich *dazu* verhält, etwa indem man sich der »présence d'une autre voix« eigens – und mehr, als unvermeidlich wäre – aussetzt (VV, 180). So soll es möglich werden, sich gegenseitig in seiner Verletzbarkeit zu erfahren und anzuerkennen (VV, 187). ›Weniger‹ (als autark oder autonom) sein zu wollen, kann insofern ›mehr‹ versprechen.

Rousseau legte nahe, dass es sich im Grunde von Geburt an so verhält und dass es sich bei menschlicher Verletzbarkeit keineswegs nur um einen »état transitoire« handelt (VV, 366). Von Anfang an ist die »vulnérabilité de l'enfant [...] totale«, allen möglichen Verletzungen ausgesetzt und dabei Anderen ›auf Gedeih und Verderb‹ ausgeliefert (VV, 379 ff.).<sup>18</sup> Seine Hilflosigkeit und Abhängigkeit könnten dazu verleiten, sie unter allen Umständen, so rasch wie möglich und ganz überwinden zu wollen. Tatsächlich muss aber vergesellschaftetes Leben beidem gerecht zu werden versprechen, ohne je eine derartige Überwindung in Aussicht stellen zu können. Nur unter

16 J. Starobinski, *Aktion und Reaktion. Leben und Abenteuer eines Begriffspaars*, Frankfurt/M. 2003, 59 f.

17 Eine Fülle von Materialien dazu wurde gesichtet in: *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Hamburg 2018 (Hg. B. Liebsch).

18 Zur Differenz von Ausgesetztsein und Auslieferung vgl. Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*. Bd. I: *Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*; Bd. II: *Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*, Freiburg i. Br., München 2018.

dieser Voraussetzung wird es »respectueux de l'existence d'autrui« sein können (VV, 381). Dies aber setzt voraus, dass alle Beteiligten um eigene und fremde Verletzbarkeit wissen.

Genau so hat Rousseau menschliche Sensibilität gedeutet: als Aufgeschlossenheit für Andere, die uns fremd sind und in gewisser Weise auch fremd bleiben.<sup>19</sup> Das zeigt sich nun gerade dann, wenn sie selbst Gewalt ausüben und Opfer fremder Gewalt werden, sei es auch die Gewalt der eigenen Nachbarn und Mitbürger, die am Ende nur noch in ihrem vernichtenden Tun erkennen lassen, was sie mit Anderen verbindet. So ist es während der Französischen Revolution geschehen, deren terroristische Apotheose jegliche Universalität der *égalité*, *fraternité* und *liberté* schließlich grausam konterkarierte. Nichts dergleichen mochte man am Ende den äußeren und inneren Feinden der Republik noch zugestehen. So konnte sich auch die Sensibilität nicht als die »Mutter« einer inklusiven *générosité* erweisen, als die sie von Louis de Jaucourt in der *Encyclopédie* Denis Diderots und Jean d'Alemberts beschrieben worden war.<sup>20</sup> Im Verhältnis zu »falschen Brüdern«, gegen die man mit vernichtender revolutionärer Energie kompromiss- und mitleidslos vorgeht,<sup>21</sup> erwies man sich nicht als »sensibel«. So war der Weg frei für radikale Gewalt. Nicht zum letzten Mal, wie unter anderem die Geschichte des Roten Terrors lehrt,<sup>22</sup> die wie auch der europäische Kolonialismus und Rassismus an der aufklärerischen Voraussetzung eines universellen inneren Zusammenhangs von Sensibilität und Verletzbarkeit nachdrücklich zweifeln ließ.

Während Historiker Spuren dieser Voraussetzung aufdecken (VV, 305), vertieft die politische Gegenwart bis heute diese Zweifel. Menschliche – eigene und fremde, sowie *eigene angesichts fremder* – Verletzbarkeit kommt in ihren ganzen Ausmaßen allenfalls zum

19 Es gebe, so behauptet er, eine *sensibilité*, »die nichts anderes ist als das Vermögen, unsere Gefühle an Wesen zu heften, die uns fremd sind«. J.-J. Rousseau, *Schriften*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1988, 420.

20 D. Diderot, J. d'Alembert (Hg.), *Encyclopédie*, Paris 1765, T. XXX, Part II, 767.

21 M. Vovelle, *Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, Frankfurt/M. 1985, 112 ff.

22 S. P. Melgunow, *Der rote Terror in Russland 1918–1923* [Nachdruck von 1924], Berlin 2009; S. Courtois, N. Werth, J.-L. Panné, A. Paczkowski, K. Bartosek, J.-L. Margolin, *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München, Zürich 1998, 74.

Vorschein, wenn sich mehr oder weniger massive Gewalt zugetragen hat – vorausgesetzt, sie konnte artikuliert, gezeigt, dokumentiert und gebrandmarkt werden (V, 190). Dabei lassen die unzähligen Arten und Weisen, in denen Andere verletzt werden, an jeglicher Sensibilität derjenigen zweifeln, die dafür direkt oder indirekt verantwortlich zu machen sind, schrecken sie doch offenbar vor nichts zurück und genießen nicht selten sogar, was sie Anderen antun. Moralische Sensibilität, wie sie von den schottischen Moralisten als *moral sense*, von den französischen Aufklärern als *pitié* und diesseits des Rheins auch als *Mitleid* und *Mitgefühl* zur Sprache gebracht wurde, scheint damit gänzlich unvereinbar zu sein. Genau darauf machen ästhetische Praktiken aufmerksam, die wie Francisco Goyas *Desastres della Guerra* menschliche Un-Taten zeigen, deren Darstellung ihrerseits neue Verletzungen heraufbeschwört. Man ›kann nicht sehen‹, was sie zeigen, und wendet sich ab. Führen sie nicht wie die inzwischen weltweit zirkulierenden Bilder des kleinen Alan Kurdi<sup>23</sup> und anderer im *mare nostrum* Ertrunkener, der Verstrahlten von Hiroshima und Nagasaki, der NS-Sonderkommandos<sup>24</sup>, aber auch die weit weniger beachteten Dokumentationen rassistischer Lynchpraktiken eine rückhaltlose, traumatische Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und schier endlose Vernichtbarkeit eines jeden vor Augen, der überhaupt niemand standhalten kann? Und bedeutet das nicht, dass wir es hier mit einer ›Realität‹ zu tun haben, die aller Gewaltforschung inkommensurabel und von aller Vorstellbarkeit so weit entfernt bleiben muss wie das Lacan'sche Reale?<sup>25</sup>

### 3. Zur aktuellen Forschungsliteratur und Parteilichkeit politischer Theorie

Die gleiche Frage stellt sich bei der eindringlichen Lektüre rassistischer Gewalt, wie sie Iris Därmann vornimmt, und der Geschich-

---

23 C. Hentschel, S. Krasmann (Hg.), »Exposure«. *Verletzlichkeit und das Politische in Zeiten radikaler Ungewissheit*, Bielefeld 2020 [=Ex], 122.

24 G. Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, München 2007; M. Gutjahr, M. Jarmer (Hg.), *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildes*, Wien, Berlin 2016.

25 J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, Wien <sup>3</sup>2006, 223.

ten totalitären Terrors, die uns Stéphane Courtois »Seite für Seite« kennenzulernen aufforderte, um »den Leidensweg von Millionen Menschen« wenigstens zu erahnen<sup>26</sup>, der sich hinter Platitüden wie ›geschichtliche Erfahrung‹ verbirgt. Bilder und Geschichten fungieren sowohl als nicht selten indiskrete und neue Verletzungen heraufbeschwörende Fenster in fremde Gewaltwelten als auch als irritierende Spiegel, die jeden auffordern, sich selbst in ihnen zu erkennen (Ex, 124).<sup>27</sup> Daraus erklärt man sich allerdings auch die Abwehr, auf die sie vielfach treffen, wenn man ›nicht wahr haben‹ will, was sie lehren könnten: rückhaltlose Verletzbarkeit grundsätzlich eines/r jeden auf alle erdenkliche, auch ›unvorstellbare‹ Arten und Weisen, die man sich nur eingestehen kann, wenn man sich zugleich der Macht von Phantasmen der Immunität (V, 84 f.), der Unverwundbarkeit und ›endgültiger‹ Besiegbarkeit von Gewalttätern aller Art widersetzt. Demnach können wir es nicht jenseits, sondern *nur in einem weiterhin verletzbaren Leben* mit der Gewalt aufnehmen, die uns nicht wie die Zeit unvermeidlich ›lädiert‹, sondern uns selbst und Anderen zuzuschreiben ist. So rückt »das Ziel einer Welt ›ohne Furcht und Not‹«, wie es mit der Formulierung der Menschenrechte verfolgt worden ist, allerdings in weite, unerreichbar erscheinende Ferne (V, 143). Es mag ehrenwert sein, schlägt aber in schlechte Utopie um, wenn man gar nicht an einer Phänomenologie der Gewalt Maß nimmt, um zu sehen, wie letztere wem begegnet bzw. widerfährt und buchstäblich unter die Haut geht; und zwar nicht einem welt- und geschlechtslosen Ich (V, 144 f.), sondern allemal verkörpertem bzw. ›leibhaftig‹ Existierenden, die als solche spätestens von ihrer Geburt an radikal auch von Anderen abhängen und von ihnen umsorgt, aber auch ›missbraucht‹ werden können (V, 83).

In welchem Ausmaß, das lehrt erst die gegenwärtige Berichterstattung, die der etablierten Pädagogik im Grunde ein Armutszeugnis ausstellt: *Das*, so hört man allenthalben, haben wir nicht gewusst und nicht einmal geahnt. Dabei beginnen sich auch die Strafverfolgungsbehörden erst allmählich ein Bild von ungezählten Untaten zu machen, die nicht möglich wären, könnten sie sich nicht insgeheim ausgefeilter digitaler Techniken bedienen. Die Terrabyte,

26 Courtois et al., *Das Schwarzbuch des Kommunismus*, 43.

27 Vgl. die Kritik an einem »black death spectacle«, die die Notwendigkeit von immer neuen Bildern einer längst bekannten Gewalt bestreitet; V, 49.

um die es hier offenbar geht, stellen radikal in Frage, ob es je möglich sein wird, sich von der Sachlage ein wirklich umfassendes und ›angemessenes‹ Bild zu machen: von den Tätern und ihren virtuellen, aber auch analogen familialen und nachbarschaftlichen Strukturen, vor allem aber von den betroffenen Opfern und der ihnen angetanen, vielfach irreversiblen Gewalt, die dem u.a. auf Rousseau zurückgeführten Imperativ Hohn spricht, dem Einzelnen von Geburt an gerecht werden zu sollen.<sup>28</sup> Jetzt erst beginnt man, wie es scheint, unnachlässig zu überprüfen, ob eine Gesellschaft das entsprechende Versprechen überhaupt einlösen kann. Und zwar nicht nur im Verhältnis zu Kindern im Allgemeinen, sondern auch im Verhältnis zu spezieller Verachtung, kollektiver Diskriminierung und schamloser Diffamierung Ausgesetzten im Besonderen.

Zur von Geburt an mitgegebenen rückhaltlosen Verletzbarkeit einer/s jeden, die bzw. der der Sorge Anderer anvertraut und zugleich ihrer potenziellen Gewalt ausgesetzt ist, gesellen sich vielfach von Anfang an Verletzbarkeiten aufgrund gewisser Praktiken eines *otherings*<sup>29</sup>, das in Lynchmorde und serielles Liquidieren münden kann, dessen Geschichte allzu oft für bereits hinreichend bekannt gehalten und insofern als erledigt eingestuft wird. Auch so kann man sich eine Geschichte vom Leib halten, deren kolonialistische Seiten uns derzeit wieder einholen: von Forderungen nach Rückgabe geraubter Kunst aus ›exotischen‹ Ländern über die Erforschung von weitgehend vergessenen Genoziden wie dem an den Herero und Nama zu Anfang des 20. Jahrhunderts bis hin zur Entlarvung eines weißen Rassismus<sup>30</sup>, von dem behauptet wird, weder Immanuel Kant noch gar die Sklavenhalter Thomas Jefferson oder George Washington seien gegen ihn immun gewesen<sup>31</sup>, von direkten Profiteuren fernen Sklavenhandels wie Thomas Hobbes und John Locke einmal ganz abgesehen, die vielfach bis heute als Repräsentanten

28 A. Schäfer (Hg.), *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit*, Paderborn 2007.

29 Wie in ›differenzpolitischer‹ Literatur sonst auch, fließen hier vielfach Begriffe wie Differenz und Andersheit, Veränderung und Orientalisierung ineinander, ohne dass immer klar wäre, welcher Theoriesprache man sich bedient (V, 47, 33, 36).

30 Dessen »Rassifizierung der Welt« seit dem 15. Jahrhundert eingesetzt haben soll (V, 27 f.).

31 I. Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin 2020 [=U], 20.

einer reinen politischen Theorie durchgehen, der Gewalt allenfalls als Gegenstand begegnet, angeblich nicht aber auch innewohnt.

Immerhin: im Westen geht man nun unnachdsichtig den Spuren eines ›weißen Blicks‹ nach (V, 13, 56), der auch das »Auge des Begriffs« selbst betrifft, schießt aber vielleicht doch über das Ziel hinaus, wenn dieser ›Blick‹ nun ganz Europa ausgemacht haben soll, so als hätte es mit künftigen Sklavenhaltern seine besten und repräsentativsten Kräfte nach Amerika und nach Afrika geschickt.<sup>32</sup> Richtig ist vielmehr, dass wir auch an einer europäischen Gegen-Geschichte arbeiten müssen, die uns nicht noch nachträglich einer alles okkupierenden Erbschaft brutalster Gewalt ausliefern muss, gegen die von Bartholomé de Las Casas über Alexander von Humboldt und Georg Forster bis hin zu Johannes Lepsius, Warlam Schalamow und David Rousset, Primo Levi und vielen anderen doch auch energisch Einspruch eingelegt worden ist, wenn auch oft zu spät und, was letztere betrifft, am Rande des Todes.

Gewiss kann bzw. darf jedenfalls politische Theorie nicht mehr als Legitimitätsbeschafferin von Gewalt ausgerechnet gegen die Schwächsten (Kinder) oder als Sklaven zu Schwächsten überhaupt erst Gemachten dienen und weiterhin auf der Seite der so oder so despotisch Herrschenden stehen, ob es sich nun um einen privaten *oikos*, um einen *pater familias*, um einen politischen Souverän oder um ein rassistisches Regime der Gegenwart handelt. Ob und wie die in der Person von Aristoteles, von Thomas Hobbes oder Carl Schmitt repräsentierte politische Theorie tatsächlich realpolitisch wirksam geworden und insofern an europäischer Gewaltgeschichte mitschuldig geworden ist (U, 8), ist gewiss schwierig zu entscheiden.

32 Was in diesem Buch zur Trauer gesagt wird, ließe sich auch als Ausdruck der Scham deuten, zu einer Gattung zu gehören, die Phänomene wie eine »weiße Foltergemeinschaft« möglich gemacht hat, die heutigen »white masters« wieder attraktiv erscheinen können (U, 181, 191), denen alles an einer imaginierten, offenbar mit allen Mitteln sicherzustellenden weißen Vorherrschaft liegt. Glücklicherweise waren und sind die »Weißen« nicht derart vergemeinschaftet, sonst wäre es weder zu einer Anti-Lynch- noch auch zur *Black-lives-matter*-Bewegung gekommen, in der alle Hautfarben vertreten sind. Im Übrigen haben auch Afrikaner einander verkauft (U, 82). Dergleichen ist keine exklusive europäische Spezifität. Tragischerweise ist auch in der Befreiung von Sklaven von ihrem brutalen Elend nicht immer der Vorschein einer besseren Zukunft und stattdessen Anwartschaft auf künftige Herrschaft über die einstigen ›Herren‹ zu erkennen gewesen.

Das ändert aber nichts daran, dass die politische Theorie nunmehr eindeutig die Seiten zu wechseln scheint: auf die der Schwächsten oder Ohnmächtigen, wie sie bei Iris Därmann heißen (U, 30), deren Untertitel *Gewaltgeschichte und politische Theorie* demnach eine politisch von heute aus *beurteilte* Geschichte impliziert, die verwirft, was falsch gewesen ist.

Das kleine Wörtchen ›und‹ wirft hier allerdings schwierigste Probleme auf. Dass es keine bloß äußerliche Konjunktion voneinander zunächst ganz unabhängiger Wirklichkeiten wie Gewalt und Theorie anzeigen soll, wird sofort klar, wenn man den v.a. gegen Hobbes und Locke gerichteten Vorwurf der Legitimitätsbeschaffung zur Kenntnis nimmt. Demnach ist diese Theoriesorte nicht nur unfreiwillig oder zufällig Teil jener Gewaltgeschichte, sondern hat sich aufgrund ihrer eigenen Verstrickung in sie *mit zu verantworten* – einschließlich aller, die das bis heute nicht sehen wollen. Über weite Strecken kann man sich zur entsprechenden Literatur, die das z. T. weiterhin nicht erkennt, nur noch »historisch« verhalten (U, 262) – was die Frage aufwirft, wie man dieser Geschichte *anders* gerecht werden müsste.

Die Konzeption des Buches *Undienlichkeit* von Iris Därmann legt es nahe, dabei an menschlicher Verletzbarkeit selbst als demjenigen Maß zu nehmen, was der Gewalt widerstrebt, sich ihr widersetzt und schließlich derart entzieht, dass sie im Grunde scheitern muss, kann sie doch das, wogegen sie sich richtet, nicht aus der Welt schaffen<sup>33</sup>, so sehr sie darum auch bemüht sein mag in zahllosen Formen – von brutaler Inbesitznahme Anderer durch Tätowierung und Brandmarkung über fortgesetzte Demütigung und Erniedrigung bis hin zu mannigfaltigen Reduktionen auf gequältes ›Fleisch‹ und zur Verweigerung ›humaner‹ Bestattung (U, 10, 13, 19).

Ob sich das alles gleichsam auf den gemeinsamen Nenner »äußerster Dienstbarmachung« bringen lässt (U, 13), erscheint aller-

---

33 Vgl. U, 317. Wäre das möglich, dann bedürfte es der beschriebenen »Akte der Passivierung« und des Sich-unvermögend-machens womöglich gar nicht. Umgekehrt fragt man sich, ob es »tatsächlich möglich« war, jüdische (u.a.) Menschen »widerstands- und restlos in etwas zu verwandeln, was ›selbst Tiere nicht sind‹, wie Hannah Arendt annahm« (U, 293, 297). Diese Frage lässt sich m. E. nicht beantworten, wenn man nicht einer triadischen Relation der Zeugenschaft Rechnung trägt (siehe Kap. VI diesem Bd.): Wir, heute, insistieren auf den fraglichen Unterschieden und bezeugen sie im Verhältnis zu Tätern und Opfern.

dings als fraglich, geht die Gewalt doch weit über die Gefügigmachung ›serviler‹ Anderer hinaus, die noch (zu irgendetwas) ›dienen‹ könnten; es sei denn, man fasst dies so weit, dass auch Folter und Vernichtung über den Tod hinaus noch zu etwas taugen sollen, wo am Ende niemand mehr lebt, dem man etwas antun könnte, um *davon* irgendetwas zu ›haben‹. Hängt die mit solcher Konsequenz vollstreckte Gewalt gegen Andere grundsätzlich davon ab, dass diese zuvor als ihr ›Dienende‹ gefügig gemacht wurden?<sup>34</sup>

Andere sich bis zur Vernichtung ›dienlich‹ zu machen, erscheint politisch gänzlich ›sinnlos‹, denn die Vernichtung liquidiert das Politische gleich mit. Von daher müsste auch das Politische gedacht werden – d.h. von daher, wie auch anscheinend zunächst normale politische Verhältnisse Formen der Verachtung<sup>35</sup>, der Erniedrigung und Reduktion auf ›etwas‹ (wie anscheinend bloßes Fleisch; U, 35) letztlich darauf hinauslaufen, alles Politische mit zu zerstören.<sup>36</sup> Wo Andere nicht mehr (als solche) zu existieren scheinen, gibt es auch kein politisches Verhältnis zu ihnen mehr.

Müssten wir angesichts solcher Aussichten nicht ein unbedingtes Interesse an der Aufrechterhaltung des Politischen durch eine Politik haben, die sich dieser Gefahr bewusst ist und sich ihr widersetzt – auch und gerade dort, wo man wie Karl Marx Gewalt mit den scheinbar besten Absichten nur umwillen der Beseitigung aller Verhältnisse rechtfertigt, die Menschen verächtlich machen, ausbeuten und knechten (U, 161, 165, 175 f.)? Kann ein solches Interesse allgemein vorausgesetzt werden? Wenn nicht, wovon wohl auszugehen ist, wie sollte es sich dann all jenen gegenüber behaupten, die es nicht teilen und nicht einmal begreifen, was für alle, die, sei es »zum Besten«, sei es »zum Schlimmsten«<sup>37</sup> auf der Welt koexistieren, mit ihrer Gewalt auf dem Spiel steht – von all jenen einmal ganz

34 In diesem Kontext ist daran zu erinnern, welch empfindlichen Widerspruch die Andeutung Arendts bei jüdischen Opfern der NS-Verbrechen hervorgerufen hat, sie hätten sich »wie Schafe zur Schlachtbank« führen lassen, schien sie damit doch sagen zu wollen, die Opfer hätten durch ihre Servilität selbst zu ihrem Untergang beigetragen.

35 Vgl. U, 47, 53, 167.

36 Dagegen wird »das Politische in Extremsituationen« bzw. eine »Extremsituation des Politischen« beschrieben (U, 299, 303).

37 Vgl. J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, 65; J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002, 489, 492, sowie Anm. 8 zu Kap. III in diesem Bd.



abgesehen, die offenbar Lust an Gewalt haben, von den römischen Spektakeln der Grausamkeit über amerikanische *lynch parties* des 19. Jahrhunderts bis hin zum *dark net* unserer Zeit, in dem man sich gegen die Schwächsten verschwört (U, 333 f., 385)?

Der Politischen Philosophie der Gegenwart, in der diese Fragen weitläufig diskutiert werden, vor allem auf phänomenologischer Basis<sup>38</sup>, stellt sich nun das *kritische* Problem, ob und wie Verletzbarkeit zum normativen Argument taugt, wie es Martin Schnell suggeriert, wo er Kant zum »Parteigänger« und »Verteidiger der Vulnerabilität« erklärt; und zwar im Sinne einer Ethik der Nichtexklusivität, die offenbar jedem zugutekommen soll.<sup>39</sup> Demnach wird in den Horizont einer solchen Ethik jede(r) in dem Maße, wie »das Ausgeschlossene nicht schlechthin ausschließenswert ist«, inkludiert.<sup>40</sup> Ethik wäre demzufolge eine Angelegenheit der Wertung durch wertende Subjekte – was kaum mit Levinas (der eine wertend über Andere verfügende Subjektivität pathisch unterläuft), dafür weit mehr mit einer Position wie derjenigen von Richard Rorty übereinstimmt, der früher bereits ähnlich davon gesprochen hatte, es gehe vor allem darum, die ethische Sensibilität eines irgendwie zumindest im Westen schon vorhandenen »Wir« zu erweitern und den »Rest der Welt« einzubeziehen.<sup>41</sup> Iris Därmanns *Undienlichkeit* ist dagegen ein vehementer Einspruch gegen derartige transatlantische Selbstgerechtigkeit, die womöglich an eine gewaltlose Welt glauben lässt. Muss man demgegenüber »die« Gewalt für »notwendig« (Merleau-Ponty) bzw. für unvermeidlich halten?<sup>42</sup> Dürfte man von diesem Befund aus dazu übergehen, sie als unumgänglich zu *affirmieren*, zu entschuldigen und zu rechtfertigen? Und das generell? Wenn es »die« – definitorisch fassbare – Gewalt nicht gibt, wie Thomas Hoebel und Wolfgang Knöbl meinen, die erst gar keinen Definitionsversuch unternehmen und stattdessen für einen nicht nur für Kontexte, sondern vor allem für Gewaltdynamiken »sensibilisierenden« Begriffsgebrauch plädie-

38 Vgl. etwa C. Ciocan, P. Marinescu (eds.), *Conflict and Violence. Studia Phaenomenologica XIX* (2019).

39 Schnell, *Das Ethische und das Politische*, 11, 22.

40 Ebd., 14.

41 Wie in der Einleitung in diesem Bd. gezeigt.

42 Ebd., 99 f.

ren<sup>43</sup>, muss man dann nicht spezifische Formen von Gewalt ins Auge fassen, statt allgemein eine »Gewalt, die wir den Dingen antun« (Michel Foucault) und die selbst die Erde als vulnerabel erscheinen lässt?<sup>44</sup>

Je weiter man ›die‹ Gewalt auf diese Weise fasst, desto schwieriger muss es schließlich werden, aus menschlicher Vulnerabilität eine generelle Norm des Nichtverletzens bzw. des Schutzes jedes Einzelnen vor Verletzung abzuleiten. Wer sollte diesen Schutz im Übrigen gewährleisten, Verstöße beobachten und sanktionieren? Inwieweit lässt sich menschliche Verletzbarkeit *überhaupt* normativ fassen? Ihr normativer Kern liegt nach verbreiteter Überzeugung im Willen des Einzelnen, gegen den nichts geschehen soll.<sup>45</sup> Das Neugeborene indessen hat noch gar keinen eigenen Willen. Andere müssen darüber befinden, was in seinem Sinne ist. Und wie dies geschieht, wird sich ganz überwiegend jeglicher Supervision entziehen. Auch hier haben wir es mit einer Sensibilität zu tun, die überhaupt erst herausfinden muss, was im Verhältnis zu wem möglicherweise als unzuträgliche, am Ende das Leben Anderer geradezu ›unlebbar‹ machende Gewalt erfahren wird und gelten muss.

Soziologische Beschreibungen der Umstände, unter denen gegenwärtig Gewalt erfahren und beklagt wird, halten sich denn auch zurück mit normativen Forderungen. Zur Welt gekommen aus dem Nicht-Sein, wie Roberto Esposito eigentümlich generativitätsvergesen schreibt<sup>46</sup>, ringen die Menschen um Identität in Verhältnissen zu Anderen, die vielfach derart als Bedrohung erfahren werden, dass sogar zweifelhaft erscheint, ob man überhaupt noch ein »Gemeinsam-in-der-Welt-sein« doppelsinnig teilt (Ex, 206, 209). Nicht zuletzt dagegen wird Widerstand aufgeboten, der »increasingly in terms of exposure« artikuliert wird, wie Christine Hentschel und Susanne Krasmann schreiben (Ex, 15). Dabei soll es sich um einen »moment or state of being unprotected, unsheltered and undefended« handeln, in dem man in die Hände Anderer gerät oder ihnen

43 T. Hoebel, W. Knöbl, *Gewalt erklären! Plädoyer für eine entdeckende Prozesssoziologie*, Hamburg 2019 [=G], 24, 32, 35, 59, 69, 120, 174.

44 Schnell, *Das Ethische und das Politische*, 53, 133.

45 Ebd., 164 f.; vgl. V, 187.

46 Letzteres betrifft auch die Reduktion der Geburt auf einen »naked fact of our physical appearance«, in dem sich eine bloße »reproduction of life« zu vollziehen scheint (Ex, 129 132).

ausgeliefert bleibt. Was dabei noch gemeinsam sein kann und wie (radikal) man sich infolgedessen getrennt voneinander erfährt, lehrt keine apriorische Theorie. Vielmehr wird es »painfully reworked«, wobei neue Verletzungen heraufbeschworen werden. So haben wir es hier mit einer triadischen Konstellation von *exposure*, *relatedness* sowie *vulnerability* zu tun (Ex, 17). Wo letztere zum Vorschein gebracht und beklagt wird, setzen sich die Betreffenden aufs Neue Anderen aus, von deren Wahrnehmung und Anerkennung sie abhängen, ohne dass von vornherein klar sein könnte, wie genau (Ex, 21). Dennoch wird ein ethischer Horizont entworfen, in dem sich nicht nur zeigen soll, dass man in einem indifferenten Mitsein koexistiert, wie es noch Jean-Luc Nancy mehrfach beschrieben hat, sondern dass man eine weltweit bewusst gewordene Verwundbarkeit »teilen« kann (Ex, 22). Davon verspricht man sich nicht zuletzt eine Zuflucht für diejenigen, die am verwundbarsten sind und deren Leben am meisten bedroht ist, allen voran Hungernde und Flüchtlinge.

Dieses Teilen in neuen Weisen der Konnektivität (Ex, 25) soll nicht zu einem Rückfall in zu überwindende identitäre Formen der Vergemeinschaftung führen, sondern Nähe(n) und Ferne(n) neu arrangieren können, die sich mit ihren virtuellen Dimensionen nicht mehr konzentrisch um einen eindeutig verorteten Ausgangspunkt herum lagern. Stattdessen soll sich eine »non-identitarian togetherness«, in der Singularitäten zusammenkommen, ohne sich auf »entmenslichende« Weise *identifizieren* zu lassen (Ex, 62, 70 f., 80), global bewähren angesichts eines Anthropozäns, das mehr oder weniger alles zu entsichern scheint, was – zumindest im Westen – bislang als verlässlich galt (Ex, 148). Dabei schwankt man zwischen Wohlstandsverlustängsten und einer politisch fruchtbaren »Heuristik der Furcht« (Hans Jonas) *für* verletzte und mit ihrem Leben bedrohte Andere, die sich selbst nicht artikulieren können. Ihnen kann nur eine aufmerksame Sensibilität entgegenkommen, die nicht erst darauf wartet, dass sich sozial Vergessene, politisch Unsichtbare, Benachteiligte und Unterdrückte selbst zu Wort melden.

Zumal im globalen Horizont beschwört diese Sensibilität allerdings unvermeidlich Überforderungen herauf, an denen sie selbst zu zerbrechen droht, entdeckt sie doch nahezu überall Gewalt in Mikro- und Makrodimensionen, auf allen möglichen Ebenen, von Geburt an und bis in das gewaltsame Sterben Anderer hinein, die vielerorts nicht einmal mehr würdig bestattet werden. Sensibilität

gerät leicht zur Hypersensibilität und schlägt schließlich in Desensibilisierung um – so wie auch eine Überpolitisierung aller möglichen, normativ kritisierten Verletzungen, die in einer entpolitisierten ›Betroffenheit‹ kaum mehr zu bearbeiten sind. Nirgends aber sind in dieser Hinsicht eindeutige Grenzen für jede(n) klar erkennbar. So liegt es nahe, sich politisch und ethisch zunächst auf die Wiederherstellung einer »humanness« zu konzentrieren, die wie im Verhältnis zu den Schwarzen bzw. zu *people of color* in der Sklaverei und im Rassismus bis heute »fundamentally broken« erscheint (Ex, 201). So entkommt man allerdings einer Ökonomie der Aufmerksamkeit nicht, die die Hinwendung zu bestimmten Verletzungen unweigerlich mit der Abwendung von anderen bezahlt. Darin liegt umso mehr eine dramatische Überforderung jeder aufmerksamen Praxis und jeder Theorie, die menschlicher Verletzbarkeit gerecht zu werden verspricht, als letztere genauso wenig allgemein definierbar erscheint wie die Gewalt, über die inzwischen das Gleiche gesagt wird. Von ›der‹ Gewalt zu reden ist deshalb genauso unbefriedigend, wie von menschlicher Verletzbarkeit, Verwundbarkeit oder Vernichtbarkeit im Allgemeinen.<sup>47</sup>

47 Nach wenigen Jahren, in denen die Rede von Verletzbarkeit zu einem zentralen Diskurstopos der Sozial- und Kulturwissenschaften aufgerückt ist (manche führen sie erst auf Veröffentlichungen von Judith Butler zurück, so als hätte es anderswo gar keine entsprechenden Impulse gegeben), erleidet sie inzwischen eine Übergeneralisierung und Aufweichung, die den Begriff nahezu wertlos zu machen droht. So wenn festgestellt wird, die aktuelle Corona-Pandemie habe »jedem Einzelnen« seine Verletzbarkeit klar gemacht und gezeigt, »dass jeder Mensch auf der ganzen Welt getroffen werden kann«. Von was (von welcher Gewalt, Naturereignissen usw.) bleibt in dieser aktuellen Diagnose des französischen Präsidenten Emmanuel Macron genauso unklar wie die lokal höchst unterschiedlich ausgeprägte Affizierbarkeit von gewaltsamen Verletzungen, die derzeit durch den Virenschutz, den sich die reichen Staaten vorrangig sichern, andernorts tödliche Konsequenzen hat. Diese Affizierbarkeit lässt sich allerdings auch nicht bspw. auf »Randfiguren und Loser« beschränken. Vgl. E. Brüns, *Der Social Turn – keiner unter vielen?*, in: H. Stiemer, D. Büker, E. Sanchino Martinez (Hg.), *Social turn? Das Soziale in der gegenwärtigen Literatur(-wissenschaft)*, Weilerswist 2017, 15–29, hier: 19, 22, wo darauf hingewiesen wird, dass »Ausgesetztsein und Verwundbarkeit« in einer vertikalen Dimension des Sozialen vor allem »unten« vermutet werden, sowie dagegen das Interview mit Macron in: *Die ZEIT*, Nr. 2, vom 7. 1. 2021. Tatsächlich sind die Bedingungen konkreter Verletzbarkeit faktisch höchst ungleich verteilt, wie auch J. Butler feststellt in: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der*

Die Sorge, dass Theorien der Gewalt (ebenso wie Theorien der Verletzbarkeit, die sie voraussetzen), so jung und dringend gefordert sie auch sind, infolge der Vagheit der Sprache, derer sie sich bedienen, sehr bald wieder *ad acta* gelegt werden könnten, treibt offensichtlich auch Thomas Hoebel und Wolfgang Knöbl um, die mit gutem Recht das weitgehende Fehlen wissenschaftstheoretisch ernstzunehmender Auseinandersetzungen mit Gewalt, speziell mit Gewalterklärungen, beklagen (G, 13). Nach jedem spektakulären Attentat, *school shooting* oder terroristischen Massaker nötigt man Gewaltforscher noch am gleichen Tag zu erklären, wie es dazu kommen konnte dass, ... Und die wenigsten von ihnen weisen es als Zumutung zurück, Expertise durch spontane Ferndiagnosen beweisen zu sollen. So wird die Öffentlichkeit mit weitgehend kurzschlüssigen und vielfach trivialen ›Erklärungen‹ abgespeist (G, 101), die nach der Vermutung Jan P. Reemtsmas am Ende nur die Funktion erfüllen, sich gerade mit ›eklatanter‹ Gewalt nicht wirklich näher befassen zu müssen (G, 78). Das müsste man aber tun, um sie in der Hoffnung erklären zu können, damit zugleich zu ihrer künftigen Vermeidung beizutragen.

Nachdem sie analytisch eine Reihe von Bedeutungen von Erklärungen unterschieden haben (G, 50–58), schlagen die Soziologen

---

*Versammlung*, Berlin 2016, 183 ff., die an anderer Stelle, offenbar inspiriert von Levinas, darum bemüht ist, menschlicher Verletzbarkeit einen ›positiven‹ Sinn abzugewinnen (J. Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt/M. 2003, 102, 104). An dieser Stelle öffnet sich ein großes, in den jüngeren Veröffentlichungen zur Verletzbarkeit allenfalls gestreiftes Problemfeld: Während die einen dazu neigen, Verletzbarkeit als *Existenzial* einzustufen, das bspw. von »prekären« Lebensverhältnissen zu unterscheiden ist, die *besonders verletzbar* machen, revidieren andere mit Levinas diese ontologisierende Sprache selbst und deuten die Verletzbarkeit als *ethisches Aufgeschlossensein* für den Anspruch des Anderen. Demnach würden wir – ethisch – überhaupt nur dank dieses Aufgeschlossenseins existieren; nicht als ontologisch um sich besorgtes Dasein, das sich unter bestimmten Bedingungen ›existenziell‹ als besonders verletzbar erweist. Bei Levinas ist in diesem Sinne geradezu anti-ontologisch von einer vor-ursprünglichen, subjektiv nicht zur Disposition stehenden Verwundbarkeit die Rede – mit Blick auf eine Geschichte, die letztere in extremer und exzessiver Weise zum Vorschein gebracht hat. Vgl. E. Weber, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' ›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹*, Wien 1990, 187, 208. Es ist bis heute ein Desiderat, diese hier nur anzudeutenden Spannungsverhältnisse zwischen Ontologie und Ethik, Geschichte und spezifischen Lebensbedingungen zu konfigurieren.

vor, die in diesem Feld dominierenden *Warum*-Fragen durch *Wie*-Fragen zu ersetzen, um durch den Nachweis von kontextuellen, konsekutiven Dependenz<sup>48</sup> zu erklären, wie Beteiligte in Formen von Gewalt geraten, die schließlich zu Verletzungen führen, welche sie zuvor selbst vermutlich nicht für möglich gehalten hätten (wie im einschlägigen Fall des von Christopher Browning beschriebenen Reserve-Polizeibattalions 101<sup>49</sup>). Demnach ist Gewalt nicht einfach in der Welt wie eine potenzielle Energie, die nur freigesetzt zu werden braucht, um kinetisch wirksam zu werden. Sie bedarf vielmehr unter speziellen, vielfach Täter und Opfer überraschenden Umständen einer prozessualen Zuspitzung, die die Beteiligten selbst erst nach und nach realisieren. Die von den Autoren als phänomenologisch eingestufte ›qualitative‹ Frage, was jeweils als Gewalt erfahren wird und was im Antun von Gewalt passiert (G, 19, 37, 42, 157), soll auf diese Weise vermittelt werden mit einer Ursachenforschung, die allzu oft einfach objektivistisch voraussetzt (G, 25), was für wen als Gewalt ›zählt‹ und was nicht. Mit Recht insistieren Hoebel und Knöbl darauf, dass dies entscheidend von Rahmen (Gewaltsituationen, Gewaltträumen und Gewaltmärkten) abhängt, in denen es zu Prozessen kommt, in deren Verlauf sich das jeweils Getane in permanenter Revision befindet. Jedes Mal aber müsse Gewalt »durch das Nadelöhr der Situation« hindurch, in der sie zum Tragen kommt<sup>50</sup> – vielfach enthemmend, wodurch es überhaupt erst möglich wird, etwas ›normalerweise‹ Untersagtes<sup>51</sup>, als ›gemein‹, ›pervers‹ oder ›monströs‹ Geltendes in einer neuen Normalität zu tun.

48 Nicht aber lückenlosen Verursachungen; vgl. G, 12, 36 f., 183, 197.

49 C. Browning, *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizei-Batallion 101 und die »Endlösung« in Polen*, Reinbek 1996; vgl. G, 148, 165.

50 Zu dieser »Situation« kann freilich alles Mögliche gehören, was die Aussichten einer befriedigenden Erklärung der fraglichen Gewalt deutlich trübt (G, 88).

51 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, 15.

#### 4. ›Die‹ Gewalt als »unser Los«?

Demnach gibt es weder ›die‹ (von allen Situationen und Rahmen losgelöst zu verstehende<sup>52</sup>) Gewalt noch auch ›den‹ Menschen, der ihr ausgesetzt ist, sie sich zuzieht und für sie verantwortlich ist. Während sich Theologen, Religionswissenschaftler, Anthropologen und Philosophen fragen, woher ›die‹ Gewalt ursprünglich rührt und ob sie infolge ihrer vermuteten Vererblichkeit bis in alle Zeiten alle Menschen belasten wird, neigen Soziolog:innen, Pädagog:innen und Politikwissenschaftler:innen dazu, sie ganz und gar in Situationen und Prozessen aufzulösen, in denen auch das Soziale, das man nun von der Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit eines jeden her neu zu denken versucht, niemals ›frontal‹ und eindeutig begegnet.<sup>53</sup> Darin liegt einerseits gewiss ein eminent befreiendes Potenzial. Denn je differenzierter die Gewaltforschung vorgeht, desto unplausibler muss es werden, verallgemeinernd und geradezu fatalistisch festzuschreiben, die Gewalt sei unser Schicksal – »weil wir inkarniert sind«, wie Merleau-Ponty feststellt<sup>54</sup> – und sie sei auf Dauer nicht zu überwinden, also hinzunehmen und darüber hinaus zu entschuldigen und zu rechtfertigen. Wo eine prozessorientierte Forschung dagegen »Wege in die Gewalt« erkennbar werden lässt, werden möglicherweise auch Auswege denkbar, die einer fahrlässig generalisierend ›die‹ Gewalt verhandelnden Philosophie erst gar nicht zu Gesicht kommen.<sup>55</sup>

52 Und da es auch keine Situation aller Situationen sowie keinen Rahmen geben kann, in dem alle Rahmen aufgehen würden, fehlt auch der begriffliche Gegenpart zu ›der‹ Gewalt, von der man behauptet hat, sie herrsche in der Welt der Menschen unabänderlich.

53 M. Merleau-Ponty, *Die Abenteurer der Dialektik*, Frankfurt/M. 1974, 187.

54 M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror 2*, Frankfurt/M. 1966, 15.

55 Von Georges Sorels Apologie der Gewalt über Walter Benjamins Kritik der Gewalt und Hannah Arendts Unterscheidung von Macht und Gewalt bis hin zu Jean-Paul Sartres Reflexionen über Brüderlichkeit und Gewalt war von letzterer unbesehen mit bestimmtem Artikel die Rede. Jedes Mal hatte man es dabei nicht nur, grammatisch scheinbar eindeutig, mit ›der‹ Gewalt, sondern auch mit der Versuchung zu tun, sie binär zu schematisieren, wie Niklas Luhmann monierte. So legte man sich auf eine Alternative fest, »ohne ihre Herkunft und Relevanz geprüft zu haben«, und sah sich mit einem entsprechenden praktischen »Optionsdruck« konfrontiert. Infolgedessen hatte man sich für oder gegen die Gewalt zu entscheiden, die man ablehnte oder befürwortete. Eine andere, weitergehen-

Andererseits konfrontiert uns diese Forschung, je tiefer sie in die Brutalität der rassistischen Sklaverei, in das Grauen der Arbeits- und Vernichtungslager, in menschliche Qualen und verzweifelte Widerstandsformen eindringt, mit immer neuen Rätseln: Wie war das... möglich? Wie konnten einst unschuldig zur Welt Gekommene schließlich dies... tun? Wie konnten sie Orgien der Gewalt veranstalten, nach denen, mit Kant und Karl Jaspers zu reden<sup>56</sup>, keinerlei Versöhnung mit den Tätern mehr möglich scheint und die Scham, einer Gattung anzugehören, die die künftige Wiederholung Desselben nicht verlässlich auszuschließen verspricht, als unüberwindlich erscheinen lässt? Das sind einzelwissenschaftlich nicht auflösbare und insofern diskursiv heimatlose, vagabundierende Fragen, die nach wie vor eine interdisziplinär offene Sozialphilosophie auf den Plan rufen, welche Gewalt weder zum alltäglich-normalen oder rechtlich längst entschärften Phänomen verharmlosen noch auch zur exotischen Ausnahme erklären kann, um sie sich auf diese Weise selbst vom Leib zu halten (vgl. G, 8). Weder genügt ein naiver Optimismus weltweit fortschreitender Gewaltreduktion, wie ihn Steven Pinker propagiert, der buchstäblich maß-lose Gewalt als Kosten weiteren Fortschritts mit Vorteilen abwägt, von denen Gewaltopfer nichts mehr haben werden<sup>57</sup>, noch auch hilft ein obsessiver Katastrophismus weiter, der angesichts äußerster Gewalt jede Hoffnung aufgibt, es doch noch mit ihr aufnehmen zu können, und so selbst an ihr mitschuldig zu werden droht.

Wie es scheint, ist es genau diese – schwache – Hoffnung, die unausgesprochen die jüngere Literatur zu Theorien der Gewalt unreflektiert durchzieht (denn das Wort fällt allenfalls nebenbei, spielt aber nirgends eine wesentliche Rolle). Warum sonst würde man sich überhaupt die Mühe machen, sich in der Finsternis menschlicher Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit orientieren zu wollen, indem man sie in allen ihren Ausmaßen, Dimensionen

---

de Erkundung jener »Wege« konnte so gar nicht in Betracht kommen. Vgl. N. Luhmann, *Symbiotische Mechanismen*, in: K. Horn et al., *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, Frankfurt/M. 1974, 107–131, hier: 107.

56 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795/6], in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 191–251, hier: 200; K. Jaspers, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich <sup>2</sup>1946, 32, 49; *Mitverantwortlich*, Gütersloh o. J., 256.

57 S. Pinker, *Gewalt*, Frankfurt/M. 2013.



und Abgründen beschreibt und zu erklären sucht? Das dürfte nicht möglich sein ohne ein hohes Maß an Resorptionsfähigkeit und von innerem Widerstand gegen eine Gewalt, die man umso weniger hinnehmen will, wie man sie Anderen, aber auch sich selbst – etwa als eines Erben kolonialistischer Eroberungen, rassistischer Drangsaliierungen, systematischer Ausbeutung und serieller Liquidierungen – zurechnen muss. Warum nur? Warum will man sich nicht mit dem Bescheid Merleau-Pontys abfinden, Gewalt sei »unser Los« – was auch so verstanden werden kann, dass man sich ihrer eben deshalb umso leichter bedienen könnte?<sup>58</sup> Woher der Widerstand gegen Gewalt als solche – allen Entschuldigungen, Rechtfertigungen und Legitimationen zum Trotz – rührt, kann längst noch nicht als geklärt gelten. Weder der Dekalog noch auch der Kategorische Imperativ reichen zur Erklärung aus, zumal es sich in verschiedenen Versionen um Gebote und Verbote handelt, die als solche suggerieren, Gewalt sei etwas u.U. außerordentlich Attraktives und man würde ohne Weiteres zu ihr greifen, wenn sie nicht durch göttliches Gesetz, durch weltliches Recht oder sittliche Normen untersagt wäre, die zu Gewalt neigenden, mit ihr liebäugelnden oder sie instrumentell in Erwägung ziehenden Subjekten womöglich fremd geblieben sind. Als derartige Subjekte kommen wir indessen nicht zur Welt. So sind wir keineswegs von Anfang an verfasst. Folgen wir Hans Jonas und anderen, die uns nahelegen, menschliche Verletzbarkeit von der Geburt und damit gerade von dort her zu verstehen, wo sie am rückhaltlosesten angesichts gänzlich Wehrloser gegeben ist, so lässt sie sich gar nicht denken ohne den *Schutz* vor Verletzung, Verwundung und Vernichtung, *zu dem sie Andere bestimmt*. Demzufolge wären wir von der Geburt Anderer her immer schon verantwortliche Subjekte, deren Verantwortung sich wie eine Kehrseite zur Verletzbarkeit der Neugeborenen verhält: als ein Versprechen, ihr schützend gerecht zu werden. Nur sofern dieses Versprechen auch mehr oder weniger *gehalten* wird, können Subjekte überleben, die sich nachträglich auch anders begreifen mögen – nämlich als wehrhafte Individuen, die sich allenfalls zum eigenen Vorteil und unter Vorbehalt auf Sicherheitsgarantien eines Souveräns verlassen (wie es bei Hobbes vorgesehen ist) und darin einwilligen, sich mit der Freiheit Anderer unter geltenden Gesetzen zu arrangieren

---

58 Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, 113.

– was laut Kant bekanntlich selbst in einem »Volk von Teufeln« einwandfrei funktionieren soll.<sup>59</sup> Zufolge dieser beiden zweifellos wichtigsten, lange Zeit vorherrschenden Modelle politischer Theorie der Neuzeit kann menschlicher Verletzbarkeit nur eine negative Bedeutung beigemessen werden, steht sie doch für das, wogegen man sich schützen und was man unter allen Umständen abwehren muss: durch die Instituierung politischer Herrschaft und durch das Recht, dem man sich nur unter dem Vorbehalt unterwirft, im Fall seines Versagens zu Mitteln der Selbstjustiz bzw. der Notwehr umwillen der Selbsterhaltung zu greifen. Wenn niemand einen schützt, wird man sich am Ende selbst schützen, notfalls mit allen Mitteln, auch mit den gewaltsamsten. Diese Drohung schwebt jenen Modellen zufolge gewissermaßen von vornherein über jedem äußerlich befriedeten Zusammenleben.

In einer weniger generativitätsvergessenen Perspektive kommen Schutz und Verletzbarkeit ganz anders zur Geltung: von gänzlich wehrlosen Anderen her, die denjenigen, denen sie ursprünglich anvertraut sind, das Versprechen zumuten, ihrer rückhaltlosen Verletzbarkeit gerecht zu werden, indem sie ihnen Wege eines wirklich »lebbaaren« Lebens eröffnen. So steht nicht eigene, sondern fremde Verletzbarkeit am Anfang; und sie kommt nicht als Einschränkung, sondern als *Stiftung einer ethischen Subjektivität* zum Vorschein, die dem Anderen die eigene Verantwortung für den Schutz zu verdanken hat, den sie ihm schuldet. Gewiss fungiert nicht allein die aktuelle Diskussion um sogenannten Kindes»missbrauch« als wesentlicher Katalysator öffentlicher Rückbesinnung auf diese ontogenetisch grundlegenden Zusammenhänge, ohne deren Gewährleistung (wenn auch vielfach mehr schlecht als recht) kein Mensch auch nur seine ersten Jahre je überleben könnte. Gerade diese Diskussion macht aber gegenwärtig retrograd deutlich, wie weitgehend man diese Zusammenhänge in der Vergangenheit vergessen konnte, wo die Geschichtswissenschaft, die Pädagogik, die Soziologie, die Politikwissenschaft und die Sozialphilosophie nun auf ihre Spuren stoßen – jetzt, wo sich diese Disziplinen nicht mehr davon überzeugt zeigen, durch souveräne Beherrschung, staatliche Monopolisierung und juristische Einhegung sei die Gewalt, die Menschen einander antun, effektiv zu begrenzen oder sogar zu beseitigen. Dieser Traum

---

59 Kant, *Zum ewigen Frieden*, 224.

dürfte ausgeträumt sein. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass nun ein Gewaltrealismus triumphieren müsste, der von solchen, fragwürdigen Aussichten der Gewaltbegrenzung und -befriedung ohnehin nie ganz zu überzeugen war. Denn wenn nicht alles täuscht, sind wir von der Geburt Anderer an dazu bestimmt, uns der Gewalt zu widersetzen, die man ihnen antun könnte. Vor allem deshalb existieren wir als ethische Subjekte: *subjektiviert von Anderen*, die es freilich uns überlassen müssen, das auch zu realisieren, so dass wir es hier keinesfalls mit einer einfachen Unterwerfung zu tun haben. Mit anderen Worten: in der menschlichen Generativität liegt eine ursprüngliche, aber weithin vergessene Verbindung von Verletzlichkeit und verantwortlichem Schutz – vor jeder scheinbar ganz und gar freien Entscheidung darüber, ob wir uns der Normativität von Recht und Gesetz fügen wollen. So gesehen macht die aktuelle Literatur zum inneren Zusammenhang von Verletzbarkeit, Gewalt und Schutz vor ihr deutlich, wie fruchtbar es sein könnte, das nirgends ›frontal‹ begegnende, insofern schwer zu fassende Soziale in generativer Perspektive neu auszubuchstabieren.



# Kapitel IX

## Prolegomena zum Verständnis der Verletzbarkeit Anderer

1. Eine komplexe Semantik (360) | 2. Verletzbarkeit – im Horizont des Äußerten (366) | 3. Diesseits absoluter Unverletzlichkeit (369) | 4. Zur Welt kommen – rückhaltlos verletzbar (372) | 5. Nicht verletzt werden wollen bzw. sollen – in persönlicher, rechtlicher und politischer Hinsicht (378) | 6. Unaufhebbare Verletzbarkeit und die Bereitschaft, sich verletzen zu lassen (384)

*Die Natur gab dem Menschen als einzigem Wesen  
Vernunft und Sittlichkeit und ließ ihn dann  
zerbrechlich, schwach, mittellos, hingällig und ohne jede Hilfe  
in einem Zustand allseitiger Bedürftigkeit, nackt und haarlos zurück.<sup>1</sup>*

*Die Einzelnen müssen einander verletzen,  
um sich zu erkennen.<sup>2</sup>*

Kürzlich empfahl uns ein bulgarischer, offenbar aufgrund diverser viraler Prozesse um die Seele seiner Zeitgenossen besorgter Poet, sich auf scheinbar ganz »einfache Dinge« wie diese zurückzubessenen: »nicht zu verletzen, mitzufühlen, demütig zu sein«.<sup>3</sup> Ob er glaubte, dass sich davon auch »gemeine Naturen« beeindrucken lassen werden, die sich offenbar »ohne Rücksicht« auf die »Verletzbarkeit ihre[r] Nebenmenschen« verhalten<sup>4</sup>, verriet er nicht. Und von persönlichen wie auch systemischen Arten und Weisen der Rücksichtslosigkeit und anderen Gewaltsamkeiten haben wir inzwischen eine zu komplexe Vorstellung, als dass es noch überzeugen könnte, es sei »einfach«, Andere nicht zu verletzen – einmal vorausgesetzt, es komme einem überhaupt darauf an, sich nicht rücksichtslos

---

1 F. de Vitoria, *Vorlesungen (Relectiones) Völkerrecht, Politik, Kirche*. 2 Bde. Theologie und Frieden. 8. Bd. 2, Stuttgart 1997, 123.

2 G. W. F. Hegel, *Anhang zur Jenaer Realphilosophie* [1803/4], in: *Frühe politische Systeme*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1974, 291–335, hier: 322.

3 G. Gospodinov, *Wenn wir hier herauskommen – ein Kühlschrankszettel*, in: *NZZ*, 14. April (2020).

4 B. Goltz, *Umgangs-Philosophie*, in: C. Schmölders (Hg.), *Die Kunst des Gesprächs. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie*, München 1979, 260–263, hier: 262.

oder auf andere Weise gewaltsam zu ihnen zu verhalten.<sup>5</sup> Ist ein soziales und politisches Leben überhaupt vorstellbar, in dem es *gar nicht* zu unbeabsichtigten, in Kauf zu nehmenden oder auch intendierten Verletzungen Anderer kommen müsste? Liegt nicht bereits im geringsten Vertrauen, das man in Andere hat und in dem Andere leben, unvermeidlich Verletzbarkeit durch dessen früher oder später eintretende Enttäuschung oder durch Verrat? Hilft dagegen wirklich eine Gewährleistung halbwegs zuträglicher Lebensverhältnisse durch Rechtssicherheit, wie uns die politische Philosophie der Neuzeit glauben gemacht hat? Haben sich die Gesellschaften und Staaten, von denen man das erwartet hat, nicht ihrerseits in moralischer, politischer und systemischer Hinsicht als außerordentlich ›vulnerabel‹ erwiesen?<sup>6</sup> Und hat sich nicht herausgestellt, wie schwer sie mit einer Hypothek der Gewalt belastet sind, die zahllose Opfer gekostet hat und weiterhin fordern wird? Nachweislich ist man auf diese Opfer erst erstaunlich spät aufmerksam geworden, um die gegen sie verübte Gewalt weitestgehend zu delegitimieren. Aber bedeutet das, dass man nunmehr versprechen müsste und könnte, Andere wenigstens nicht in eklatant illegitimer Art und Weise zu verletzen? Die »Gewissheit, vor Verletzung und Tod geschützt zu sein«, sei geschwunden, stellt Jörg Baberowski fest, obgleich (oder vielmehr gerade weil) angeblich »alle Menschen um die Verletzlichkeit ihrer Existenz« wissen, anscheinend mehr denn je, wie dieser Autor unterstellt.<sup>7</sup> Wussten sie davon nicht zuvor schon? Konnte dieses Geschütztsein überhaupt je eine Gewissheit sein? Oder ist es *jetzt, von der Verletzbarkeit Anderer her*, unter den gegebenen kulturellen Umständen, die für sie sensibilisiert haben, ganz neu zu bedenken? Abgesehen von diffizilen Problemen der Gewalt-, Gesell-

5 In diesem Zusammenhang sollte man nicht vergessen, dass »Rücksichtslosigkeit« einer der beliebtesten politischen Kampfbegriffe der Nazis war. So verlangte der Chef des Wehrmachtführungstabes, Alfred Jodl, im Rahmen der »Operation Nordlicht« die »rücksichtslose« Durchführung der von Hitler angeordneten kompletten Verwüstung Nordnorwegens, nachdem sich die sogenannte Wehrmacht von dort zurückziehen musste. Vgl. A. Lang, »Operation Nordlicht«, in: R. Bohn, J. Elvert (Hg.), *Kriegsende im Norden*, Stuttgart 1995, 25–42, hier: 32. Zahllose weitere Beispiele aus dieser Zeit ließen sich anführen.

6 S. u. Anm. 63.

7 J. Baberowski, *Räume der Gewalt*, Frankfurt/M. 42017, 34, 110.

schafts- und Staatskritik und deren Legitimität<sup>8</sup>, von denen längst eine überbordende Literatur handelt, setzt jeder Versuch, in diesen Fragen weiterzukommen, voraus, dass man von der Verletzbarkeit Anderer überhaupt eine angemessene Vorstellung hat. Das Nachfolgende beschränkt sich in diesem Sinne ganz auf elementare Prolegomena dazu – im Vorfeld einer hochkomplexen Phänomenologie der Verletzbarkeit, tatsächlicher Verletzungen und ihrer Wirkungen, die weiterhin aussteht.

Zunächst platziere ich die analytische Unterscheidung von Verletzung, Verletzendem und Verletztem im Horizont einer weitläufigen historischen Semantik, die vielfach an die Thematik der Verletzbarkeit rührte, sie aber nicht explizit als solche zur Sprache gebracht hat (1). Sodann wird es darum gehen, unsere Verletzbarkeit angesichts des Äußersten zu begreifen, dem sie uns irreversibel ausliefern kann (2), nachdem eine platonisch zu denkende *Unverletzlichkeit* nicht mehr voraussetzen ist (3). Vielmehr müssen wir von einer rückhaltlosen Verletzbarkeit ausgehen, die unvermeidlich mit unserem Zur-Welt-Kommen einhergeht (4); und zwar so, dass dabei zugleich die Maßgabe auf dem Spiel steht, *nicht* verletzt werden zu wollen bzw. nicht verletzt werden zu sollen (v. a. in persönlichen, rechtlichen und politischen Hinsichten) (5). Abschließend wird sich zeigen, dass wir gleichwohl mit ›unaufhebbarer‹ Verletzbarkeit leben und darüber hinaus bereit sein müssen, uns verletzen zu lassen (6). ›Soziales‹ Leben jedenfalls wird nur dann nicht verkannt, wenn man vor *beiden* Einsichten nicht zurückschreckt. Dieser sozialphilosophisch entscheidende Punkt macht es erforderlich, zunächst an eine überkomplexe Überlieferung anzuschließen, die zwar häufig Fragen menschlicher Verletzbarkeit tangiert, sie aber terminologisch nicht klar zur Sprache bringt. Das erschwert die Verständigung in einer Diskussionslage, die nicht selten suggeriert, erst unsere Zeit hätte dieses Thema entdeckt. Dabei politisiert sie mehr oder weniger alles, was mit menschlicher Verletzbarkeit (von Einzelnen, aber auch von besonders ›vulnerablen‹ Gruppen, Ethnien und selbst Nationen) zusammenhängt, derart, dass es kaum noch möglich erscheint, die Phänomenologie menschlicher Verletzbarkeit und ihre radikale, soziale Leben geradezu ausmachende Bedeutung unvoreingenommen zu verstehen. Wie es scheint, sind die fraglichen Phänomene

8 Vgl. das Kap. XX in diesem Bd.

menschlicher Verletzbarkeit selbst zutiefst in den Streit um ihre Bedeutung verstrickt.

## 1. Eine komplexe Semantik

Gleich zu Beginn seiner berühmten *Apologie des Raimond Sebond* schreibt Michel de Montaigne: »La plus calamiteuse et fragile de toutes les creatures c'est l'homme.« In einer deutschen Übersetzung heißt es an der gleichen Stelle: »Das unseligste und gebrechlichste aller Geschöpfe ist der Mensch.« Und im Englischen ließt man: »The most vulnerable and frail of all creatures is man.«<sup>9</sup> So werden unterschiedliche Akzente gesetzt: Als fragil, gebrechlich oder auch unselig gilt die Konstitution des Menschen selbst; als verletzbar erscheint letzterer in Anbetracht dessen, was ihm zustoßen kann. Und das ist höchstens allgemein zu antizipieren, konkret aber unabsehbar. Dabei lässt sich das Verletzende als solches, das man zugleich als Ursache einer Verletzung einzustufen neigt, vom Vorgang der Verletzung unterscheiden, der schließlich dazu führt, dass eine Verletzung eintritt, die Verletzbarkeit voraussetzt. Solange allerdings keine konkrete Verletzung eintritt, kann man nicht wissen, was dieser quasi-transzendente Begriff alles einschließt.

Durch was, durch wen, wie und wodurch sind wir (in welchem Ausmaß, in welcher Intensität, mit welchen Folgen etc.) verletzbar – und zwar anders als andere »Kreaturen« bzw. »Geschöpfe«, die Montaigne mit im Blick hat? Auf andere Weise verletzbar sind wir offenbar gerade insofern, als wir (a) um unsere Verletzbarkeit zumindest ›im Allgemeinen‹ wissen und (b) durch Andere verletzt werden können, die wir (c) unsererseits verletzen können – und vielleicht müssen, wenn Hegel recht hat, der in seiner frühen, zwischen 1804 und 1806 entworfenen *Jenaer Realphilosophie* nahelegte, auf andere Weise sei womöglich gar nicht in Erfahrung zu bringen, was oder wer wir sind. Demnach kommen wir nicht umhin, uns

---

9 M. de Montaigne, *Die Essais*, Stuttgart 1969, 205; vgl. K. Gouwens, *What Posthumanism Isn't: On Humanism and Human Exceptionalism in the Renaissance*, in: J. Campana, S. Maisano (eds.), *Renaissance Posthumanism*, New York 2016, 37–63, hier: 51.



gegenseitig zu verletzen – und müssen zur Kenntnis nehmen, dass wir in ausnahmslos jeder Hinsicht verletzbar sind.<sup>10</sup>

Was das aber bedeutet, kann niemand erschöpfend anhand eigener Erfahrung ermessen. Nach der Geburt, die uns rückhaltlos und ›auf Gedeih und Verderb‹ Anderen aussetzt, durchläuft jede(r) die Kindheit als eine »phase of special vulnerability«<sup>11</sup> anders. Nur wer sie überstanden hat, kann erfahrungsgemäß damit beginnen, sich über bereits eingetretene oder drohende Verletzungen klar zu werden; nicht zuletzt mithilfe Anderer, die man womöglich selbst bereits verletzt hat und die wiederum anderen Verletzungen ausgesetzt waren; unter Umständen bis an die Grenze psychischer und sozialer Zerstörung, wo jede sprachliche Artikulation schwierig, wenn nicht unmöglich wird. Verletzbarkeit beschwört Zerstörbarkeit und Vernichtbarkeit herauf, und zwar nicht bloß in physischen oder psychischen, sondern darüber hinaus in sozialen, politischen, kulturellen und symbolischen Hinsichten. So kann man auch durch enttäushtes oder verratenes Vertrauen,<sup>12</sup> durch Verachtung und Missachtung verletzt werden, ohne dass ›Blut fließt‹; und zwar als Einzelne(r), aber auch als Angehörige(r) einer Familie, Gruppe, Ethnie oder Nation, die am Ende wie in Ruanda einem Genozid zum Opfer zu fallen droht, in dem die brutalsten Täter ihre ehemaligen Nachbarn zu Stücken Fleisch zerhackt haben, wie es auch in gewissen Formen der Folter geschieht.<sup>13</sup>

10 Von den höchst anfechtbaren Gründen, die Hegel anführt, sehe ich im Folgenden ab, da ich bereits deren Voraussetzung nicht teilen kann; die Voraussetzung nämlich, dass »jeder in seiner Einzelheit seiner Existenz sich als ausschließende Totalität setzt[t]« (Hegel, *Anhang zur Jenaer Realphilosophie*, 323). Wenn alles Soziale unter solchen Vorzeichen stattfindet, nimmt es nicht wunder, dass jede(r) nur gegen Andere durchsetzen kann, worauf es ihr bzw. ihm ankommt (Macht, Besitz, Respekt, Anerkennung usw.). Die Unvermeidlichkeit ein- und gegenseitiger Verletzung ist aber auch ohne eine derartige Voraussetzung geltend zu machen.

11 R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York 1976, 92 f.

12 Es gibt »kein Vertrauen, das nicht entblößt«, d. h. verletzbar macht, betont Jean-Luc Nancy (*Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007, 44) – ähnlich wie vor ihm schon Niklas Luhmann und Annette Baier.

13 J. K. Roth, *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide and Other Mass Atrocities*, Oxford 2018, 31; U. Ü. Üngör (ed.), *Genocide. New Perspectives on its Causes, Courses and Consequences*, Amsterdam 2016.

Bereits die einfache Feststellung der entsprechenden, unbestreitbar dokumentierten Tatbestände wird an die Sensibilität eines jeden rühren und sie auf ›indiskrete‹ Art und Weise womöglich verletzen. Insofern ist es von Anfang an fraglich, ob man über menschlich-unmenschliche Verletzbarkeit überhaupt reden und schreiben kann, ohne *selbst* diese traumatogene Dimension menschlichen Daseins zu tangieren, die das menschliche In-der-Welt-sein versehrt.<sup>14</sup> Letzteres gibt es von Geburt an nur als verletzbares.<sup>15</sup> Das Ausmaß, die Intensität, Radikalität und Exzessivität möglicher Verletzung ist aber nur nach und nach in Erfahrung zu bringen – in schwierigen Prozessen der Annäherung an die effektiven Verletzungen, die Andere an Grenzen des Überlebens erlitten haben. Wer noch über sie sprechen und schreiben kann, hat sie noch nicht ganz bzw. irreversibel überschritten, so dass sich der Verdacht nicht ausräumen lässt, diesseits dieser Grenzen herrsche unweigerlich eine gewisse Ahnungslosigkeit gerade davon, wohin extreme Verletzungen letztlich führen, bevor sie die Betroffenen gänzlich auslöschen. Zwar kennt man seit alters gewisse Begriffe wie Schrecken (*phóbos*), Furcht (*metus*), das Entsetzliche (*miarón*) und das Ungeheure (Adjektiv *daínos*), die auf dieses ›Wohin‹ verweisen<sup>16</sup>, doch hat die Begriffsbildung stets auch davor bewahren sollen, dass man sich in der Annäherung an das extrem Verletzende und insofern Ängstigende letzterem vollkommen ausliefern muss. Seit jeher waren die Menschen gleichsam darauf programmiert, alles sie möglicherweise Verletzende, Verwundende und Vernichtende abzuwehren und ihm womöglich zuvorzukommen – bis hin zur imaginären Leugnung jeglicher Verletzbarkeit eines bewaffneten, jederzeit zu präventiver Gewalt bereiten Lebens, und Ausmalungen ›paradiesischer‹ Utopien, die von keinerlei Ge-

14 S. Biernoff, *Portraits of Violence. War and the Aesthetics of Disfigurement*, Ann Arbor 2017.

15 Ähnlich schreibt Hans Freyer in seiner *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (Stuttgart 1956, 201) über die menschliche Verwundbarkeit, diese Bedingung sei unaufhebbar.

16 Vgl. Vf., *Zum politischen Potenzial gegenwärtiger Furcht. Auf Hobbes', Nietzsches und Freuds Spuren*, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 70, Nr. 7 (2016), 618-643; 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, 13, 43, 88, 337.

walt mehr anfechtbar sein sollten<sup>17</sup>, sei es in Raum und Zeit, sei es jenseits des Seins, wo man nicht mehr nur bis auf Weiteres bzw. vorübergehend sicher sein wollte.<sup>18</sup>

Nach dem weitgehenden Zerfall derartiger Vorstellungen erklärt sich die offenbar bis heute anhaltende, durch virtuelle Medien noch angestachelte Faszination des Krieges, den man notfalls mithilfe der Investition mehrerer (virtueller) Leben um jeden Preis überlebt, gewiss auch daraus, dass sie ersatzweise die ›heroische‹ Illusion absoluter eigener Unverwundbarkeit und Unbesiegbarkeit nährt.<sup>19</sup> Erst in den letzten Jahrzehnten findet demgegenüber Arbeit an imaginärer Abrüstung statt; mit der Folge, dass Vorstellungen von einem finalen Sieg, von Unbesiegbarkeit und ungefährdetem Überleben dekonstruiert werden.<sup>20</sup> Auf dieser Linie soll die anscheinend tief sitzende »insensitivity to others' suffering«, ohne die kein Krieg und kein Völkermord möglich wäre, abgebaut und überwunden werden. Als Ziel wird ausgegeben, »[to] render oneself unarmed«, sich seine eigene »vulnerability« rückhaltlos einzugestehen<sup>21</sup> und für die Verletzbarkeit Anderer aufgeschlossen zu erweisen.<sup>22</sup> Auf der Grundlage der »Anerkennung gemeinsamer Verwundbarkeit« aller<sup>23</sup> hofft man schließlich einer Pazifizierung der menschlichen Verhältnisse näher zu kommen, die solange als aussichtslos erscheinen muss, wie man sich von menschlicher Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit, die überhaupt erst das Verlangen nach Befriedung auf den Plan ruft, gar keine angemessene Vorstellung gemacht hat.<sup>24</sup>

17 M. Vargas Llosa, *Alles Boulevard. Wer seine Kultur verliert, verliert sich selbst*, Berlin 2013, 180.

18 F. Klingner, *Einführung*, in: *Boethius. Trost der Philosophie*, Stuttgart 1986, 5–39.

19 S. Mansfield, *The Rites of War. An Analysis of Institutionalized Warfare*, London 1991, 52, 122, 125 f., 239.

20 Siehe dazu Kap. IV in diesem Bd., sowie H. Broch, *Massenwahntheorie*, Frankfurt/M. 1979, 64, zur »Besiegung des Sieges«.

21 Mansfield, *The Rites of War*, 242.

22 K. v. Stuckrad, *Die Seele im 20. Jahrhundert. Eine Kulturgeschichte*, Leiden 2018, 191.

23 A. Mbembe, *Politik der Feindschaft*, Berlin 2017, 213 f.

24 Mansfield, *The Rites of War*, 242. In den klassischen Diskussionen um Perspektiven der Befriedung werden Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit zwar erwähnt, kaum je aber eigens bedacht; vgl. bspw. die Übersicht bei E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?*, Freiburg i. Br. 2018.

So zeichnet sich eine bemerkenswerte Inversion ab: Statt sich ganz und gar darauf zu fixieren, die eigene Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit abzuwehren, zu leugnen oder zumindest virtuell, phantasmatisch oder metaphysisch zu überwinden,<sup>25</sup> sollen wir uns nunmehr zunächst einmal der eigenen Verletzbarkeit und der Verletzbarkeit Anderer rückhaltlos stellen, phantasmatisch abrüsten und nicht einmal virtuelle Ausfluchten suchen. Denn scheinbar gibt es allenfalls eine vorübergehende Zuflucht – und im Leiden nicht einmal das<sup>26</sup> –, aber keinen wirklichen Ausweg aus einer Welt, in der wir nur als Verletzbare, Verwundbare und Vernichtbare existieren können.<sup>27</sup> Nur wer entsprechend radikal desillusioniert wäre, könnte sich demnach dem buchstäblich elementaren Befund wirklich stellen, der da lautet: Wir sind rückhaltlos verletzbar, verwundbar und vernichtbar Wesen, der entsprechenden Gewalt von Geburt an ausgesetzt und zudem derart beschaffen, dass wir Andere unsererseits solcher Gewalt aussetzen, ob willentlich oder nicht, direkt oder indirekt auf strukturellen Wegen. So rückt die Würdigung und Anerkennung menschlich-unmenschlicher Verletzbarkeit, die im düsteren Horizont nicht mehr verstehbarer Gewalt konkret Gestalt annimmt, zu einer vorrangigen politisch-anthropologischen Maßgabe auf, aus der zwar nicht hervorgeht, was der Mensch *ist* – was für Kant und alle, die ihm bis heute folgen, die wichtigste Frage überhaupt zu sein scheint –, wohl aber, was Menschen einander *antun* können<sup>28</sup> – und ob sie angesichts dessen überhaupt etwas miteinander verbindet außer dem, dass sie in der Gewalt einander

25 Diverse machttheoretische Konsequenzen davon hat Elias Canetti in *Masse und Macht* untersucht, wo es heißt: »Der Leib des Menschen ist nackt und anfällig; in seiner Weichheit jedem Zugriff ausgesetzt. Was er sich in der Nähe mit Kunst und Mühe vom Leibe hält, kann ihn aus der Ferne mit Leichtigkeit ereilen. [...] Er hat Schild und Rüstung erfunden, Mauern und ganze Festungen um sich erbaut. Aber was er sich von allen Sicherungen am meisten wünscht, ist ein Gefühl der *Unverletzlichkeit*« (E. Canetti, *Masse und Macht*, Frankfurt/M. 1994, 250 f.).

26 E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, 42.

27 Es sei denn eine Flucht aus dem Seienden und aus dem Sein selbst, die etwa Levinas allem »heidnischen« Leben abgesprochen, für seine eigene Philosophie aber als *évasion* in Anspruch genommen hat (E. Levinas, *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* [1935] [frz./dt.], Hamburg 2005, 41, 89).

28 Bei Ernst Cassirer heißt es in Anlehnung an die eingangs zitierte *Apologie* Montaignes, der Mensch sei eine »wretched creature, [...] subject to injuries of all things« (E. Cassirer, *Essay on Man* [1944], New York 1954, 15, 31). In

vollkommen fremd werden können, so dass sie, bis auf gerade dies, gar nichts miteinander gemeinsam zu haben scheinen. Ausgehend davon, wie sie sich verletzend tatsächlich oder potenziell zueinander verhalten, soll nunmehr deutlich werden, wie soziale und politische Lebensformen beschaffen sein müssten, die dem Rechnung zu tragen versprechen.

Diese kryptonormative Implikation wird zwar vielfach nicht explizit ausgesprochen.<sup>29</sup> Implizit spielt sie jedoch in fast allen Beiträgen eine wichtige Rolle, die den Begriff der Verletzbarkeit *politisieren*, um ihn zur Maßgabe einer auf die elementarsten Belange menschlicher Koexistenz Rücksicht nehmenden Gesellschaftlichkeit zu erheben, die längst nicht mehr an den Grenzen eines nationalisierten Staates oder einer Föderation von Staaten Halt macht. Vielmehr geht es letztlich um die Verletzbarkeit aller in einem erst *in statu nascendi* sich befindenden welt-bürgerlichen Kontext, in dem es nicht mehr in Frage kommt, sich zur Verletzbarkeit Anderer ›rücksichtslos‹ zu verhalten, zumal dann nicht, wenn es sich vermeiden ließe. Ob es sich im Einzelfall so verhält, zeigt sich allerdings nicht von allein. Vielmehr bedarf es oft einer gewaltsamen, insofern ihrerseits verletzenden Darstellung von Gewaltverhältnissen, die unerkannt herrschen, in die wir aber verstrickt sind; sei es auch nur aufgrund des Profits, den man aus billigen Textilien etwa zieht, die unter erbärmlichen Bedingungen hergestellt werden. Bilder, die das drastisch vor Augen führen, können auf den ›Geschmack‹ jener, die ein saturiertes, scheinbar von keinerlei Gewalt beflecktes Leben führen, kaum Rücksicht nehmen. Sie müssen ›schockieren‹, um auch nur eine geringe Chance zu haben, die Indifferenz und Blasiertheit eines solchen Lebens zu durchbrechen.

Die weitläufigen Diskussionen um die Frage, wie weit ihrerseits verletzende Bilder gehen dürfen, können oder sollen, zeigt jedenfalls deutlich an, dass wir weit von einem irenischen Zeitalter entfernt sind, in dem jegliche Verletzung wenn nicht ganz ›tabu‹, so doch

---

der deutschen Ausgabe wird daraus: Der Mensch sei »von allen Seiten jeder Unbill ausgesetzt« (E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* [1944], Hamburg <sup>2</sup>2007, 34).

29 Juridisch, auf »Rechtsverletzungen« beschränkt, kommt sie bereits in Kants *Entwurf zum ewigen Frieden* (1795) zum Vorschein. Der Begriff der Verletzbarkeit lässt sich heute jedoch nicht mehr auf Verletzungen der Rechte einer Person reduzieren.

wenigstens zu vermeiden wäre. Diesseits der normativen Frage, ob, wodurch und inwiefern Verletzung zumutbar ist, widmen sich die folgenden Seiten zunächst der Frage, was es mit dem Begriff der Verletzbarkeit auf sich hat, nachdem wir (angeblich) unsere Unverletzbarkeit aus eigener Schuld eingebüßt haben. Erst wenn wir die mit dieser Prämisse einhergehende privative Deutung menschlicher Verletzbarkeit überwunden haben, so die daran sich anschließende These, haben wir überhaupt die Chance, sie in ihrer negativen, aber auch politisch produktiven Bedeutung angemessen einzuschätzen.

## 2. Verletzbarkeit – im Horizont des Äußersten

Im Folgenden wird primär von Verletzbarkeit, nicht von Verletzlichkeit die Rede sein, da letztere einen narzisstischen Beiklang hat und den Eindruck nahelegt, als gehe es nur um eine besonders sensible Variante, nicht aber um eine Verletzbarkeit, die in Wahrheit gewissermaßen tiefer anzusetzen wäre, insofern sie uns unvermeidlich ausmacht. Letzteres trifft für eine individuell besonders ausgeprägte Verletzlichkeit nicht zu.<sup>30</sup> Im Übrigen reicht menschliche Verletzbarkeit viel weiter als die Erfahrung, die wir je von tatsächlichem Verletztwerden haben können. Es ist gewiss niemandem möglich, das ganze Spektrum möglicher Verletzungen in Erfahrung zu bringen und – insofern nicht gänzlich ahnungslos von der Sache – zur Sprache zu bringen. Daraus ergibt sich für das Thema eine wichtige methodische Konsequenz, auf die uns das Spektrum menschlicher Verletzbarkeiten aufmerksam macht, das uns mit der Frage konfrontiert, ob sie überhaupt je erschöpfend zu thematisieren sein werden.

Unter dem Begriff der Verletzbarkeit hat man zunächst alles zur Sprache gebracht, was uns mehr oder weniger schmerzhaft aufgrund vor allem äußerer Ursachen widerfahren kann.<sup>31</sup> Unter letzteren fin-

30 Die Unterscheidung zwischen *Verletzbarkeit* und *Verletzlichkeit* verstehe ich vorläufig nur als eine *akzentuierende*, nicht strikt terminologische. Es kommt auf den Kontext an, ob etwa von »Verletzlichkeit« mit einer fragwürdigen, weil (primär) narzisstischen Implikation die Rede ist (siehe dazu den Abschnitt 5, unten). Im Übrigen ist als Gegenbegriff nur »Unverletzlichkeit«, aber nicht auch »Unverletzbarkeit« üblich, was eine klare Grenzziehung zusätzlich erschwert.

31 F. J. J. Buytendijk, *Über den Schmerz*, Bern 1948, 150–169; R. Leriche, *Introduction générale*, in: *Encyclopédie française*. T. 6, Paris 1993, 1–6; ders., *Chirurgie*

den sich vor allem Andere, die Anderen etwas antun können; eventuell auch durch Unterlassung (wie im Fall der Vernachlässigung; sei sie unbeabsichtigt oder beabsichtigt und wiederholter oder andauernder Art). Die Vernachlässigung kann uns wie im Fall der Unterernährung physisch, wie im Fall des Nichtwahrgenommenwerdens psychisch, aber auch sozial, politisch und rechtlich betreffen und in systematische, institutionalisierte Gewalt übergehen.<sup>32</sup> Letzteres ist vielfach der Fall bei Diskriminierung und Entwürdigung, die ihrerseits wie in Kriegen und Genoziden mit extremer, exzessiver und radikaler Gewalt verbunden sein kann, die nur noch grausam ist.<sup>33</sup> Hier werden wir wie bei der Folter mit äußerster menschlich-unmenschlicher Verletzbarkeit konfrontiert, wohin niemand den Verletzten folgen kann.<sup>34</sup> Um ein in der Sache treffendes, sarkastisch erscheinendes Aperçu aus William Shakespeares *King Lear* aufzugreifen: »The worst is not so long as we can say, This is the worst.«<sup>35</sup> Wer darüber hinaus noch etwas zum Äußersten

---

des Schmerzes, Leipzig 1958; F. Sauerbruch, H. Wenke *Wesen und Bedeutung des Schmerzes*, Bonn 1961; A. Prinz Auersperg, *Schmerz und Schmerzhaftigkeit*, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1963; D. B. Morris, *Geschichte des Schmerzes*, Frankfurt/M. 1996; C. Grüny, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004; D. Le Breton, *Anthropologie de la douleur*. Éd. rev. et complétée, Paris 2006; E. Blume, A. Hürlimann et al. (Hg.), *Schmerz. Kunst + Wissenschaft*, Köln 2007; R.-M. E. Jacobi, B. Marx (Hg.), *Schmerz als Grenzerfahrung*, Leipzig 2011.

- 32 Y. Ternon, *Der verbrecherische Staat. Völkermord im 20. Jahrhundert*, Hamburg 1996; E. Traverso, *Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors*, Köln 2003; *Im Bann der Gewalt. Der europäische Bürgerkrieg 1919–1945*, München 2008.
- 33 A. Dirk Moses, *The Holocaust and Genocide*, in: D. Stone (eds.), *The Historiography of the Holocaust*, Basingstoke 2004, 533–555; A. Dirk Moses, *Raphael Lemkin, Culture, and the Concept of Genocide*, in: D. Bloxham, A. Dirk Moses (eds.), *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, Oxford 2010, 19–41.
- 34 E. Scarry, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzbarkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt/M. 1992; K. Millet, *Entmenslicht. Versuch über die Folter*, Hamburg 1993; D. Di Cesare, *Torture*, Cambridge 2018.
- 35 W. Shakespeare, *King Lear*, Bungay 1968, 148. Dabei ist fraglich, wie überhaupt vom Äußersten die Rede sein kann. Vgl. dazu T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993; sowie B. H. F. Taureck, Vf., *Drohung Krieg. Sechs philosophische Dialoge zur Gewalt der Gegenwart*, Wien, Berlin 2020. Im Übrigen ist kaum anzunehmen, es handle sich um ein spezifisch jüdisches Wissen (»knowledge of one's exterminability« [Michel Surya]), das allein auf die Shoah zurückzuführen

menschlicher Verletzbarkeit meint sagen zu können, »trete vor und schweige«, ergänzte Karl Kraus.<sup>36</sup>

In dieser Misslichkeit eines niemals von seinem Gegenstand her zureichend zu legitimierenden Sprechens und Schreibens über menschliche Verletzbarkeit befindet sich der vorliegende Text ebenfalls. Er kann nicht in Anspruch nehmen, ermessen zu können, was der Begriff der Verletzbarkeit vom minimalen, einfachsten und flüchtigen Schmerz bis hin zu ihren Extremen einschließen müsste. Aber dieses Nicht-Wissen entbindet uns nicht von der Pflicht, menschliche, von Menschen zu erleidende und von ihnen selbst heraufbeschworene Verletzbarkeit so weit wie möglich zur Sprache zu bringen, zumal insofern wir sie durch Unterlassung oder auch infolge systematisierter Grausamkeit (die sich als Kehrseite unseres normalen Lebens im Wohlstand erweisen könnte) auch selbst zu verantworten haben. Wir haben wenigstens *mit* zu verantworten, was wie das Äußerste völlig unerträglich ist. Wir existieren und ko-existieren unweigerlich im Horizont des Äußersten, dem die extremste Gewalt ihre Opfer ausliefert, um sie im gleichen Zug sprachlos zu machen.<sup>37</sup> Statt detailliert auf einzelne Phänomene der Verletzbarkeit einzugehen, möchte ich in diesem Horizont allerdings zu bedenken geben, ob wir diesem Begriff nicht auch eine ›positive‹ Bedeutung zuerkennen müssen. Dabei gehe ich zunächst vom Gegenteil der Verletzbarkeit aus: von der Unverletzlichkeit.

---

wäre, wie manche meinen (B. Chaouat, *Is Theory Good for the Jews? French Thought and the Challenge of the New Antisemitism*, Liverpool 2017, 40).

36 K. Kraus, *Weltgericht I*, Frankfurt/M. 1988, 9.

37 Was nicht bedeutet, dass die Sprachlosigkeit stets ›das letzte Wort hat‹. Zur bewussten Auslieferung an Sprachlosigkeit, die jegliche Rückkehr in menschliche Gemeinschaft oder Wiederanbindung an sie unmöglich machen soll, vgl. Millett, *Entmenslicht*, 289; zu Formen poetischer Rede, die dagegen aufgeboten wird, S. Milich, L. Tramontini, *Schreiben gegen Unrecht. Protest und Engagement in der modernen syrischen und irakischen Dichtung*, in: S. Dhoub (Hg.), *Formen des Sprechens. Modi des Schweigens. Sprache und Diktatur*, Weilerswist 2018, 361–396.



### 3. Diesseits absoluter Unverletzlichkeit

»Verscherzt hat sie die Unverletzlichkeit«, behauptete der Neuplatoniker Plotin (204-270 n. Chr.) von der menschlichen Seele.<sup>38</sup> Sie finde sich »in die Bande des Leibes« verstrickt und »dem Druck und Stoß aller andern Dinge ausgesetzt«, auf die Gefahr hin, jeglichem Übel und jeder Strafe in einer endlosen Irrfahrt ausgeliefert zu werden. Warum? Weil sie abgefallen ist vom Einen und vom Guten; weil sie sich vereinzelt hat und nicht mehr dessen erinnert, was ihm zu verdanken ist – alles nämlich. Denjenigen, die sich dessen wieder erinnern, stellt Plotin Leidensfreiheit in Aussicht.<sup>39</sup> Denjenigen, die vergessen, dass sie überhaupt etwas vergessen haben oder es nicht wahr haben wollen, bleibt nur die Verbannung in ein ständig »auf anderes bezogen[es]«, fremdes Sein<sup>40</sup>, in dem sie niemals sich selbst gehören können und verletzbar bleiben – auch wenn stoische und nietzscheanische Rezepte nicht selten bis heute das Gegenteil glauben lassen.<sup>41</sup>

Längst ist dieser (neu-)platonische, für das Mittelalter noch verbindliche Hintergrund einer Ontologie verblasst, die mit einem idealen Sein oder mit einem Jenseits-des-Seins liebäugelte, in dem sie alles Verzeitlichte auf ewig geborgen wähte.<sup>42</sup> Dem Anderen der Zeit wagt man heute philosophisch kaum mehr unvermittelt vorzugreifen, derart entrückt erscheint es, wie Michael Theunissen in seiner *Negativen Theologie der Zeit* deutlich gemacht hat, um zu insistieren, dass wir vom offenbar rückhaltlos verzeitlichten, zwischenzeitlichen Leben ausgehen müssen, das »nackt [...] und schwach, affizierbar und zerstörbar« geboren wird, wie Renaissance-Philosoph Marsilius von Padua seinerzeit schrieb.<sup>43</sup>

38 Plotin, *Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 1986, 29.

39 Ebd., 28.

40 Ebd., 24, 30, 75, 81.

41 L. A. Seneca, *De Ira. Moral Essays. Bd. I*, London, New York 1928.

42 So noch Boethius, um 480 n. Chr. geboren, der mit seinem platonisch inspirierten *Trost der Philosophie* nachfolgenden Jahrhunderten des Mittelalters die entscheidenden metaphysischen Stichworte gab.

43 T. Leinkauf, *Grundriss. Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350-1600)*. 2 Bde., Hamburg 2017, 830; M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991.

In dieses diachrone und generative Leben sind wir nicht aus eigener Schuld, durch Vereinzelung, die wir uns selbst zuzurechnen hätten, sondern ›dank‹ bzw. wegen Anderer geraten – und ohne je gefragt worden zu sein. Das stellte schon Kant fest, der daraus die Pflicht der Älteren ableitete, ihre Nachkommen damit »zufrieden« zu machen<sup>44</sup>, dass sie ihnen ein zwischenzeitliches, endliches und offenbar verletzbares Leben zugemutet haben, in dem ihnen, wie er wissen musste,<sup>45</sup> alles Mögliche drohen kann, auch das für unmöglich zu Haltende – und noch weit Schlimmeres, wie eine immerzu hyperbolisch argumentierende Philosophie der Gewalt deutlich macht, die dabei mit Blick auf Thukydides, auf Vergil und Dante, Bartolomé de Las Casas und den Marquis de Sade oder auf ›moderne‹ Kriege, Konzentrationslager und ›Endlösungen‹ ohne Ende doch nur Menschliches in Erinnerung ruft: eine Hölle, die Menschen einander bereiten.

Ogleich theologisch angeblich längst obsolet, erfreut sich die Hölle als Metapher für äußerste Gewalt<sup>46</sup> nach wie vor einer gewissen Beliebtheit. Jedoch gilt sie bzw. das, was man in ihr zu erleiden hat, in ihren extremen, exzessiven und radikalen Formen als ›unsäglich‹, ›unsagbar‹ und ›unbeschreiblich‹. Aus Rücksicht auf Andere verbietet man es sich oft, genau anzugeben, was man sich unter dieser Metapher vorzustellen hat.

Von Anfang an existieren wir – dank Anderer (worin nun eine abgründige Zwiespältigkeit kenntlich wird) – im Horizont des Äußersten, wovon wir uns allerdings keinen angemessenen Begriff machen können. Jeder, heißt das, ist *auf unvorstellbare Art und Weise verletzbar* – in einem zwischenzeitlichen Leben, in dem wir als Sterbliche von Anderen her und auf Andere hin existieren, die uns überleben werden. Auch wenn uns die Anderen nicht sogleich aussetzen, weil ihnen unser bedürftiges Dasein eine Last ist, bleiben wir ihnen ausgesetzt, rückhaltlos. Im Guten wie im Schlechten, »zum Besten

44 I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe. Bd. VIII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 394.

45 So antizipiert Kant Mittel der Kriegsführung, die jeglichen künftigen Frieden unmöglich zu machen drohten, wie er meinte (*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795], in: *Werkausgabe Bd. XI*, 191–251).

46 Vgl. Anm. 27 (Seite 133) zu Kap. II in diesem Bd.

und zum Schlimmsten«, wie es bei Derrida und ähnlich schon in der aristotelischen *Politik* heißt.<sup>47</sup>

Doch hat das Gute, das Bessere und das Beste seit jeher die philosophisch-theologischen Geister vor allem so beschäftigt, dass auch das Ungute, das Übel und das Böse nur als vergleichsweise Mangelhaftes in Betracht kommen konnte. Man spricht von einer privativen Auffassung des Unguten, des Übels und des Bösen, die lange auch alle Vorstellungen von menschlicher Verletzbarkeit bestimmt hat.<sup>48</sup> So schien es keinen besonderen Grund zu geben, sich mit all dem eigens zu befassen. Man glaubte aus eigener Erfahrung oder aufgrund der (mythischen oder historischen) Erzählung Anderer zu wissen, worum es sich handelt, und jegliche nähere Beschäftigung mit dem Übel und Bösen, dem Schlechten und Widerwärtigen überhaupt erschien ihrerseits als abstoßend und der Erinnerung an das Gute nicht zuträglich. Was man im Verhältnis zum Guten bloß privativ bestimmte, galt lediglich negativ als Abzuwehrendes, zu Überwindendes, auch um den Preis, das zwischenzeitliche Leben im Ganzen zu verwerfen, insofern es niemals mehr Unverletzlichkeit versprechen kann. Ist deren letztes Refugium am Ende nur die im Artikel 1 des Deutschen Grundgesetzes – angesichts massiv widerstreitender historischer Erfahrung – beschworene Unantastbarkeit? Dass behauptet wurde, die Würde des Menschen sei »unantastbar«, konnte doch nur darauf hinauslaufen, uns deren unbedingte Achtung abzuverlangen, sollte aber wohl nicht besagen, der entsprechende Anspruch darauf *könne nicht* verletzt werden oder radikale Entwürdigung sei *faktisch gar nicht möglich* – was den besagten Artikel im Grunde überflüssig gemacht hätte.<sup>49</sup>

47 J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002, 492. Siehe auch die Seiten 161 und 172 in diesem Bd.

48 C. Schulte, *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988; C. Colpe, W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt/M. 1993; K. Berner, *Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen*, Neukirchen-Vluyn 2004.

49 Vf., *Würdigung des Anderen. Bezeugung menschlicher Würde in interkultureller Perspektive – im Anschluss an Judith N. Shklar*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 32, Nr. 3 (2007), 24–55.

## 4. Zur Welt kommen – rückhaltlos verletzbar

Wo stehen wir demgegenüber heute – gewissermaßen ohne meta-physische Rückversicherung bei einem Jenseits-des-Seins, das uns Unverletzlichkeit (wenn auch nicht in dieser Welt) garantieren würde?

- (1) Wir sehen uns dazu gezwungen, die rückhaltlose Verletzbarkeit von jedermann anzuerkennen; sie geht von Anfang an mit unserem Zur-Welt-Kommen einher. Das erste Paradigma dieser uneingeschränkten Verletzbarkeit ist das typischerweise als wehr- und hilflos bezeichnete Neugeborene, in dessen ›nackter Existenz‹ bereits die Herausforderung liegt, es der Verletzbarkeit, der es unweigerlich *ausgesetzt* ist, nicht auch schutzlos *auszuliefern*.<sup>50</sup>
- (2) Die bereits mit der Zeugung einsetzende Ontogenese bringt allerdings neue Verletzbarkeiten zum Vorschein und zeitigt ihrerseits nicht von Anfang an im Einzelnen absehbare Verletzbarkeiten. Man könnte von einer Epigenese der Verletzbarkeit sprechen. Wir sind von Anfang an rückhaltlos verletzbar, werden es aber auch auf neue Weise wie Kinder (die man vernachlässigt und mittels sexualisierter Gewalt quält), Freunde (die man im Stich lässt und verrät), Mitschüler:innen (die man ausschließt) und Mitbürger:innen (die man beschämt, denunziert, öffentlich brandmarkt oder ihrer Habe beraubt), schließlich: als Zeitgenossen (deren Vertrauen man missbraucht, die man gewaltsam im Mitleidenschaft zieht und die auch unfreiwillig zu Zeugen ärgster Verbrechen werden – ganz so, wie Kant es in seinem Entwurf *Zum ewigen Frieden* [1795] antizipierte, wo er die Erwartung zum Ausdruck brachte, nunmehr werde »Rechtsverletzung an *einem* Platze der Erde an *allen* gefühlt«, und suggerierte, in eben diesem Gefühl liege wiederum eine Verletzung – nämlich durch das, was Andere, Fremde verletzt).<sup>51</sup>
- (3) Auf diese Weise transzendiert der Horizont der Verletzbarkeit nach und nach den zunächst engen Umkreis des eigenen Lebens, öffnet sich weltweit – nicht zuletzt in Anbetracht kolonialistischer Gewalt, um deren Preis die relative, ökonomisch gesicherte innere Befriedung der westlichen Gesellschaften erkaufte wurde – und mit eschatologischer Brisanz. In synchronen und diachronen Horizonten zwischenzeitlich-geschichtlichen Lebens von toten Anderen her, mit gegenwärtigen Anderen und auf künftige Andere hin realisieren wir mannigfaltige Spielräume der Verletzbarkeit, die keineswegs nur uns selbst betreffen; Spielräume, die jede

---

50 Hans Jonas setzte mit seiner am Paradigma elterlicher Verantwortung orientierten Ethik hier an. Doch liegen auch demokratietheoretisch entscheidende Implikationen in jener Herausforderung, der soziale und politische Lebensformen gerecht zu werden *versprechen* müssen, wie ich nach wie vor glaube.

51 Kant, *Zum ewigen Frieden*, 216.

Berufung auf die Hölle als anachronistischen schlechten Witz erscheinen lassen. Man schickt Andere allenfalls noch symbolisch zur Hölle; aber wir wollen niemandem mehr tatsächlich die Hölle bereiten, weder in endlosem Warten auf eine ständig vertagte Hinrichtung noch gar aufgrund staatlicher Befugnis zu foltern. Wer Anderen die Hölle androht, sei es auch nur als Strafe für das Schlimmste, für das sie verantwortlich zu machen sind, läuft unvermeidlich Gefahr, ihnen schließlich auf fatale Weise ähnlich zu werden.

George Steiner spricht allerdings kritisch vom »Verlust der Hölle«. Deren Mutation zur bloßen Metapher habe eine »noch tiefere Verwirrung nach sich gezogen«, als sie unter der Fuchtel gnadenloser Angst vor ewig-grausamen Strafen im Mittelalter je möglich gewesen sei. Jetzt nämlich »bedeutet ja ein Leben im Stadium unerträglicher Entbehrung [...] ganz allein dazustehen in einer hoffnungslos verflachten Welt«.<sup>52</sup> Wo Andere exzessiv, extensiv und radikal verletzt wurden, in physischer, sozialer, politischer, rechtlicher und menschlicher Hinsicht, steht nunmehr weder sichere Vergeltung, noch effektive Kompensation oder halbwegs angemessene Entschädigung, noch gar wirklich Wiedergutmachendes oder letztlich unanfechtbares Heil in Aussicht. So sind wir nicht nur mannigfaltigen Verletzbarkeiten grundsätzlich von Geburt an rückhaltlos ausgesetzt, wie es bereits bei Epikur in seinem Vergleich menschlichen Lebens mit einer »offenen Stadt« anklingt; wir verfügen auch nicht mehr über metaphysische Absicherungen der *Deutung von Verletzbarkeit* und des *Umgangs mit Verletzbarkeit*; erst recht dann nicht, wenn sie aus radikaler, exzessiver und extensiver Gewalt hervorgeht.

»Gegen alles übrige vermag man sich Sicherheit zu verschaffen, wegen des Todes aber bewohnen wir Menschen alle eine unbewehrte Stadt«, lautet eine der Weisungen Epikurs.<sup>53</sup> Das bedeutet nicht nur, dass wir, kaum geboren, auch schon alt genug sind zu sterben, wie es in Johannes v. Tepl's *Ackermann aus Böhmen* (um 1400) heißt, auf den sich noch Martin Heidegger berufen hat.<sup>54</sup> Der Tod, den man antizipiert oder zu dem man »vorläuft«, ist ja gewissermaßen nur die Resultante eines sterblichen Lebens, das durch äußere Gewalt, durch Krankheiten oder durch das ihm von Anfang an inne-

52 G. Steiner, *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 63.

53 Epikur, *Briefe. Sprüche. Werkfragmente* (griech./dt.), Stuttgart 1985, 87.

54 Vgl. Kap. I, 1 in diesem Bd.

wohnende Altern zu Tode kommt. Dagegen richtet keine Befestigung etwas aus, die wie jeder Nomos eines hermetisch abgegrenzten Zusammenlebens äußere Feinde abhalten mag, aber an der Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Zerstörbarkeit menschlichen Lebens durch sich selbst und Andere grundsätzlich nichts ändern kann. Das bedeutet, dass diese Begriffe zur *conditio humana* zählen, die sich uns allerdings nirgends direkt als universale, sondern nur noch indirekt als *conditio historica* darstellt.<sup>55</sup> Stets sind es bestimmte und kontingente Ordnungen, in deren Rahmen und über die hinaus sich menschliches Leben als verletzbares, verwundbares und zerstörbares darstellt; Ordnungen, die wir nur nachträglich komparativ daraufhin beurteilen können, ob und wie sie menschliche Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Zerstörbarkeit jeweils differenziell zum Vorschein oder auch zum Verschwinden bringen bzw. unkenntlich machen.<sup>56</sup>

Dabei ist davon auszugehen, dass sich Verletzungen, Verwundungen und Zerstörungen keineswegs quasi von sich aus auch als solche darstellen. Symptomatisch steht für diese Einsicht Friedrich Nietzsches Befund, durch ein einziges »zartes Unrecht« könne einer »wie an einem unheilbaren inneren Riss« gleichsam innerlich verbluten, wenn er nicht über genug »plastische Kraft« besitzt, um zu überleben. So machte Nietzsche auf eine außerordentliche Verletzbarkeit aufmerksam, die allemal *jemandem* bzw. einem leibhaftigen Selbst,

55 H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976; H. Schipperges, *Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen*, München, Zürich 1985; P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004. Speziell bei Ricœur herrscht eine privative Auffassung von Verletzbarkeit vor, die der Revision bedarf. Von *vulnérabilité* (bzw. *fragilité*) spricht Ricœur als einer Einschränkung, Behinderung oder *incapacité* eines *sujet capable*, dessen möglichst uneingeschränktes »Können-wollen« bereits vorausgesetzt wird. So kommt es kaum in Frage, dass wir unserer Verletzbarkeit und Verwundbarkeit auch etwas verdanken könnten – wie man es vielfach gerade dem Schmerz zugestanden hat (P. Ricœur, *Autonomie et vulnérabilité* [1995], in: *Le Juste* 2, Paris 2001, 85–105). Dass auch verletztes Leben nicht einfach als defizientes zu verstehen ist, kommt allerdings mit Georges Canguilhem's Begriff des Pathologischen in Betracht (*Le Juste* 2, 219), der zu dem Gedanken führt, dass auch »kranken« Weisen eines *être-au-monde* eine eigene Würde zukommt (ebd., 226).

56 J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York 2006; *Frames of War. When is Life Grievable?*, London, New York 2009.

widerfährt<sup>57</sup>; aber so, dass vielfach unkenntlich bleibt, was eigentlich vor sich geht, bis der Tod eintritt.<sup>58</sup> Es gibt demnach Verletzungen, die nicht sogleich als solche zu erkennen und allenfalls in Analogie zu physischen zu deuten sind, auch dann aber die Frage nach dem Verletzenden als solchem, nach dem Vorgang der Verletzung und nach deren Folgen aufwerfen müssen, die scheinbar überhaupt nur eintreten können, insofern jemand auch *verletzbar* ist. Wer wie Lots Frau angesichts des Schrecklichen gleichsam zu einer Salzsäule erstarrt ist (Gen 11, 27–31) oder ein Herz aus Stein zu haben scheint<sup>59</sup>, ist überhaupt *nicht mehr* verletzbar bzw. von *vornherein nicht* verletzbar gewesen. Verletzbarkeit muss man schon mitbringen, um verletzt werden zu können. In der Ordnung der Erkenntnis ist es freilich genau umgekehrt: Erst die bereits eingetretene, als solche artikulierte und insofern sozial zum Vorschein gebrachte Verletzung lässt Spielräume der Verletzbarkeit erkennbar werden, von denen zuvor wenig oder nichts zu ahnen war oder deren praktische Tragweite vorher nicht deutlich werden konnte.

Von Geburt an mögen wir rückhaltlos verletzbar, Anderen und der Welt auf Gedeih und Verderb ausgesetzte Wesen sein; doch aus dieser abstrakten Einsicht geht noch nicht hervor, wie, wodurch und inwiefern wir wirklich verletzt werden können. Praktiken der Für- und Vorsorge täuschen darüber möglicherweise ebenso hinweg wie soziale, politische und rechtliche Sicherungsmaßnahmen, die allesamt verhüten sollen, dass das mit sozialem Leben gleichursprüngliche Einander-*ausgesetzt*-sein in destruktive Formen ein- oder gegenseitiger *Auslieferung* umschlagen, in denen man mehr oder weniger wehrlos hinnehmen muss, verletzt zu werden, wiederholt, tiefgreifend und am Ende höchst grausam und tödlich. So verstellen all diese Maßnahmen den Blick auf eine rückhaltlose Verletzbarkeit, die wir gleichsam mit auf die Welt bringen und ohne die es soziales Leben überhaupt nicht geben kann.

57 B. Marx, *Widerfahrnis und Erkenntnis. Eine Problemanzeige als Einführung*, in: ders. (Hg.), *Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung*, Leipzig 2010, 13–56.

58 F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen II*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Nachgelassene Schriften 1870–1873. Bd. 1* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 251.

59 M. Frank (Hg.), *Das kalte Herz. Texte der Romantik*, Frankfurt/M., Leipzig 2005.

Allenfalls indirekt machen das alle Grundbestimmungen sozialen bzw. politischen Lebens deutlich, auf die man sich bis heute immer wieder beruft. Dass man gemäß der aristotelischen Definition des Menschen als eines *zoon logon echon* miteinander sprechen kann, beschwört auch schon die Erfahrung politischer Sprachlosigkeit herauf, die radikal ›mundtot‹ machen kann, so dass man geradezu aufhört, in den Augen Anderer (politisch) zu existieren. Das bloße Nebeneinander, von dem Thomas Hobbes ausging, ruft die Furcht voreinander angesichts des seines Erachtens »Größten« hervor, wozu Menschen in der Lage sind: Anderen das Leben zu nehmen.<sup>60</sup> Das Mitleid (*pitié*) glaubt Jean-Jacques Rousseau gegen absolute Gleichgültigkeit aufbieten zu müssen. Die Zugehörigkeit zu einem Volk beschwört in deren Deutungen von Johann G. Herder über Ernst M. Arndt bis hin zu Carl Schmitt ethnische und politische Exklusion herauf. Die Idee der Freiheit macht von den französischen Revolutionären über Hegel bis hin zu den Fundamentalisten und Fanatikern der Gegenwart die Negation der Freiheit der Andersdenkenden und Anderslebenden bewusst, die deren Vernichtung bedeuten kann, sei es durch Krieg oder Völkermord, durch offenen Terror oder lautlose Unterminierung ihrer Lebensgrundlagen.

Vom Äußersten menschlicher Verletzbarkeit her, das auf diese Weise heraufbeschworen wird, können wir uns indessen kein direktes Bild machen. Denn wer ihm zum nahe kommt, kommt in ihm um. So müssen wir unvermeidlich *zwischen* dem mit der Geburt einhergehenden radikalen Ausgesetztsein in unabsehbare Möglichkeiten des Verletztwerdens einerseits und dem Äußersten andererseits forschen, wenn wir herausfinden wollen, was es mit menschlicher Verletzbarkeit auf sich hat. Die Geburt hätten wir nicht überlebt, wenn man uns nicht mehr oder weniger erfolgreich vor Verletzungen bewahrt hätte, die uns nicht (oder allenfalls schwer traumatisiert und sprachlos) hätten davonkommen lassen. Solange wir aber bis auf Weiteres ›davonkommen‹ und es nicht zum Äußersten kommt, können wir uns von letzterem nur höchst unzulängliche Vorstellungen machen. Angesichts des Äußersten oder *face à l'extrême* lautet zwar ein in diesem Zusammenhang einschlägiger Buchtitel Tzvetan Todorovs, der seine Leser dazu auffordert, sich über die Extreme, für die dieses Wort steht, klar zu werden. Wirklich nahe kommen

60 Siehe Anm. 116 zu Kap. V in diesem Bd.



können dem Äußersten jedoch nur diejenigen, die schließlich auch in ihm umkommen. So jedenfalls hat Jean-François Lyotard zu begründen versucht, warum es sich nicht sprachlich fassen lässt.<sup>61</sup> Das bedeutet keineswegs, dass vom Äußersten überhaupt nicht zu reden ist. Schließlich wird es bezeugt, wenn auch vielfach in Formen der Bezeugung, die widerrufen, es lasse sich ›angemessen‹ aussagen oder anders, in nicht-prosaïschen Formen, adäquat zur Sprache bringen.

Zwischen dem in der Geburt liegenden rückhaltlosen Ausgesetztsein, das noch nicht im Geringsten ahnen lassen kann, worum es sich dabei handelt, einerseits und der Auslieferung an das Äußerste andererseits, in der solches Wissen vielleicht vorliegt, aber mit den Verletzten, Verwundeten und Vernichteten unterzugehen droht, ist die Situation derer angesiedelt, die sich heute erst über die Gründe, Ursachen, Formen, Dimensionen und Folgen menschlicher Verletzbarkeit klar werden wollen – nach zweieinhalbtausend Jahren, in denen die Philosophie stets auf die absolute Unverletzlichkeit des Einen, des mit ihm zusammenfallenden Guten oder eines Geistes gesetzt hatte, der schließlich – sofern er überhaupt substanziell der Zeit ausgesetzt ist bzw. deren eigentliche Bewegung ausmacht – aus der Asche jeden Untergangs wie ein Phönix sollte unversehrt und sogar gestärkt hervorgehen können, wie es Hegel mit Blick auf das aus seiner Sicht tiefsinnigste Bild orientalischer Metaphysik gelehrt hat.<sup>62</sup>

In dieser Lage können wir zunächst nur so vorgehen, dass wir uns auf die Mittel besinnen, die uns wenn nicht ›die‹ Sprache (die es nicht gibt), so doch wenigstens *eine* Sprache, in diesem Falle das Deutsche, zur Verfügung stellt, um Verletzbarkeit zu beschreiben und zu denken. Mit diesen Mitteln müssen wir unvermeidlich zunächst arbeiten, auch wenn sie sich bei näherem Hinsehen als höchst unzulänglich herausstellen sollten. Dabei kann nach dem bereits Gesagten das Abstraktum Verletzbarkeit nicht am Anfang stehen, kommt es doch erst nachträglich durch faktisch bereits eingetretene Verletzungen in den Blick, die allenfalls einen kursorischen Überblick gestatten – und das nur im Zeichen des erhärteten Anfangsverdachts, man könne höchstens *in der Nähe des Äußersten* von ihnen

61 J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München <sup>2</sup>1989, 176.

62 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I: Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 35.

sprechen, d. h. so, dass man zugleich immer relativer Ahnungslosigkeit bezichtigt werden kann.

## 5. Nicht verletzt werden wollen bzw. sollen – in persönlicher, rechtlicher und politischer Hinsicht

Dem eingespielten, normalen Sprachgebrauch zufolge wird stets *jemand* verletzt. Etwas kann beschädigt werden; Verletzung aber widerfährt jemandem, der das erfährt.<sup>63</sup> Ein Ding, eine Sache ›erfährt‹ nichts; und das Leben von jemandem wird nicht ›beschädigt‹, jedenfalls nicht so, wie etwas bloß Vorhandenes beschädigt werden kann. Adornos *Minima Moralia* müssten eigentlich den Untertitel tragen: Reflexionen aus dem *verletzten*, nicht aus dem »beschädigten Leben«.

›Jemand‹ fungiert grammatikalisch als Objekt der Verletzung, die jemandem widerfährt.<sup>64</sup> Das legt die nächste Frage nahe: Wodurch? Und wie? Um eine pedantische Scholastik zu vermeiden, ziehe ich beides zusammen, indem ich unterscheide: (a) von außen (durch

63 Davon, dass im übertragenen Sinne inzwischen auch Systeme und Gesellschaften als verletzlich oder vulnerabel gelten, sehe ich hier ab. Vgl. bspw. H. Münkler, *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Reinbek 2015, zur Vulnerabilität modernen Gesellschaften (197), sowie zur Unterscheidung von Vulnerabilität und Vulneranz (316). Es wäre eine eigene Diskussion wert, ob derartige metaphorische Rede nicht den geltend gemachten Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹ allzu sehr verwischt. Schwierig wird es allerdings auch, den Unterschied durchzuhalten, wo ›etwas‹ wie die DNS sich dazu anschickt, ›jemanden‹ hervorzubringen. Hier gilt: »the womb is the place where our pliable genomes are most vulnerable to environmental exposures«. Letztlich verletzt wird vermittelt über Schädigungen des Embryos im Mutterleib aber das künftige Kind (D. Roberts, *The Ethics of Biosocial Science*. Harvard University 2016, 130. Verfügbar auf der Webseite der *Tanner-Lectures* der University of Utah).

64 In dieser pathischen Perspektive können wir allerdings nur beschränkt auf den antiken Begriff des *páthos* (eine der aristotelischen Kategorien) zurückgreifen, zeigt es sich doch bei näherem Hinsehen, dass seinerzeit vom Widerfahren und Widerfahrnis im Hinblick auf Dinge und Menschen neutral die Rede sein konnte, so auch bei Aristoteles. Vgl. dazu besonders Georges Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*, Berlin 2019, 225, 229, 436, der sich für ein nicht pejorativ zu verstehendes *páthos* einsetzt.

Naturereignisse bspw.); (b) durch Andere; (c) durch eigene Missgeschicke, letztlich durch sich selbst. Die Frage nach Ursachen und Quellen von Verletzungen lenkt als nächstes die Aufmerksamkeit auf die fragliche Verletzung als Vorgang, in dem sie geschieht – (d) in zeitlicher Hinsicht: einmalig oder wiederholt, unabsichtlich und vorübergehend oder mit voller Absicht und schwerwiegend, eventuell sogar als dynamisches Moment einer Art und Weise zu leben. Weiter lassen sich (e) Modalitäten (physische wie das sog. Ritzen und psychische wie die Demütigung), (f) Dimensionen (persönliche, soziale, moralische, rechtliche), entsprechende Hinsichten und (g) Wirkungen (oberflächliche und tiefe, kurz- und langfristige, vorübergehende, strukturelle und terminale) unterscheiden. Die scheinbar geringste Verletzung kann die schlimmste Wirkung hervorrufen – bis zur Zerstörung derjenigen, die verletzt wurden. Wenn das zutrifft, kann nicht von vornherein klar sein, welcher Zusammenhang zwischen Verletzendem, Verletzung und Verletztem ›letztlich‹ besteht. Mit anderen Worten: Verletzungen lassen nicht einmal dann, wenn sie als solche wahrgenommen und benannt werden können, von vornherein klar absehen, welche Folgen sie für die jeweils Verletzten haben werden.

So rücken schließlich diejenigen ins Blickfeld, die verletzt werden. Inwiefern kann bzw. muss sie überhaupt Verletzendes verletzend ›treffen‹ und gegebenenfalls vernichten? Die normalsprachliche Rede von Verletzung unterstellt, *dass im Verletzten eine Bestimmung liegt, nicht verletzt werden zu wollen bzw. nicht verletzt werden zu sollen*. Genau das, scheint mir, besagt auch die moderne Ontologie der Selbsterhaltung<sup>65</sup>, der zufolge allerdings alles Lebendige, erst recht aber jeder Mensch, darauf angelegt ist, sich *unbedingt* am Leben zu erhalten und es womöglich zu steigern, niemals aber, es indifferent verletzen oder auch nur behindern zu lassen.<sup>66</sup> Menschliche Selbst-

65 H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1983.

66 Daraus folgerte Alberico Gentili gegen Ende des 16. Jahrhunderts: »no one ought to expose himself to danger unless he is a fool«; »be on your guard before you suffer«; »it is rash to allow dangers to come upon you and then to repent of it« (zit. N. R. Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford 2002, 19). Jeder Andere wird so zur antizipierten Quelle potenziell tödlicher Verletzungen, wie schon Cato sagte: »Who may [!] make war on me is my enemy even if he is not yet taking action« (ebd., 20). Jedoch folgt aus der oben in Anspruch genommenen

bestimmung affirmiert das: Niemand will verletzt werden; jede(r) wehrt Verletzung (die scheinbar nur von außen droht) ab und unterwirft sie, wenn das nicht möglich ist, dem Anspruch besonderer Rechtfertigungszumutung. Allenfalls kann jemand sich selbst verletzen, ohne dass das einer Rechtfertigung bedürfte. Auch das wäre aber Ausdruck der Selbstbestimmung. Seitens Anderer wird man Verletzung allenfalls vorübergehend hinnehmen und dulden, ihnen aber niemals einräumen, ›grundlos‹ oder ohne Rechtfertigung verletzen zu dürfen.<sup>67</sup>

Die Verletzung eigener Ansprüche bleibt, selbst wenn sie einmal eingeräumt wird, immer mit einem subjektiven Vorbehalt verknüpft. In dieser Perspektive gilt das *Recht als Inbegriff des Schutzes* gegen die – stets Anderen zugeschriebene – Verletzung von Ansprüchen, die man selbst nur einschränkt bzw. verletzen lässt, insofern das die rechtlich gesicherte Koexistenz mit Anderen unumgänglich macht. Mit dieser Einschränkung schützt das Recht die *Integrität eines persönlichen Subjekts*, welches zwar hinnehmen muss, dass Verletzungen ›passieren‹ (denn umfassende Prävention kann nicht in Aussicht gestellt werden), das sich ihnen aber nur unfreiwillig aussetzt und sie, wenn sie nicht zu vermeiden sind, allenfalls vorübergehend im Rahmen des Erträglichen hinnehmen wird, um früher oder später auf seinen Rechten zu bestehen, d. h. um seinen im Rahmen des

---

Nicht-Indifferenz erfahrener Verletzung gegenüber keineswegs eine Art Gesetz, demzufolge jede Art der Gegenwehr gegen Andere erlaubt wäre, solange es um die Selbsterhaltung geht.

- 67 Vermutlich gilt das ›normalerweise‹ auch für masochistische und sadistische Verhältnisse. Spätestens wenn sie diese Maßgabe überschreiten, werden sie zweifellos als pathologisch eingestuft. Carina Pape zieht aus dem Nicht-verletzt-werden-wollen den Schluss, dass es eine Norm gibt, die besagt, »do not violate others against their will or without good reason« (C. Pape, *The Phenomenon of Indignation and Its Relation to Moral, Legal Law, and Emotion*, in: H. Landweer, F. Bernhardt [Hg.], *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2017, 196–219, hier: 216). So wird allerdings die Unumgänglichkeit gewaltsamer Kommunikation möglicherweise unterschätzt, die man Anderen vielfach zumuten muss, um ihnen überhaupt in Formen des Protests, der Rebellion, der Revolte etc. nahezubringen, dass man Empörendes beklagt und nach Abhilfe verlangt – explizit gegen den Willen Anderer und ohne sich von Anfang an auf gute Gründe stützen zu können, die erst eine politische Auseinandersetzung zum Vorschein bringen kann.

Rechts legitimen Anspruch einzulösen, vor unberechtigten Verletzungen wenigstens nachträglich in Schutz genommen zu werden.<sup>68</sup>

Der Rest ist – zumindest nach gängigem Verständnis – »Psychologie«. Tatsächlich erweisen sich Menschen als Mitbürger in vielerlei Hinsichten als verletzbar, denen das Recht nicht nur stets zu spät, sondern gar nicht Rechnung tragen kann und mit denen sie insofern leben müssen. Die Sozialphilosophie der Moderne hat denn auch eine Vielzahl von Quellen persönlicher Verletzlichkeit zur Sprache gebracht, mit der man leben muss, ohne darauf bauen zu können, das Recht werde vor ihr bewahren – von fehlender Achtung, die das Selbstwertgefühl verletzt, bzw. Missachtung durch Andere, die jegliche Anerkennung versagt<sup>69</sup>, und narzisstischen Affekten wie verletzter Selbstliebe<sup>70</sup> über Ressentiments<sup>71</sup>, Gefühle der Minderwertigkeit,<sup>72</sup> der Beschämung<sup>73</sup> bis hin zu Formen des Übersehenwerdens<sup>74</sup>, des Ausgeschlossen- und des Gedemütigtwerdens<sup>75</sup>. Dabei sind kaum je deutliche Grenzen zwischen berechtigten Gefühlen des Verletztwerdens einerseits und einem Verletztsein andererseits erkennbar, das man auf eine bloß subjektive, »unberechtigte« Verletzlichkeit zurückzuführen neigt.<sup>76</sup> Während man solchen Gefühlen eine politische Dimension nicht generell abspricht (insofern sie sich auf institutionelle Grundstrukturen des Zusammenlebens beziehen), steht die Verletzlichkeit notorisch im Verdacht, das Politische sentimental aufzuladen und darüber hinaus einer geradezu anti-politi-

68 So gesehen nähren sich diejenigen, die verletztes Recht einklagen, in der Tat parasitär »von der Wehrlosigkeit, Verletzbarkeit und Ohnmacht der anderen« (M. Vargas Llosa, *Die geheimen Aufzeichnungen des Don Rigoberto*, Frankfurt/M. 1997, 409 f.).

69 A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 1998.

70 C. Lasch, *Das Zeitalter des Narzissmus*, München 1982.

71 M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Frankfurt/M. 1978.

72 Ein zentrales Thema in der Individualpsychologie A. Adlers (vgl. H. F. Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten*, Zürich 1985, Kap. 8).

73 M. Bauks, M. Meyer (Hg.), *Zur Kulturgeschichte der Scham. Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 9*, Hamburg 2011.

74 G. Le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris 2009.

75 A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, London 1996; H. Bude, A. Willisch (Hg.), *Exklusion. Die Debatte über die »Überflüssigen«*, Frankfurt/M. 2007.

76 Vgl. zur Klarstellung die Fußnote 30, oben.

schen Selbstgerechtigkeit Tür und Tor zu öffnen.<sup>77</sup> Das geschieht, wenn die Betroffenen meinen, ihr subjektives Sich-verletzt-fühlen genüge bereits, um sich mit Anderen, affektiv scheinbar gleich Gestimmten, zu verbünden in polemischem Protest. Als selbstgerechter hat dieser aber keinen bewährbaren politischen Inhalt und zielt nicht einmal darauf ab, Andere, gegen die er sich zunächst richtet, für sich zu gewinnen. Ihm genügt die pure Manifestation des Gefühls des Verletztseins, das gar nicht auf Andere als Adressaten angewiesen ist, denen man freie Antwortspielräume einräumen sollte. Dass man dieses Gefühl, wie auch immer vermeintlich geteilt mit Anderen, hinausschreit, reicht bereits aus, um zu verbürgen, worauf es politischer Selbstgerechtigkeit eigentlich ankommt: unübersehbar zu manifestieren, dass man existiert. Wir schreien (andere an und nieder...), *also sind wir*, ganz gleich, was ihr davon haltet, usw.

So gesehen versteht man gewisse Vorbehalte dagegen, dem Begriff der Verletzlichkeit in politisch-rechtlicher Hinsicht besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Leistet das nicht einer selbstgerechten Gewalt zornigen und wütenden Protests und zugleich einer sentimental Verwässerung des Politischen Vorschub, die nicht selten so weit geht, jegliche (ggf. nur denkbare, noch gar nicht eingetretene) Verletzung Anderer generell oder bestimmter Gruppen zu skandalisieren?<sup>78</sup> *Berufen* kann man sich scheinbar nicht auf die eigene Verletzlichkeit; es sei denn mit Bezug auf ohnehin legale oder auf legitime (erst zu legalisierende) Ansprüche. Wo solche Ansprüche nicht vorliegen oder geltend gemacht werden können, handelt es sich nach verbreiteter Auffassung um psychologische Probleme, mit denen jeder selbst zurechtkommen muss. *Recht plus Psychologie*, auf dieses einfache Schema kann man auf den ersten Blick verkürzen, wie man bislang mit menschlicher Verletzlichkeit begrifflich umgegangen ist;

77 Vf., *„Ich empöre mich, also sind wir“? Zur fragwürdigen Politisierbarkeit einer ›rebellischen‹ Energie*, in: *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019, 211–226. Eine gewisse sentimentale Tendenz ist erkennbar in J. Butlers *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (Berlin 2016), wo sie immerfort dem Recht verletzter Wesen das Wort redet, politisch in Erscheinung zu treten, aber erst spät realisiert, dass es sich auch um gewaltsame und hasserfüllte Subjekte handeln könnte.

78 Ein aktuelles Beispiel liefert Hanno Rauterberg, *Wie frei ist die Kunst? Der neue Kulturkampf und die Krise des Liberalismus*, Berlin <sup>3</sup>2018, 44, 110 ff.

zumindest innerhalb einigermaßen stabiler politischer Ordnungen, wie sie sich der sogenannte Westen notorisch zugutehält – wo man (bis auf wenige Ausnahmen<sup>79</sup>) die Geburt als ein philosophisch nicht erhebliches Faktum einfach voraussetzt und annimmt, mit ihr gehe quasi automatisch die Integration in ein Rechtssystem einher, das jede(n) so weit wie nur möglich vor unberechtigter Verletzung schützt. Dabei hat man im Westen entweder weitgehend vergessen oder einfach übersehen, dass auch solche Ordnungen selbst mit verletzenden Gewaltpotenzialen einhergehen und dass sie im Prinzip jederzeit wieder zerbrechen können, um eine exzessive und extensive Verletzung jedes Einzelnen heraufzubeschwören.

Wer diesen Begriff radikal bedenken will, wird beide Verkürzungen nicht übernehmen können. Nur dann kommt eine komplexe Problemkonstellation in den Blick, die von der Geburt als einer rückhaltlosen Aussetzung an eine radikale, exzessive und extensive Verletzbarkeit ausgeht, die von politisch institutionalisierten Ordnungen jedoch in Schach zu halten und zu entschärfen ist – bis auf den zweifelhaften Restbestand einer ›Psychologie‹ des Sich-verletzt-fühlens, das die Philosophie scheinbar weiter nichts angeht, wenn es denn stimmt, dass es sich hier nur um das Reich eines subjektiven Meinens und Fürwahrhaltens handeln kann, das es ganz und gar ausschließen muss, dass man sich auf es beruft. Wer das tut, schließt sich Hegel zufolge aus dem Vernünftigen selbst aus.<sup>80</sup> So mag das Verletztsein als Gefühl sein subjektives Gewicht haben; als Quelle von Ansprüchen gegen Andere und in diesem Sinne als ›Argument‹ taugt es demnach jedoch nicht.

79 L. Lütkehaus, *Natalität. Philosophie der Geburt*, Zug 2006; A. R. Boelderl, *Von Geburts wegen: Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Würzburg 2006; C. Schües, *Philosophie des Geborensseins*, Freiburg i. Br., München 2008; Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016.

80 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke. Bd. 16* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 129. »Mit dem Appellieren an das eigene Gefühl ist die *Gemeinschaft* unter uns abgerissen«, liest man hier. Vom Sichberufen auf eigene Gefühle und Befindlichkeiten würde Hegel gewiss das Gleiche sagen.

## 6. Unaufhebbare Verletzbarkeit und die Bereitschaft, sich verletzen zu lassen

Gegen diese Art der ›Einhegung‹ menschlicher Verletzlichkeit ist allerdings Einspruch zu erheben, (a) insofern sie die *im Geborenssein liegende rückhaltlose Verletzlichkeit* als solche gering schätzt bzw. als philosophische Herausforderung nicht gebührend ernst nimmt; (b) insofern sie die *Unaufhebbarkeit dieser Verletzlichkeit* (sowie der epigenetisch aus ihr hervorgehenden neuartigen Verletzlichkeiten, die nicht schon von Geburt an gegeben sind) ungenügend zur Kenntnis nimmt; (c) insofern sie *das Recht als institutionalisierte Antwort* auf die Herausforderung dieser Verletzlichkeiten an die Adresse sozialen und politischen Zusammenlebens *überschätzt*; (d) insofern sie *nicht zu verrechtlichende Verletzlichkeit* auf das Konto einer praktisch zur bloßen Privatangelegenheit herabgestuften ›Psychologie‹ gleichsam abbucht und damit *trivialisiert* – was sich vor allem darin zeigt, dass Verletzbarkeit gar nicht in ihren produktiv-kommunikativen und imaginären Dimensionen beleuchtet wird; und schließlich (e) insofern sie letztere *nicht auf die historischen, kulturellen und interkulturellen Dimensionen einer radikalen, exzessiven und extensiven Verletzung Anderer bezieht*, die wie die Sklaverei, die (neo-)kolonialistische Ausbeutung und Entwürdigung Fremder – in wie auch immer variiert Form – zukünftig erneut drohen könnte, wenn politisch-rechtlich institutionalisierte Ordnungen des Zusammenlebens dem nicht effektiv entgegenwirken. Das können sie nur ›versprechen‹, wenn sie die menschliche Imagination als prospektives Vermögen aktivieren, das die Verletzbarkeit Anderer nicht erst zur Kenntnis nimmt, wenn es zu spät ist.

Ohne sich apokalyptischen Phantasien *hinzugeben*, muss die menschliche Imagination prospektiv so weit wie nur möglich die Nähe des Äußersten suchen, um von ihr her zu bestimmen, was droht, wenn jene Ordnungen versagen. Dass sie versagen müssen, ist kein unabwendbares Schicksal. Aber sie sollten auch nicht in einer saturierten Selbstgerechtigkeit verkümmern, die glauben lässt, gegen ein Übermaß unerträglicher und nicht hinzunehmender Verletzungen sei auf politisch-rechtlichen Wegen bereits alles geleistet, was möglich ist. Selbst wenn das zuträfe, bliebe der Verdacht bestehen, dass sich die Verletzbarkeit, der sich ›gebürtige‹ Wesen von Anfang an ausgesetzt sehen (auch wenn sie das erst im Nachhinein begrei-



fen), niemals in einer politisch-rechtlichen Ordnung aufheben lässt – bis auf einen trivialisierten Rest, mit dem man angeblich ›leben muss‹.

Gegen diese ›Einhegung‹ menschlicher Verletzbarkeit, die zugleich auf deren Depotenzenzierung hinausläuft, ist Einspruch einzulegen, weil uns Verletzbarkeit als ein zwar nicht unveränderliches, wohl aber unabdingbares Moment der *conditio humana* geradezu ausmacht. Wir sind nicht zuerst (wie es bei Plotin den Anschein hat) unverletzte, dann auf rätselhafte Art und Weise in die Welt gefallene, sodann sprechende, potenziell vernünftige Lebewesen, darüber hinaus ihrer selbst bewusste, selbstbestimmte und wehrhafte Personen, die mehr oder weniger zufällig verletzt werden und sich dann unter Berufung auf ihre Rechte dagegen behaupten können – etwa auf jenen von Hegel und seinen Bewunderern bis heute beschriebenen Wegen von Kämpfen um Anerkennung. *Unser ›selbsthaftes‹ Leben hebt vielmehr von Anfang an nur als rückhaltlos verletzbares an;* und es kann gar nicht Gestalt annehmen ohne tatsächliche Verletzungen. Das menschliche Selbst gewinnt nicht nur durch unmittelbar förderliche Einflüsse, sondern auch durch mehr oder weniger tiefgreifende, vorübergehende oder anhaltende, sowohl erlittene als auch zugefügte Verletzungen Konturen; und so, dass diese Einflüsse gerade nicht bloß abzuwehren sind, denn sie machen auch Wirklichkeit sichtbar.<sup>81</sup> Wer niemals verletzt werden und niemanden jemals verletzen wollte, könnte überhaupt kein soziales – und schon gar kein ästhetisch produktives<sup>82</sup> – Leben leben. Erst im Verhalten zu vielfachen Verletzungen entscheidet sich, ob und wie nicht zu leugnende, nicht unterdrückte, nicht tabuisierte Verletzbarkeit kommunikativ ›produktiv‹ werden kann oder ob sie nur lädiert und am Ende die Verletzten zu ruinieren droht – sei es, weil diese die frag-

81 Eben das hatte wohl auch Hegel in seiner *Jenaer Realphilosophie* mit Blick auf die *Wirklichkeit des Selbst* im Sinn (s. o.). Dabei verkürzte er die Verletzung jedoch auf gegenseitiges, weitgehend mutwilliges Tun, das im Kampf um Anerkennung normativ Gestalt annimmt. Ganz anders zu verstehen ist die ethische Apologie menschlicher Verletzbarkeit, wie man sie im Werk von Levinas antrifft, für den das nicht intendierte Verletztwerden durch die Verletzbarkeit des Anderen eine nicht-indifferente Verantwortung für ihn stiftet, ohne dass diese jemals erkämpft werden müsste. Diesen Kontext kann ich hier nur streifen.

82 Vgl., *Ästhetik der Existenz oder existenzielle Ästhetik? Anmerkungen zu einer leidenschaftlichen Lebensform*, in: E. Bippus, J. Huber, R. Nigro (Hg.), *Ästhetik der Existenz. Lebensformen im Widerstreit*, Wien 2013, 69–94.

liche Verletzung gegen sich selbst wenden, sei es, weil sie sich durch sie in agonale und antagonistische Macht- und Gewaltverhältnisse verstricken lassen, die ein verletztes Zusammenleben miteinander nur noch in fortschreitend verletzendem Gegeneinander wirklich werden lassen.

Zu sozialem Leben gehört unabdingbar nicht nur eine unvermeidliche Verletzbarkeit, sondern auch die Bereitschaft, *sich verletzen zu lassen*;<sup>83</sup> die Fähigkeit, verletzende Gegenreaktionen zu absorbieren, zu suspendieren, abzuschwächen und ganz zu unterlassen; sowie die Mühe, Verletzung nicht nur gegen Andere, sondern auch um ihrerwillen zum Ausdruck zu bringen, sei es in »starker Kommunikation«<sup>84</sup>, die nur durch gegenseitige Verletzung überhaupt möglich wird, sei es »kreativ-ästhetisch.<sup>85</sup> Wer nur Sinn für seine eigene Verletzbarkeit hat und sogleich nach dem Recht schreit, das ihm für den Fall der Verletzung seiner Ansprüche beispringen soll, muss sich als sozial, politisch und kulturell beschränktes Wesen erweisen.<sup>86</sup> So jemand wird auch nicht verstehen, in welchem Aus-

83 Für Levinas kann es sich hierbei gerade nicht um eine subjektive, jedem in gewisser Weise selbst zur Disposition stehende »Bereitschaft«, sondern nur um eine ethische Bestimmung menschlicher Subjektivität handeln. Es ist aber nicht zu übersehen, dass Levinas, der das Leiden ausdrücklich als Vulnerabilität deutet, in Konflikt kommen muss mit dieser Ambiguität: Einmal verweist dieser Begriff auf die *Zufluchtslosigkeit des Leidens*, dann aber auch auf die eigentliche *ethische Offenheit* dem Anderen gegenüber, die Levinas gegen die neuzeitliche Ontologie der Selbsterhaltung (namentlich gegen Spinozas *conatus essendi*) in Stellung bringt (E. Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den anderen*, München, Wien 1995, 118; *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 95; *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 191).

84 G. Bataille, *Die Literatur und das Böse*, München 1987, 182. Den Kommunikationsbegriff Batailles übernehme ich allerdings nicht, sofern er vorbehaltlos ein affirmatives Verhältnis zum Bösen einschließt.

85 Es finden sich zahlreiche Hinweise in diese Richtung – mit Blick auf »heimatlose« *peintres maudites* (W. Haftmann, *Malerei im 20. Jahrhundert*, München 1979, 327), Verfolgte und Verstoßene, deren »Pathos der Verlorenheit« und »grenzenloses Verlassensein« in einer »hoffnungslos verschlossenen Welt« (259, 262, 272 f.). So kommt eine ästhetische »Passion« zum Vorschein, die nicht selten »das Verletzende suchen« muss, um sich artikulieren zu können (353).

86 Insofern würde ich Ricoeur zustimmen, wenn er (in einem anderen Kontext) sagt, »man wird sich [...] kaum noch mit der Verletzlichkeit beschäftigen können, ohne die Idee der Normativität neu zu fassen« (P. Ricoeur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 257).

maß wir es gerade vielfach Verletzten zu verdanken haben, was wir uns in ästhetischer Einstellung zu Gemüte führen. Und so jemand wird kaum begreifen, dass es gerade *deren* literarische, musikalische, bildnerische ... Kunst ist, die uns für die Verletzbarkeit Anderer sensibilisiert.<sup>87</sup> Nicht zuletzt im Modus politischer Imagination, die uns für das Leben der Anderen und für die Horizonte ihrer Sterblichkeit aufschließt - bis hin zur absehbaren Zerstörung ihrer Lebensgrundlagen, zum Völkermord und selbst zum Holozid, nach dem niemand mehr da wäre, der übermäßige Verletzungen beklagen könnte. Ich beschließe meine *tour de force* durch die weiten Felder menschlicher Verletzbarkeit mit diesem Ausblick, indem ich gleichsam diese eschatologische Tür aufstoße, ohne sie zu durchschreiten ...

---

87 Ganz in diesem Sinne heißt es in einer Erzählung E. T. A. Hoffmanns: »daß niemand an meinen Schmerz glaubt, ja daß man mich wohl albern und töricht schilt, das ist es ja eben, was mich hinausstößt aus der Welt« (E. T. A. Hoffmann, *Die Bergwerke zu Falun* [1819], in: Frank [Hg.], *Das kalte Herz*, 53–87, hier: 58).



# Kapitel X

## Gewalt als Widerfahrnis und im Dissens Metatheoretische Beobachtungen zur Phänomenologie und Hermeneutik eines anfechtbaren Phänomens und umstrittenen Begriffs

1. Gewalt *als Gewalt* verstehen (389) | 2. Historische Voraussetzungen (394) | 3. Normalität unter Verdacht (401) | 4. Gewalterfahrung, Ausdruck, Adressierung (403) | 5. Exkurs zu Staat und Recht (407) | 6. Gewalt als Gewalt zum Vorschein bringen, artikulieren, verstehen, adressieren und beklagen (411) | 7. Im politischen Dissens (416)

*Die Spur der Gewalt ist in alle Erscheinungen eingezeichnet.  
Die Lebensformen sind fast immer schon Überlebensformen.<sup>1</sup>*

### 1. Gewalt *als Gewalt* verstehen

Phänomenologisch-hermeneutische Gewaltforschung nimmt grundsätzlich ihren Ausgang von verkörperten bzw. »leibhaftigen« Wesen, denen zu unterstellen ist, aufgrund ihrer leiblichen Verfassung gar nicht anders zu können, als nicht gewaltsam verletzt, verwundet oder vernichtet werden zu wollen. Das schließt eine sich nachträglich dazu gegebenenfalls abweichend verhaltende willentliche Selbstbestimmung zwar nicht völlig aus. Doch zeigen Begriffe wie Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit in dieser Forschungsrichtung primär Bedrohungen leibhaftig existierender Subjekte in einer »Welt der Gewalt« an, die es möglichst umfassend zu erkunden gilt, wie es bereits in den 1950er Jahren Paul Ricœur verlangt hat<sup>2</sup>, bevor man in Betracht zieht, wie man sich willentlich, sei es rigoros im Sinne radikaler Gewaltfreiheit ablehnend, sei es rechtfertigend und sogar bejahend, zu bestimmten Formen von Gewalt verhalten kann. Dem Anspruch, jene Welt sogar »in

---

1 K. Schlögel, *Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang*, München, Wien 2002, 131.

2 P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955], Paris <sup>3</sup>1967, 266; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 220.

ihrer Gesamtheit«<sup>3</sup> auszuloten und zu beschreiben, kann phänomenologisch-hermeneutische<sup>4</sup> Gewaltforschung aus heutiger Sicht allerdings schwerlich gerecht werden. Das liegt einerseits daran, dass Gewalt auf die Spur von Abgründen führt, aus denen niemand unversehrt zurückkehrt. In ihren radikalen, extremen und exzessiven Formen lässt Gewalt diejenigen, die sie trifft, nur noch untergehen, ohne ihnen die geringste Möglichkeit zu lassen, sie als ›Erfahrung‹ bzw. als ›Erfahrenes‹ zu artikulieren, zu bezeugen und zu beschreiben. Daraus ergibt sich auch für Dritte, allenfalls indirekt davon Betroffene, die Frage, wie sie je dem Anspruch gerecht werden sollen, Gewalt ›umfassend‹ als Erfahrung zur Sprache zu bringen. Dem steht noch eine weitere Schwierigkeit entgegen: weitgehend normalisierte Gewalt, an die man sich gewöhnt hat, kann infolgedessen weitgehend unsichtbar werden, so dass sie nicht ohne Weiteres als solche zum Vorschein zu bringen ist. Selbst wenn sie sprachlich artikuliert, zum Ausdruck gebracht und an Andere adressiert werden konnte, stellt sich überdies die Frage, inwiefern sie speziell politisch ernst zu nehmen ist oder unbeachtet bleiben und insofern nicht ›zählen‹ sollte – zumal wenn der begründete Verdacht besteht, die Auseinandersetzung mit Gewalt beschwöre wiederum Gewalt herauf, könne aber keineswegs versprechen, wenigstens ihrerseits gewaltlos zu erfolgen. In Anbetracht der Tatsache, dass Gewaltforschung zwischen eigentlich nicht ›erfahrbaren‹ Extremen und fraglos hingenommener Normalität von Gewalt fast überall fündig geworden ist, so dass man ›die‹ Gewalt als ubiquitäres Phänomen einstufen könnte, ist das keine nebensächliche Frage. Wo ›alles‹ von Gewalt affiziert zu sein scheint<sup>5</sup>, gerät leicht jeder beson-

3 Ebd.

4 Zur Problematik dieser hier nicht weiter diskutierten Konjunktion vgl. P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75.

5 Eine Einschätzung, die sich bei näherem Hinsehen in ganz unterschiedliche Thesen auffächert: Gewalt gilt als unhintergebar bzw. unvermeidlich, insofern sie transzendental die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung betrifft, insofern sie jegliche Alterität der »Gewalt des Lichtes« (Derrida) unterwirft, insofern sie als »coextensive with the mechanism of representation and phenomenality itself«, als »requisite for the generation of sense« bzw. als »implicated in the process of presencing« gelten muss – speziell darüber hinaus dann, wenn sie Identität nur auf Kosten der Alterität des Anderen und gegen Andere ermöglicht; und zwar praktisch so, dass bereits das Brot, das der Eine isst, als das dem

dere Ansatzpunkt dazu aus dem Blick, sie als nicht zu umgehende Herausforderung zu begreifen, die nach praktischen Antworten verlangt, sei es nur in Versuchen, Gewalt wenigstens zu ›verstehen‹, sei es auch in Formen der Nachsicht, der Verzeihung und Versöhnung oder in der Anstrengung, sie als unverstandene zu verwinden, um sie daran zu hindern, sich durch Gegengewalt (Rache, Bestrafung usw.) fortzusetzen. Am Ende wäre von überall zu vermutender Gewalt nur noch zu sagen, dass sie uns durchdringt und ausmacht wie ein Medium oder Element, in dem sich unser Leben unvermeidlich vollzieht bzw. dass sie, »wie man sagt, den Dingen innewohnt«, wie es in der Übersetzung von Merleau-Pontys *Die Abenteuer der Dialektik* heißt.<sup>6</sup> Und Kritik daran wäre nur auf ein buchstäblich u-topisches anderes Leben zu verweisen, in das kein konkreter Weg gangbar erscheint; schon gar kein politischer. Vor dem Hintergrund dieses sich bereits abzeichnenden zweifelhaften ›Erfolgs‹ der neueren Phänomenologie und Hermeneutik der Gewalt möchte ich dagegen ausgehend von den folgenden, thesenhaft vorangestellten metatheoretischen Gesichtspunkten<sup>7</sup> zu bedenken geben, ob wir nicht nach dritten Wegen – pointiert gesagt: zwischen Ubiquität der Gewalt einerseits und höchst selektiver Skandalisierung nur ihrer auffälligsten Erscheinungsformen andererseits – suchen müssen, soll Gewalt als theoretischer Gegenstand nicht paradoxerweise durch dessen weitläufige Erforschung jegliche, nicht zuletzt politische, Kontur einbüßen. Allerdings wird dieser Schwierigkeit keinesfalls mit definitorischen Gewaltstreichen beizukommen sein. Denn es liegt gewissermaßen ›in der Natur der Sache‹, auf die wir das Hyperonym ›Gewalt‹ beziehen, sich bei näherem Hinsehen in jeder Hinsicht als strittig zu erweisen. Angefangen bei der Frage, ob jemand subjektiv zweifellos, insofern ›authentisch‹, oder bloß

---

Anderen (mit Absicht oder unvermeidlich) vorenthalte Brot gelten muss. Vgl. S. de Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, in: *Soll man die Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Reinbek 1989, 193–264, hier: 218; J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1967, 130, 178; A. V. Murphy, *Violence and the Philosophical Imaginary*, New York 2012, 14, 23, 78 f.

6 Siehe Anm. 52 zur Einleitung sowie M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror* 2 [1947], Frankfurt/M. 1966, 15.

7 Es handelt sich im Folgenden also nicht um einen die Thematik erschöpfend darstellenden Literaturbericht, sondern um Beobachtungen der Theorielage als solcher.

vermeintlich erlittene Gewalt überhaupt angemessen als solche auffasst und zur Sprache bringt (sei es bloß in beschreibender, sei es in sie beklagender Absicht, sei es in der Form eines Vorwurfs oder eines Verlangens nach Solidarität usw.), ob er sie treffend deutet, auslegt und interpretiert, zuschreibt, erklärt usw. Nicht einmal die unmittelbar physisch-schmerzhaftes Gewalterfahrung kann als ohne Weiteres ›evident‹ gelten, so als würde sie alle diese Fragen erübrigen.<sup>8</sup> Erst recht gilt das für komplexere Gewalterfahrungen, die uns unvermeidlich mit signifikativen und hermeneutischen Differenzen konfrontieren, insofern sie stets daraus hervorgehen, ob und wie Gewalt *als* Gewalt erfahren und aufgefasst wird.<sup>9</sup> Hinter dieses ›als‹ können wir phänomenologisch-hermeneutisch nicht zurück. D.h. ein Rekurs auf von sich aus in jeder Hinsicht evidente Gewalterfahrung, die als solche zugleich als unstrittig gelten könnte, steht uns nicht zur Verfügung.<sup>10</sup> Wird die Erfahrung von Gewalt als Gewalt sprachlich *artikuli*ert und an Andere *adressiert*, lässt die besagte signifikative und hermeneutische Differenz deshalb *grundsätzlich* Raum für dissensuelle Auseinandersetzungen um Fragen wie die, ob die fragliche Gewalt angemessen, triftig, richtig so... *als Gewalt* aufgefasst, zur Sprache gebracht und womöglich im Modus des Vorwurfs gegen Andere gerichtet wurde. Insofern ist davon auszugehen, dass wir es bei Gewalt vermutlich in allen ihren Erscheinungsformen mit einem *unvermeidlich* (*potenziell*) *strittigen* Phänomen zu tun haben werden. Darüber sollte kein Definitionsversuch hinwegtäuschen. Das macht Versuche begrifflicher Festlegungen dessen, was etwa unter psychischen, kollektiven und institutionellen Formen von Gewalt – bspw. als absichtlichen schweren Verletzungen Anderer gegen deren Willen – zu verstehen sein soll, keineswegs sinnlos. Sie müssen aber damit rechnen, sich in der sozialen, politischen und rechtlichen Wirklichkeit als außerordentlich anfechtbar zu erweisen, wo wir es mit einer anscheinend *unaufhebbaren Strit-*

8 Vgl. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, 160, 310.

9 Zu beiden Differenzen vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1984, 150 ff.; B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980, 86.

10 Entsprechende Schwierigkeiten hat die Gewaltforschung nach wie vor mit der fraglichen ›Phänomenalität‹ der Gewalt; vgl. bspw. W. Knöbl, *Motive aggressiver Handlungen versus situiertes Gewalthandeln. ›Gewalt‹ und die Problematik des interdisziplinären Dialogs*, in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 2/2014: Gewalt und Aggression*, Wiesbaden 2015, 71–77.



tigkeit von Gewalt als Gewalt in phänomenaler und begrifflicher Hinsicht zu tun haben<sup>11</sup> und jeder Versuch, Andere durch normative Sprachregelungen belehren zu wollen, als weitgehend aussichtslos erscheint. Belehrung oder gar Bevormundung ist freilich nicht der einzige Weg, der hier offensteht. Welchen anderen Weg man jenseits philosophischer Bemühungen zum begriffliche Präzisierungen auch immer suchen wird, man wird sie mit der nicht auszuräumenden Anfechtbarkeit sowohl der Erfahrung als auch der Deutung, Auslegung und Interpretation von Gewalt als Gewalt praktisch vermitteln müssen – in der dissensuellen Austragung entsprechender Konflikte, die nicht versprechen kann, *ihrerseits* vollkommen gewaltfrei zu er-

- 11 Dagegen konzentriert sich die bisherige Diskussion in dieser Hinsicht weitgehend im Anschluss an Walter B. Gallies klassischen Aufsatz auf *essentially contested concepts* (vgl. in den *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 [1956], 167–220, sowie bspw. D. Meßelken, *Gerechte Gewalt? Zum Begriff interpersonaler Gewalt und ihrer moralischen Bewertung*, Paderborn 2012, 175 ff.; S. C. T. Schneider, »Krieg«? *Philosophische Reflexionen über den Kriegsbegriff im 21. Jahrhundert*, Münster 2017, 70 ff.). Meßelken verblüfft seine Leser mit der Auskunft, »in Deutschland« sei »erstaunlicherweise kaum philosophische Literatur zu Gewalt publiziert worden«. Weder wird die längst weitläufig entfaltete, an Walter Benjamin, Jacques Derrida und Emmanuel Levinas anschließende, noch auch die eher sozialphilosophische, spätestens seit Mitte der 1970 Jahre angeregte Gewaltforschung (bspw. Kurt Röttgers) genannt. Die Behauptung, dass erst mit Newton Garvers 1968 in *The Nation* veröffentlichtem Aufsatz *What is Violence?* »der erste wirklich philosophische Aufsatz zum Thema Gewalt« (Keith Burgess-Jackson) vorliege, macht es kaum besser. So fällt nebenbei auch die ganze frankophone Literatur (Maurice Blanchot, Sarah Kofman, Jean-François Lyotard u.v.a.) in einem Federstrich weg bzw. wird »übersehen« – oder man kennt sie überhaupt nicht. Um nur einige Titel zu nennen, die bereits »in die Jahre gekommen« sein mögen, aber vielfältige Spuren in ein weitläufiges genealogisches Vorfeld gegenwärtiger philosophischer Gewaltforschung deutlich machen: K. Röttgers, *Gewalt*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel, Stuttgart 1974, 561 ff.; ders., H. Saner (Hg.), *Gewalt. Grundlagenprobleme in der Diskussion der Gewaltphänomene*, Basel, Stuttgart 1978; H. Schmidt, *Sozialphilosophie des Krieges. Staats- und subjekttheoretische Untersuchungen zu Henri Lefebvre und Georges Bataille*, Essen 1990; A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994; M. Dabag et al. (Hg.), *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen*, München 2000; Vf., *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin 2001; A. Hirsch, *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München 2004; S. K. Herrmann et al. (Hg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007; Vf., *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit. Eine Einführung*, Weilerswist 2007.

folgen. Diese Überlegung kommt im Folgenden unter historischen Voraussetzungen zur Geltung, auf die zuerst eingegangen wird, um anschließend darauf aufmerksam zu machen, wie sie die Normalität vergesellschafteten Lebens und vergesellschafteter Subjektivität bis heute überschatten, indem sie sie unter Gewaltverdacht stellen. Infolgedessen sind wir mit dem Problem konfrontiert, wie überhaupt Gewalt *als Gewalt* zum Vorschein kommen kann, wie sie durch gewaltimprägnierte Subjekte zu artikulieren, zu adressieren und zu beklagen ist, ohne dass es möglich wäre, wiederum unter Gewaltverdacht stehenden politischen Dissens zu umgehen, der sich an allen diesen Hinsichten entzündet. Daraus ergeben sich Konsequenzen für eine phänomenologisch basierte Hermeneutik der Gewalt, die ebenfalls nicht umhin kann, der Strittigkeit dessen Rechnung zu tragen, wofür dieser Begriff stehen soll.

## 2. Historische Voraussetzungen

Während Jahrtausenden war Gewalt als solche kein herausragendes Problem der Philosophie. Zwar tritt sie in der griechischen Antike erstmals in den Horizont des Politischen v.a. als eine lebensgefährliche Dynamik (*bía*) ein, die das Zusammenleben in politischen Lebensformen (*bíoi*) als solches gefährdet und die *pólis* bzw. deren Verfassung (*politeia*) im Bürgerkrieg (*stásis*) gänzlich zu zerrütten droht, der jederzeit zu radikaler Kriegsgewalt (*pólemos*) eskalieren kann, wie sie sonst nur gegen Fremde zu verüben war.<sup>12</sup> Schon Platon beschreibt vielfältige Erscheinungsformen von Gewalt.<sup>13</sup> Aber auch er schenkt ihr, abgesehen von dieser Gefahr<sup>14</sup>, keine besondere Aufmerksamkeit. Mit Cicero setzt die über Augustinus und Thomas von Aquin bis hin zu Michael Walzer und *new just war theories* bis in unsere Gegenwart reichende Überlieferung der Rechtfertigung

12 N. Loraux, *L'invention d'athènes*, Paris 1993; dies., *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64.

13 Vf., *Platon – Leben und Tod, Sprache und Gerechtigkeit*, in: H. Kuch, S. K. Herrmann (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist 2010, 38–57.

14 U. Kleemeier, *Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges*, Berlin 2002.

speziell kriegerischer Gewalt ein.<sup>15</sup> Zwar weiß sie um exzessive Grausamkeiten, rücksichtslose Untaten und schonungslose Behandlung von Feinden und benennt sie auch deutlich<sup>16</sup>, aber auch sie konzentriert sich kaum je auf die fragliche Gewalt als solche, um sie zu beschreiben, zu verstehen oder zu erklären. Statt dessen wartet sie mit zahllosen Rechtfertigungen angeblich ›guter Gründe‹ dafür auf, sich des Krieges als eines ›Mittels‹ zu bedienen, wie es Carl v. Clausewitz in seinem Buch *Vom Kriege* erstmals mit dezidiert theoretischem Anspruch beschrieben hat. Dabei hatte Clausewitz bereits eine revolutionäre Gewalt vor Augen, die das längst – etwa in der spanischen Spätscholastik bei Francisco de Vitoria und Francisco Suárez – ausgiebig diskutierte Recht auf gewaltsamen Widerstand in einen Umsturz der politischen Verhältnisse selbst umschlagen lässt. Auch in dieser Hinsicht dominiert lange die Frage der Rechtfertigung solcher Gewalt, bis diese im Briand-Kellogg-Pakt (1928) ihre weitgehende Delegitimierung und (teils bedauerte) Kriminalisierung erfährt<sup>17</sup>, sofern sie sich in der Form eines Angriffskriegs manifestiert. Auf der Linie der Delegitimierung geht man bis heute weiter und wirft die Frage auf, ob nicht in Wahrheit die generelle, ausnahmslose »abolition of war« auf der globalen politischen Agenda stehen müsste.<sup>18</sup> Dabei wird der Frage, wie sich kriegerische Gewalt seit Clausewitz' Zeiten vom Partisanenkrieg, über die internationalen Konflikte der europäischen Machtstaaten im 19. Jahrhundert, Welt- und Vernichtungskriege bis hin zu sog. Neuen Kriegen gewandelt hat, zwar vielfältig Rechnung getragen. Demgegenüber spielt die *Gewalterfahrung* selbst jedoch wiederum allenfalls eine Nebenrolle und wird erst in jüngster Zeit eigens auch philosophisch zum Thema gemacht.<sup>19</sup> Noch Walzer, dessen Buch über *Just and*

15 E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg, Basel, Wien 2019.

16 Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010, Kap. II, Anm. 76.

17 C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierten Kriegsbegriff*, Berlin 21988; B. Paskins, M. Dockrill, *The Ethics of War*, London 1979, 269.

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

19 E. Scarry, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzbarkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt/M. 1992; K. Millett, *Entmenslicht. Versuch über die Folter*, Hamburg 1993; C. Grüny, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des*

*Unjust Wars* dem philosophischen Kriegsdiskurs der letzten Jahre weitgehend die entscheidenden Stichworte gegeben hat, belässt es in phänomenologischer Hinsicht unter Berufung auf den amerikanischen General William T. Sherman, der im amerikanischen Bürgerkrieg diente, bei dem schlichten Befund: *war is hell*.<sup>20</sup> Scheinbar gibt es ungeachtet zweier Weltkriege, neuartiger ABC-Waffen und genozidaler Vernichtungspolitiken, die der General (abgesehen von der Behandlung der Indianer) noch gar nicht kennen konnte, da sie erst im 20. Jahrhundert zu voller Blüte gekommen sind, von der Gewalterfahrung wenig Neues zu berichten. Noch für die *new just war theories* bleiben die Begriffe Krieg, Gerechtigkeit und Rechtfertigung die theoretisch maßgeblichen. Die Gewalt selbst, von der man dabei handelt, bleibt unterdessen weitgehend unbedacht im Schatten.

In Titeln von Schriften taucht sie wie bei Georges Sorel (1908) und Walter Benjamin (1921) eingangs des 20. Jahrhunderts erst im Gefolge geschichtsphilosophisch motivierter Großprojekte auf, die auf eine entscheidende Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse hinauslaufen sollten. Allen voran die Französische Revolution des 18. Jahrhunderts, nach deren Vorbild dann der Kommunismus von Karl Marx, Friedrich Engels, Vladimir I. Lenin und ihren zahlreichen Gefolgsleuten glauben machte, dass Gewalt in einem auch untereinander geführten universalgeschichtlichen »sozialen Krieg«<sup>21</sup> für kollektiven Fortschritt als dessen »Geburts helfer« unentbehrlich sei, auch um den Preis von Hekatomben von Toten. Schon Kant und Hegel wussten um »Vernichtungskriege« und »Berge von Gräueltaten«<sup>22</sup>, die die verschlungenen Wege der menschl-

---

Schmerzes, Würzburg 2004; M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, München 2014; C. Ciocan, P. Marinescu (eds.), *Conflict and Violence. Studia Phänomenologica XIX* (2019); D. Di Cesare, *Torture*, Cambridge 2018.

20 M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* [1977], New York 42006, 30, 32.

21 Vgl. bspw. L.-A. Blanqui, *Schriften zur Revolution, Nationalökonomie und Sozialkritik*, Reinbek 1971, 15, 20, 52, 57, 121, 132; G. Sorel, *Apologie der Gewalt* [1908], in: ders., *Über die Gewalt*, Frankfurt/M. 1981, 339 ff.; D. Pick, *War Machine. The Rationalisation of Slaughtering in the Modern Age*, New Haven, London 1993, 43 zu Proudhon.

22 Vgl. Anm. 102 zu Kap. I in diesem Bd. zu Kant, sowie G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994.

chen Gattung säumen; aber sie mochten wie die ihren Spuren folgenden Apologeten des Fortschritts letztlich keinen Einwand gegen ihre geschichtsphilosophisch begründete Aussicht auf ein gutes Ziel oder Ende der Geschichte gelten lassen.<sup>23</sup> Damit hat es offenbar ein Ende nach den beiden Weltkriegen und den neuen, seriellen Formen vernichtender Gewalt, die endgültig jegliche akzeptable Möglichkeit verbaut haben, sie als wenigstens *in the long run* angeblichem Fortschritt der menschlichen Gattung dienlich zu rationalisieren. Im Gegenteil gilt die Welt der Menschen, die sich als eine *die Gattung politisch umfassende*, d.h. *welt-bürgerliche* überhaupt erst abzuzeichnen beginnt, nunmehr als irreversibel geradezu entstellt.<sup>24</sup> Als solche, »disfigured«, werfe sie ihren Schatten auf unsere Gegenwart, schreiben Jay Winter und Emmanuel Sivan in ihrer Bilanz *War and Remembrance in the Twentieth Century*.<sup>25</sup>

Nicht nur für Überlebende der Weltkriege und der mit ihnen einhergegangenen Makroverbrechen gilt die »ontological security of our life-world«<sup>26</sup> bzw. das, was Jean Améry »Weltvertrauen« genannt hat<sup>27</sup>, als irreversibel beschädigt oder verletzt; und zwar so, dass »[this] resists consolation, sublation into something culturally elevating«<sup>28</sup>. Stattdessen ist von einer »stasis of desertion«<sup>29</sup> die Rede, die uns in einer verletzten Welt zu leben zwingt.<sup>30</sup> In einer solchen »wounded world« »humankind can ill afford not to have its ethical sensibilities informed by devastation«, schreibt John K. Roth

23 Unter der Bedingung, dass im Krieg nicht Mittel gebraucht werden, die jegliches Vertrauen in künftigen Frieden zerstören müssten (wie er meinte), billigt Kant dem Krieg durchaus eine positive, die Geschichte der menschlichen Gattung voranbringende Funktion zu. Und Hegel schlägt in die gleiche Kerbe: Krieg verhindert, dass die Völker, die einen Staat bilden, in Lethargie verkümmern.

24 Vf., *Gewaltgeschichte versus Geschichtsphilosophie?*, in: *Philosophischer Literatur-anzeiger* 69, Nr. 2 (2016), 285–303.

25 J. Winter, E. Sivan (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge 1999, 54.

26 N. Scheper-Hughes, P. Bourgois, *Introduction*, in: dies. (eds.), *Violence in War and Peace*, Malden, Oxford, Carlton 2004, 1–32, hier: 32.

27 J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, München 1988, 44.

28 M. Jay, *Against consolation: Benjamin and the refusal to mourn*, in: Winter, Sivan (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, 221–239, hier: 232.

29 Ebd., 235.

30 J. K. Roth, *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford 2018, 65.

in seiner Bilanz der im 20. Jahrhundert zutage getretenen *failures of ethics*.<sup>31</sup> Sein Versuch, sich und seine Leser mit dem »Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities« zu konfrontieren, führte ihn auf die Spur eines ethischen Versagens, das Einzelne, Nachbarschaften, Dörfer und Städte, ganze Völker, Nationen, Kulturen und Staaten in verschiedenen Hinsichten sich selbst zuzurechnen hätten, ohne sich dabei aber auf eine Ethik stützen zu können, die *ihrerseits nicht* als ›verfehlt‹ gelten müsste.<sup>32</sup>

Demnach verhält es sich keineswegs so, dass wir eine exzessive und extreme Gewaltgeschichte ›hinter uns‹ hätten, zu der es sich nur noch ins rechte Verhältnis zu setzen gälte. Vielmehr erscheint menschliche »existence itself [as] scarred by fault lines and deeply flawed«<sup>33</sup>; und zwar nicht nur, weil sie unweigerlich das Erbe dieser Geschichte antreten muss, sondern darüber hinaus deshalb, weil sie das auch ethisch nicht tun kann, ohne sich den Verdacht zuzuziehen, diese Geschichte auf fatale Art und Weise fortzusetzen; sei es auch nur deshalb, weil überhaupt niemand versprechen kann, sich zu letzterer angemessen zu verhalten. Schließlich hat sie extreme Formen der Gewalt hervorgebracht, die als solche nicht einmal als adäquat sagbar, beschreibbar, erzählbar, erinnerbar und überlieferbar gelten können. Das beschäftigt eine aporetische Zeugnisliteratur bis heute. Wo sie radikal in Frage stellt, ob die zu bezeugende Gewalt überhaupt als ›angemessen‹ überlieferbar gelten kann, dementiert sie dies regelmäßig – und verbaut uns infolgedessen jeglichen Weg in eine Selbstgerechtigkeit, die da meint, die fragliche Gewalt hätten wir ›hinter uns‹, überwunden, verstanden und begriffen. ›Hinter uns‹ liegt sie nicht einmal rein zeitlich, solange sich das Schicksal der Überlebenden, ihrer Kinder und Kindeskinde in unsere Gegenwart hinein traumatisch fortsetzt, um uns mit der nagenden Frage zu konfrontieren, ob wir die ›schlimmste‹ Gewalt wenigstens als solche in Erinnerung behalten und ob unsere politische Gegenwart

31 Ebd., 21.

32 Vf., *Verfehlt Ethik und politische Schuld. Zur systematischen Aktualität von Karl Jaspers' Abhandlung ›Die Schuldfrage‹ (1946) – mit Blick auf John K. Roths ›The Failures of Ethics‹ (2015/8)*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 51 (2020), 125–164.

33 Roth, *The Failures of Ethics*, 24.

›verspricht‹, sich auf der Basis unzweifelhafter Erinnerung an sie ihrer Wiederholung effektiv zu widersetzen.<sup>34</sup>

Ungeachtet vielfacher Mahnungen, die »Erinnerung wach zu halten«, müssen wir angesichts der Zeugnisliteratur bezweifeln, ob sich die Erinnerung je ›angemessen‹ zum zu Erinnernden verhalten kann; und die viel zitierte Losung »Nie Wieder« droht längst zum Klischee zu verkommen<sup>35</sup> – zumal sie eher selten mit differenzierten Einschätzungen dessen einhergeht, *was* sich denn niemals wiederholen solle.<sup>36</sup> Notorisch ›unangemessene‹ Erinnerung kann aber gerade keine ›Wiederholung‹ ausschließen. Gerade deshalb gilt, was Marc Bazyler in seinem Buch *Holocaust, Genocide, and the Law* feststellt: die fragliche Geschichte »finally touches our normal lives, reminding us with ever growing urgency that we are the survivors of catastrophes that we never experienced« – die aber dennoch gegenwärtig bleiben.<sup>37</sup>

34 Vgl. den ersten Dialog in: B. H. F. Taureck, Vf., *Drohung Krieg. Sechs philosophische Dialoge zur Gewalt der Gegenwart*, Wien, Berlin 2020.

35 P. Farmer, *Never Again? Reflections on Human Values and Human Rights*, [https://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/f/Farmer\\_2006.pdf](https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/f/Farmer_2006.pdf); Roth, *The Failures of Ethics*, 20.

36 Dabei kann man es kaum mit der Benennung desaströser Resultate der fraglichen Gewalt bewenden lassen, wenn man bedenkt, wie aufwändig die Rekonstruktionen ihrer historischen Genealogie ausfallen, die darauf abzielen, ihre ›Anfänge‹ erkennbar zu machen. Das machen besonders die Arbeiten von Historikern deutlich, die auf dem ›kumulativen‹ Charakter der seinerzeit sich anbahnenden Gewalt insistieren (was allerdings nicht unumstritten ist). Aus der überbordenden Literatur sei nur stellvertretend auf folgende Arbeiten verwiesen: H. Mommsen, *Der Weg zur Vernichtung der europäischen Juden*, in: M. Dabag, K. Platt (Hg.), *Genozid und Moderne*, Bd. 1, Opladen 1998, 241–253; M. Broszat, *Der Staat Hitlers. Grundlegung und Entwicklung seiner inneren Verfassung*, München <sup>14</sup>1995; G. Aly, »Endlösung«. *Völkerverschiebung und der Mord an den europäischen Juden*, Frankfurt/M. 1995; E. Traverso, *Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors*, Köln 2003; ders., *Im Bann der Gewalt. Der Europäische Bürgerkrieg 1914–1945*, München 2008.

37 Hervorhebung BL. M. Bazyler, *Holocaust, Genocide, and the Law*, Oxford 2016, xx. Das Gesagte wird allzu oft ›nur‹ auf den sog. Holocaust gemünzt. Dabei gilt auch für das Feuer der atomaren Vernichtung, dass es eigentlich nicht ›erfahrbar‹ ist, dass es als solches eigentümlich gegenwärtig bleibt (die Logik der *mutually assured destruction* ist immer noch virulent) und dennoch Wiederholung nicht entschlossen verhindert wird, zu der es auch infolge von Zufällen wie jenem Arbeitsunfall an einer Titan II-Atomrakete im Jahre 1980 kommen kann, die einen Sprengkopf mit einer Explosivkraft trug, die derjenigen aller

Führen wir die Diagnosen der zitierten Autoren zusammen, so ergibt sich dieses Bild: Wir leben in einer von radikaler und exzessiver Gewalt versehrten Welt, die ihren Schatten über unsere Gegenwart und Zukunft nicht zuletzt deshalb wirft, weil wir über keine ihr angemessene Erinnerung verfügen, die uns vor einer Wiederholung ›desselben‹ zuverlässig bewahren könnte. Das »Jahrhundert der Extreme« (Eric Hobsbawm) mag chronologisch hinter uns liegen<sup>38</sup>; aber wir müssen unser normales Leben weiterhin *face à l'extrême* verstehen (Tzvetan Todorov), ohne zu beanspruchen, es als solches zureichend begreifen zu können. Längst gilt zudem gerade die Normalität der Reproduktion vergesellschafteten Lebens ihrerseits als eminent gewaltträchtig<sup>39</sup> – und keineswegs etwa aufgrund angemessener historischer Erinnerung als gegen die Wiederholung wenigstens des Äußersten gefeit. Sie bringt anscheinend ›ganz normale‹ Menschen hervor, auf die auch diejenigen, die zu äußerster, am Ende serieller Gewalt gegriffen haben, seinerzeit als Ressource zurückgreifen konnten, ohne die sie niemals ihre destruktiven Absichten hätten realisieren können. Von Hannah Arendt über Primo Levi bis hin zu Tzvetan Todorov, Christopher Browning, Zygmunt Bauman und Emmanuel Levinas ist deshalb gerade die Normalität vergesellschafteten Lebens als Ressource und Quelle extremer Gewalt unter Verdacht gestellt worden.<sup>40</sup>

---

im Zweiten Weltkrieg eingesetzten Bomben zusammengenommen weit übertraf. (Vgl. die Dokumentation: [www.arte.tv/de/videos/093660-000-A/damascus-usa-der-gau/](http://www.arte.tv/de/videos/093660-000-A/damascus-usa-der-gau/)) Auch daraus hat man keine Lehre im Sinne atomarer Abrüstung gezogen.

- 38 E. Hobsbawm, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, London 1994; vgl. dazu G. Gamm, *Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 2009.
- 39 Bereits Walter Benjamin beschrieb die Gewalt der ›bestehenden Verhältnisse‹ ungeachtet ihrer Ausrichtung auf ständigen Fortschritt als eine schreckliche, ja katastrophale Normalität, die alles »so weitergehen« lässt wie bisher, so dass in Wahrheit gar keine Aussicht auf Besserung besteht (W. Benjamin, *Zentralpark*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. 1980, 230–250, hier: 246.).
- 40 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« (s.a. oben S. 199). Arendts Buch über die »Banalität des Bösen« lässt sich ohne Weiteres auch so verstehen, dass es im negativen Erstaunen darüber geschrieben ist, dass es genügt, ein scheinbar ›ganz normaler‹ Mensch zu sein, um u. U. für schlimmste Untaten verantwortlich zu werden. Im gleichen Tenor ist Christopher Brownings Standardwerk *Ganz normale Männer*.



### 3. Normalität unter Verdacht

Die Normalität der Reproduktion vergesellschafteten Lebens vollzieht sich kraft durchgreifender Normalisierungsprozesse, die als solche bereits bewirken, dass wir sie uns allenfalls ausschnittsweise bewusst machen können. Sie gehen einschlägigen Untersuchungen zufolge mit *Habitualisierungen*<sup>41</sup> einher, die selbst »lethal consequences of normal living« indifferent hinnehmbar erscheinen oder ganz unkenntlich werden lassen, welche auch ohne ›direkten‹ Mord und Totschlag in großer Zahl eintreten.<sup>42</sup> Das hat Levinas zu dem polemischen Vorwurf bewogen, dass man »in der Gesellschaft, so wie sie funktioniert, nicht leben [kann], ohne zu töten, oder zumindest nicht, ohne den Tod von irgend jemandem vorzubereiten. Von daher ist die wichtige Frage nach dem Sinn von Sein nicht: Warum gibt es etwas und nicht nichts [...], sondern töte ich nicht, indem ich bin? Habe ich ein Recht zu sein? Nehme ich, indem ich in der Welt bin, nicht den Platz von jemandem ein?«<sup>43</sup> Tatsächlich bedeutet der »Platz an der Sonne« der Einen (eine bei Kolonialisten beliebte Phrase), den sie gewohnheitsmäßig in einem normalisierten Leben für sich in Anspruch nehmen, dass Andere kaum das Lebensnotwendigste haben (weil man ihnen Wasser, Fische und andere Ressourcen organisiert raubt, von indirekten Folgen exzessiv auf Gewinn abzielenden Wirtschaftens ganz abgesehen).<sup>44</sup> Die Normalität gesellschaftlicher Reproduktion bringt es darüber hinaus mit

---

*Das Reserve-Polizei-Batallion 101 und die »Endlösung« in Polen*, Reinbek 1996, geschrieben. Vgl. auch T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993, 137; Rez. d. Vf., *Von der Wahrheit moralischer Normalität*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43, Nr. 1 (1995), 173–176, sowie den aktuellen Bericht über »ganz normale Organisationen« als Ressourcen extremer Gewalt: M. Holzinger, *Ganz seriöse Wissenschaft? Einige Bemerkungen zur Kühl-Kontroverse über die »ganz normalen Organisationen«*, in: *Zeitschrift für Genozidforschung* 18, Heft 1 (2020), 7–29.

41 J. Link, *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Göttingen 42013; B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung*, Frankfurt/M. 1998.

42 Roth, *The Failures of Ethics*, 144; Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, New York 1991.

43 E. Levinas, *Ethik und Unendliches*, Graz, Wien 1986, 95; *Außer sich*, München, Wien 1991, 63.

44 E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg i. Br., München 21988, 250.

sich, dass Andere anderswo mit ihrem Leben und Sterben ganz aus den Horizonten der Aufmerksamkeit verschwinden<sup>45</sup>, so dass ganze Bevölkerungen als *losable* und als *not grievable* gelten.<sup>46</sup> So steht diese Normalität ungeachtet ihres unauffälligen Charakters unter Gewaltverdacht, wenn nicht im Sinne manifester, intendierter und zurechenbarer Gewalttätigkeit, so doch einer Gewaltsamkeit, die ständig Verletzungen Anderer bzw. ihrer elementarsten berechtigten Ansprüche zeitigt, ohne dass diese Gewaltsamkeit als solche auch realisiert würde, wird sie doch »normalized into invisibility, secreted away, hidden from view in the minutiae of normalcy«.<sup>47</sup>

So wird nicht nur die Normalität eines vergesellschafteten Lebens, aus dem *unter spezifischen historischen Umständen* extreme Gewalt hervorging, sondern *jegliche* Normalität dem Verdacht ausgesetzt, als solche Gewalt geradezu unsichtbar werden zu lassen, sei es durch Verdrängung, sei es infolge von Gewöhnung.<sup>48</sup> Deshalb hat Jacques Rancière verlangt, die Gewaltsamkeit gesellschaftlicher Normalität notfalls auch gewaltsam zu durchbrechen, um sie zu zwingen, sich als gewaltsame zu erkennen zu geben.<sup>49</sup> Keineswegs genügt es demnach, nur hinzusehen, um Gewalt als solche zu Gesicht zu bekommen und zu verstehen. Nicht nur verbirgt sie sich in der Normalität des gewöhnlich Erfahrbaren, sondern auch infolge einer mehr oder weniger tiefgreifenden Normalisierung der Wahrnehmung, des begreifenden Sehens und des »Auges des Begriffs« selbst. So richtet sich der progressive Gewaltverdacht vom Wahrzunehmenden weg auf unsere Wahrnehmung und schließlich auf die wahrnehmenden Subjekte selbst. Wohnt ihnen selbst Gewalt inne – und zwar so, dass das dem Anspruch im Wege steht, die fragliche Gewalt als

45 G. Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München, Wien 1998; J. Crary, *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, Frankfurt/M. 2002.

46 J. Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?*, London, New York 2009, 31; *Social Research* 83, no. 2 (2016), *Borders and the Politics of Mourning*.

47 Scheper-Hughes, Bourgois, *Introduction*, 19–22.

48 Ganz abgesehen davon, dass auch extreme Gewalt selbst »normalisierte« Formen annehmen kann, wie es W. Sofsky in *Die Ordnung des Terrors*, Frankfurt/M. 1993, beschrieben hat.

49 J. Rancière, *Politik der Bilder*, Zürich, Berlin 2009, 70. Konkrete Beispiele liefert Suzanna Biernoff, *Portraits of Violence. War and the Aesthetics of Disfigurement*, Ann Arbor 2017, die zeigt, wie es erforderlich werden kann, »[to] break through the quotidian acceptance of violence«, um das buchstäblich entstellende Gesicht des Krieges zu zeigen (31).

solche auch angemessen zu begreifen? Oder können sie für sich in Anspruch nehmen, die fragliche Gewalt unverkürzt und in jeder Hinsicht als solche zu erkennen und zu begreifen?

Dafür spricht nach Jahrzehnten der Gewaltforschung tatsächlich *nichts*. Unter endlichen und irdischen bzw. weltlichen Bedingungen lässt sich überhaupt keine Subjektgenese vorstellen, die die Betroffenen *nicht* verletzen würde und die *nicht* den Verdacht wecken müsste, ihre Ontogenese habe womöglich auch ihr leibhaftiges Subjektsein mehr oder schwer beeinträchtigt. Es gibt kein wirklich ›gewaltfreies‹ Aufwachsen, keine entsprechende Erziehung und Bildung. Wenn das zutrifft, stellt sich weniger die Frage nach einer ›objektiven‹ Wahrnehmung von Gewalt, die für sich in Anspruch nehmen könnte, ihrerseits ›gewaltfrei‹ zu erfolgen, sondern vielmehr die Frage, wie gerade eine gewaltsam durchlaufene Ontogenese dazu befähigen kann, Gewalt auch dort zum Vorschein zu bringen, wo sie sich aufgrund ihrer Normalisierung der Wahrnehmbarkeit und damit zunächst weitgehend jeglicher Einsicht entzieht. Das erscheint nur insofern als aussichtsreich, als verschiedene Subjekte in unterschiedlicher Weise der fraglichen Gewalt ausgesetzt waren. Nur unter dieser Voraussetzung ist anzunehmen, dass sie nicht in genau der gleichen Art und Weise für eine normalisierte Gewalt blind sein müssen, die sich gleichsam *a tergo* in ihrer Subjektivität und durch sie reproduziert. Wir mögen allesamt mehr oder weniger ›blind‹ sein für eine Gewalt, die unser Leben kraft ihrer Normalisierung ausmacht und es ›hinterrücks‹ bestimmt. Aber insofern wir nicht alle in genau der gleichen Art und Weise für das Gleiche blind sind, haben wir die Chance, diakritisch unsere Gewaltwahrnehmungen, -beschreibungen und -erklärungen miteinander abzugleichen, um zu erproben, ob die Gewalt wirklich als ›hinnehmbar‹ gelten kann (wie sie sich zunächst infolge ihrer Normalisierung darstellen mag).

#### 4. Gewalterfahrung, Ausdruck, Adressierung

Keineswegs stellt sich uns Gewalt in allen ihren – sei es offenkundigen, sei es subtilen, sei es beklagten, sei es kaschierten – Erscheinungsformen ohne Weiteres als Skandalon dar. Wo sie jemandem auf dem Weg der Subjektwerdung widerfährt und auf diese Weise

›subjektiviert‹ wird<sup>50</sup>, erweist sie sich kaum als verbalisierbar; wo sie beschämt, trägt sie als verschwiegene destruktive Früchte; und wo sie traumatisiert, droht sie unsere Sprachlichkeit zu zerstören und uns schließlich in eine Sprachlosigkeit zu sperren, die derjenigen der frühen Kindheit von ferne ähnelt. Der von Georges-Arthur Goldschmidt eindrucksvoll beschriebene Schmerz, der darin liegt, gewaltsam daran gehindert worden zu sein, überhaupt unverletzt ›zur Sprache zu kommen‹<sup>51</sup>, wird noch übertroffen von dem Schmerz, Andere womöglich *niemals mehr* ansprechen und von ihnen *niemals mehr* angesprochen werden zu können. Wo Gewalt so oder so verstummen macht, kann sie nicht beklagt werden. Sie wenigstens benennen und beklagen zu können, eröffnet noch einen (wie auch immer wiederum gewaltsamen) Weg in eine Auseinandersetzung, die immerhin die gleichgültige, normalisierte Hinnahme der fraglichen Gewalt durchkreuzen kann.

Wo Gewalt erlitten wird, geschieht dies niemals in indifferenter Art und Weise, darin besteht in der einschlägigen Literatur weitgehend Einigkeit. Gewalt *verletzt* allemal *leibhaftige* Wesen, deren Leiblichkeit ihnen ein zunächst unbedingtes ›Nein‹ zu jeder, besonders aber zu jeder vermeidbaren Verletzung vorgibt. Bevor wir die fragliche Gewalt zurückweisen können, tut es bereits unser Leib, ob wir es wollen oder nicht.<sup>52</sup> Die spontane Reaktion jedes gesunden Körpers auf Schmerzhafes lehrt, wie uns unsere leibliche Verfassung auch Gewalt zu bewerten nahelegt: Wie im Fall der verbrannten Hand, die instantan dahin tendiert, sich der empfundenen und zu befürchtender weiterer Schädigung zu entziehen, lässt er alles Widrige, darunter Schmerz und Gewalt, als ›Negatives‹, unbedingt und instantan Abzuwehrendes und künftig zu Vermeidendens erfahrbar werden. Physisch bzw. leiblich sind wir offenbar so verfasst, dass Gewalt jeglicher Art als ›Übel‹ erfahren wird und dann auch als solches

50 Zur Diskussion um diesen Begriff vgl. A. Oberprantacher, A. Siclodi (eds.), *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*, New York 2016; N. Ricken, R. Casale, C. Thompson (Hg.), *Subjektivierung. Erziehungswissenschaftliche Theorieperspektiven*, Weinheim, Basel 2019.

51 G.-A. Goldschmidt, *Der bestrafte Narziß*, Zürich 1994.

52 Jegliche Verharmlosung, Normalisierung oder auch Affirmation von Gewalt kommt demgegenüber zu spät; vgl. A. R. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien 2015.

gilt.<sup>53</sup> Das kann man so ausdrücken, dass wir offenbar nicht verletzt werden wollen – bzw. dass unser Wille selbst von daher *bestimmt wird*. Dabei handelt es sich nicht um eine ›autonome‹ Selbstbestimmung eines freien Willens, der auch anders entscheiden könnte (es sei denn in *prima facie* pathologisch einzustufenden Fällen). Vielmehr gibt uns der eigene Leib vor, *gar nicht umhin zu können*, als sich erlittenem, v.a. zugefügtem Schmerz und vermeidbarer Gewalt entziehen zu wollen. Das kann man willentlich nachträglich affirmieren (oder auch einschränken wie in Fällen von Masochismus) und in eine normative, verallgemeinerte Position ummünzen, die besagt: Offenbar *kann niemand wollen*, zumal vermeidbarer Gewalt ausgesetzt oder gar ausgeliefert zu sein<sup>54</sup>; und *jeder sollte* darauf Rücksicht nehmen, d.h. *niemanden* vermeidbarer Gewalt aussetzen oder ausliefern. Doch dabei stellen sich unvermeidlich hermeneutische Fragen der Interpretation widerfahrenen Übels *als* Gewalt. Letzteres stellt sich keineswegs interpretationsfrei und insofern evidentenmaßen als Gewalt dar; schon gar nicht so, dass es von sich aus lehren könnte, inwiefern es auch für Andere als Gewalt ›zählen‹ sollte, von der man erwarten könnte, dass sie nicht indifferent hingenommen, sondern künftig vermieden wird, sofern das möglich erscheint. Von der Phänomenologie der Erfahrung von Gewalt als widerfahrenem Übel zu einer in diesem Sinne politisch gewendeten Hermeneutik und Ethik der Gewalt führt offenbar kein direkter Weg der Ableitung normativer Fragen des ›Umgangs‹ mit Gewalt.

Bevor es überhaupt zu einer um normative Fragen sich drehenden diskursiven Auseinandersetzung mit Gewalt kommen kann, muss sie als solche auch zum *Ausdruck* gebracht werden und an Andere *adressiert* werden können. Auch als an Andere adressierte – sei es

53 Das lehrt auch der von Canguilhem revidierte Begriff des Pathologischen. Vgl. G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische* [1943], München 1974; P. Ricœur, *Le différence entre le normal et le pathologique comme source de respect*, in: *Le Juste* 2, Paris 2001, 215–226.

54 Allerdings ist es durchaus fraglich, ob das aus unserer leiblichen Verfassung hervorgehende *Nicht-wollen-können*, Schmerz und Gewalt ausgesetzt zu sein, sich auch tatsächlich im Willen manifestiert, keinesfalls verletzt zu werden. Schließlich gibt es unbestreitbar Gewalterfahrungen, die nur durch die mehr oder weniger hingenommene oder sogar gewollte Mitwirkung derjenigen zustandekommen, die sie betreffen. In diesem Fall müssen sich die Betroffenen in willentlicher Selbstbestimmung über das basale, in der Leiblichkeit vorgegebene Nicht-wollen-können eigens hinwegsetzen.

nur bezeugte, beklagte, sei es auch nach Solidarität verlangende Gewalt verlangt sie, *nicht indifferent* hingenommen zu werden, selbst wenn sie letztlich keine Aussicht darauf eröffnet, abgestellt oder für die Zukunft wenigstens reduziert zu werden. Immerhin ist sie nicht selten kommunikativ zu entschärfen und infolgedessen noch zu verwinden. Solche Möglichkeiten bleiben jedoch einer Gewalterfahrung grundsätzlich verwehrt, die gleichsam in der leiblichen Subjektivität derer eingeschlossen bleibt, die sie verletzend, verwundend oder vernichtend trifft. So gesehen muss ein enger Zusammenhang zwischen leibhafter Gewalterfahrung, ihrem sprachlichen Ausdruck und ihrer Adressierbarkeit an Andere bestehen; ein Zusammenhang, von dem auch Gewalttäter vielfach eine recht genaue Vorstellung zu haben scheinen. Warum sonst suchen sie die von ihnen verübte Gewalt an jeglichem Ausdruck zu hindern, indem sie ihren Opfern buchstäblich oder im übertragenen Sinne den Mund verschließen? Dabei ist nicht immer die Furcht vor Entdeckung leitend. Es kann sich auch um das sadistische und offen zur Schau gestellte Motiv handeln, das Leiden der Opfer gerade in dem Wissen zu genießen, dass sie in ihrem Schmerz vollkommen isoliert bleiben müssen. Möglicherweise liegt in jeder mutwilligen Zufügung von Gewalt ein solches Moment des Genießens. Beweist sich die verübte Gewalt ihren zweifelhaften Erfolg nicht gerade dadurch, dass sie dem von ihr getroffenen Subjekt nicht nur Schaden, Verletzung, Verwundung und Vernichtung zufügt, sondern auch deren Ausdruck unterminiert, um es auf diese Weise ganz auf sich selbst, als ›wehrloses‹, zurückzuwerfen? Will die Zufügung von Gewalt nicht wenigstens im Moment ihrer Zufügung selbst auf die Wehrlosigkeit des Anderen hinaus? Affirmiert sie nicht: ›ich kann dich jetzt und hier nach meinem eigenen Gutdünken treffen‹? Besagt der Stoß, der physische oder verbale Schlag nicht genau dies: ›Ich treffe dich verletzend, verwundend oder vernichtend, so wie es mir jetzt beliebt, ohne dass du dagegen irgendetwas ausrichten könntest‹? Zielt Gewaltausübung in diesem Sinne wie nichts anderes auf unumschränkte Souveränität?

Gewiss lassen sich zahlreiche, kaum zu überblickende Formen intendierter Verletzung nicht so ohne Weiteres auf einen Nenner bringen. Deshalb spreche ich vorsichtig von einem bloßen ›Moment‹ des Genießens, dessen Anteil mehr oder weniger bestimmend für das fragliche Phänomen sein kann. Worauf es an dieser Stelle aber vor allem ankommt, ist die Frage der ›Sichtbarkeit‹ von Gewalt als

solcher; und zwar mit Blick auf das Standardversprechen, das wir seit der frühen Neuzeit (d.h. hier: seit Hobbes' Zeit) mit jeder stabilen politischen Lebensform verbinden, die ihren Namen verdient: Gemeint ist das Versprechen interner Pazifizierung durch einen die Gewalt monopolisierenden Staat. Der Staat wird diese Funktion allenfalls insoweit erfüllen, als er die fragliche Gewalt auch beobachten, feststellen, inkriminieren und sanktionieren kann. All dies steht allerdings in Zweifel, wo anzunehmen ist, dass die fragliche Gewalt gar nicht, nur verzerrt oder eingeschränkt zum Ausdruck kommen kann, so dass auch Dritte daran gehindert sind, sie überhaupt angemessen wahrzunehmen.

## 5. Exkurs zu Staat und Recht

In dieser Lage nimmt der Staat, dem in der Politischen Theorie der Gegenwart unter Berufung auf Jean Bodin, Thomas Hobbes oder Max Weber meist das sogenannte Gewaltmonopol zugeschrieben wird<sup>55</sup>, heute ungeachtet dessen eine merkwürdig schwache Position ein. Denn je mehr die Erforschung von Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen und Quellen vorankommt, desto größer werden die Zweifel daran, ob der Staat überhaupt (und allein) die geeignete Instanz der Wahrnehmung und Feststellung von Gewalt sein kann. Er erweist sich vielmehr in das »Paradox des Politischen«<sup>56</sup> verstrickt, das darin besteht, dass jede politisch legitimierte Instanz, die der Bändigung, Einhegung und Aufhebung von Gewalt dienen soll, ihrerseits neue Gewalt heraufbeschwört, ohne das offen zu erkennen zu geben. Infolge dieses Paradoxes muss auch die Optik des »Auges des Gesetzes« als notorisch getrübt gelten.<sup>57</sup> Deshalb ist auch die Sensibilisierung für neue Gewaltpotenziale, die in der Gewalt legitimerweise monopolisierenden Staatlichkeit selbst liegen,

55 J. Bodin, *Sechs Bücher über den Staat* [1576], München 1986; T. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [1651], Frankfurt/M. 1984; M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe* [1921], Tübingen 1981; V. Sellin, *Gewalt und Legitimität. Die europäische Monarchie im Zeitalter der Revolutionen*, München 2011.

56 Ricœur, *Histoire et vérité*, 294–321; dt., *Geschichte und Wahrheit*, 248–275.

57 Vgl. M. Stolleis, *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher*, München 2004.

nicht wiederum allein dem Staat zu überlassen. Das gilt nicht nur in ›außenpolitischer‹ Hinsicht. Hier bleibt der Staat zweifellos eine eminente Gefahr, ungeachtet der Ächtung des Angriffskrieges seit dem Briand-Kellogg-Pakt (1928) und ungeachtet der einschlägigen UNO-Konventionen, die nach 1945 gegen die bis dahin größten mit staatlichen Mitteln verübten Verbrechen gesetzt worden sind. Seitdem führen sich weltweit so gut wie alle Repräsentanten existierender Staaten als bekennende Befürworter von Frieden auf<sup>58</sup>, ohne dass sich die Strategen dadurch im Geringsten daran hindern lassen würden, sich auf den nächsten Krieg vorzubereiten.<sup>59</sup> Nichts scheint sie mehr umzutreiben, als der drohende Verlust des Krieges als probates Mittel ihrer Politik – vor allem infolge der tendenziellen Paralyse der polemogenen Verhältnisse zwischen den existierenden Machtstaaten durch die Unberechenbarkeit der nuklearen Schwelle. »Kurz und gut, was man retten muß, ist der Krieg«, schrieb Raymond Aron denn auch unmissverständlich.<sup>60</sup>

Nach 1945 erschien vor allem manchen Philosophen diese Paralyse bereits derart klar auf der Hand zu liegen, dass sie die das militärische Handeln der Großmächte lähmende Aussicht auf die bekannte *mutually assured destruction* dagegen zum Anlass nahmen, die weltweite Befriedung der zwischenstaatlichen Verhältnisse zum unbedingten Gebot der Stunde zu erheben.<sup>61</sup> Weltweite Pazifizierung der menschlichen Gattung durch Etablierung einer global verrechtlichten Föderation aller Staaten (wenn schon nicht durch einen Welt-Staat) schien nur noch eine Frage der Zeit zu sein. Ungeachtet dessen bleiben die Staaten, allen voran die nach wie vor sich behauptenden Großmächte, aber auch alle anderen, die sie machtbef-

58 Wir sind alle Pazifisten und der Krieg ist moralisch geächtet, verschwindet aber nicht, liest man hier: B. Kuchler, *Kriege. Eine Gesellschaftstheorie gewaltsamer Konflikte*, Frankfurt/M., New York 2013, 5; B. Hüppauf, *Was ist Krieg? Zur Grundlegung einer Kulturgeschichte des Krieges*, Bielefeld 2013, 450.

59 Vgl. zum Nebeneinander von globaler Verrechtlichung und zunehmend bedrohlichen Kriegsoptionen B. H. F. Taureck, *Drei Wurzeln des Krieges, und warum nur eine nicht ins Verderben führt. Philosophische Linien in der Gewaltgeschichte des Abendlands*, Zug 2019.

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

61 Vgl. exemplarisch dazu K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1961.



wusst nachahmen, die vorrangigen Subjekte der Ausübung kollektiver Gewalt; und wir sind nach der Aufkündigung des INF-Vertrages sowie kurz vor dem Auslaufen aller anderen Abrüstungsverträge zwischen den USA und Russland dem nächsten großen Krieg möglicherweise näher als je zuvor.

Doch kann sich die Gewaltforschung nicht auf die Untersuchung der darin liegenden Bedrohlichkeit und der absehbaren Konsequenzen militärischer Eskalationen zwischen Staaten beschränken, um allein auf deren juristische Pazifizierung zu setzen. Denn die Staaten akkumulieren, monopolisieren und instrumentalisieren Gewaltpotenziale, die ihnen keineswegs restlos zu Gebote stehen. Gemäß dem bekannten Schema ›Frieden durch Recht‹ konzentriert man sich allzu sehr auf Potenziale ›großer‹, kriegerischer Waffengewalt, um sie zu entschärfen bzw. unter Kontrolle zu bringen.<sup>62</sup> Dabei ist einerseits nicht von der Hand zu weisen, dass diese Potenziale eine gefährliche ›Eigenlogik‹ zeitigen können, in die Einzelne am Ende kaum noch mäßigend eingzugreifen vermögen. (In der klassischen Kriegstheorie von Carl v. Clausewitz nimmt denn auch die Gefahr eine zentrale Stelle ein, die von gewaltträchtigen »Wechselwirkungen« ausgeht, welche allesamt Kriege zum »Äußersten« eskalieren lassen können.<sup>63</sup>) Andererseits ist der Krieg nichts ohne eine letztlich von Einzelnen mit zu verantwortende Aktivierung und Realisierung jener Potenziale. Selbst hochgradig automatisierte Abwehr- und Angriffssysteme, über die die Großmächte verfügen, würden noch gewisser Handlungsinitiativen bedürfen, um einen nuklearen *show-down* auszulösen.<sup>64</sup> Erst recht gilt für jeden sich länger hinziehenden Krieg, dass er ohne vielfältige Mitwirkung von Einzelnen nicht vonstatten gehen kann. So sehr sie auch in militärische Hierarchien eingebunden sein mögen, ihnen bleiben allemal Spielräume in der Befolgung von Befehlen. Mag man beim Eintritt in eine Armee auch rückhaltlos dazu bereit sein, zum bloßen Befehlsempfänger zu wer-

62 M. Lutz-Bachmann, J. Bohman (Hg.), *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt/M. 1996.

63 C. v. Clausewitz, *Vom Kriege* [1832], Frankfurt/M., Berlin 41994.

64 Dass es noch nicht zu einem Dritten Weltkrieg gekommen ist, ist nachweislich u.a. der Tatsache zu verdanken, dass Einzelne wie der sowjetische Leutnant Stanislaw Jewgrafowitsch Petrow ungeachtet eines automatischen Atomalarms im Kontext des NATO-Großmanövers *Able Archer* im Herbst des Jahres 1993 und eindeutiger Vorschriften den entscheidenden Knopf nicht gedrückt haben.

den, von der Verantwortlichkeit für eigenes Handeln wird dadurch niemand entbunden.

Nach wie vor kommt weder die ›große‹ Gewalt symmetrischer und asymmetrischer Kriege noch auch sogenannter *low intensity conflicts* ohne menschliche Subjekte aus, die aus ihrem ›normalen‹ Leben heraus gewaltbereit sind und sich von vornherein für solche Formen der Gewalt in Dienst nehmen lassen, ohne sie von Anfang an überhaupt angemessen einschätzen zu können.<sup>65</sup> So dringlich die Frage nach der Begrenzbarkeit ›großer‹ Gewalt auch ist, so sehr die globalen Verhältnisse längst nach einer durchgreifenden Pazifizierung verlangen<sup>66</sup>, so wenig kann sich die Gewaltforschung damit begnügen, nur Perspektiven der Entschärfung der massivsten Potenziale symmetrischer und asymmetrischer Gewalt zu bedenken. Sie muss vielmehr radikal der Frage auf den Grund gehen, wie sehr Gewalt jeden Einzelnen ausmacht, wie sie in jede Subjektkonstitution eingeht, wie sie im äußerlich ›normalen‹ Leben womöglich weitgehend unerkant reproduziert wird und schließlich in die (im sogenannten Kriegsdienst ausdrücklich erklärte) Bereitschaft mündet, sich an massiven Formen von Gewalt zu beteiligen, ohne im Grunde zu wissen, worauf man sich dabei überhaupt einlässt.

Nur gewaltsam konstituierte und zugleich in der Normalität ihres Lebens der Gewalt gegenüber eigentümlich ›ignorante‹ Subjekte können für kollektive Gewalt in Dienst genommen werden, die ›unvorstellbare‹ Potenziale freisetzt. So übermächtig sich letztere inzwischen darstellen, so wenig können sie jedoch ohne uns ausrichten, ohne uns, die wir der Gewalt zu Hilfe kommen müssen, damit sie sich ungehindert manifestieren kann. Weder der Krieg noch auch die Gewalt kann, etwa unter Berufung auf Heraklit, als autonomes Subjekt der Kriegsführung bzw. der Gewaltausübung gelten<sup>67</sup> – woraus allerdings nicht umgekehrt der Schluss zu ziehen ist, Krieg

65 H. Münkler, *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*, Weilerswist <sup>3</sup>2004; M. Kaldor, *Inconclusive Wars: Is Clausewitz Still Relevant in these Global Times?*, in: *Global Policy* 1, Nr. 3 (2010), 271–281; H. Münkler, *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Reinbek 2015.

66 Vgl. die aktuellen Diagnosen in: Ehrhart (Hg.), *Krieg im 21. Jahrhundert*, sowie É. Barnavi, *Der Krieg. Zehn Thesen zu Psychologie, Kultur, Gesellschaft, Ethik und Recht*, in: Winter-Ausgabe von *Lettre Internationale* III (2015), 43 ff.

67 Vgl. Kap. II in diesem Bd.

und Gewalt stünden uns jederzeit als bloße Mittel instrumentellen Tuns zur Verfügung. Auch vor diesem kapitalen Missverständnis hat bereits Clausewitz gewarnt (obgleich er vielen bis heute als Vertreter einer rein instrumentellen Auffassung kriegerischer Gewalt gilt<sup>68</sup>). Er war offenbar davon überzeugt, dass man zum ›Mittel‹ des Krieges *niemals* greifen kann, ohne die Gefahr heraufzubeschwören, dass er instrumenteller Kontrolle entgleitet und zum »Äußersten« eskaliert.<sup>69</sup> Von einer »bloßen Fortsetzung« normaler Politik »mit anderen«, nämlich kriegerischen Mitteln kann insofern gar keine Rede sein, allen stereotypen Berufungen auf die einschlägigen, aber selten genauer gelesenen Stellen bei Clausewitz zum Trotz.

## 6. Gewalt als Gewalt zum Vorschein bringen, artikulieren, verstehen, adressieren und beklagen

Wie wäre nun aber jenen Fragen nach gewaltsamer Subjektkonstitution, ohne die kein Krieg führbar und keine Gewalt auszuüben wäre, auf den Grund zu gehen? Es besteht kaum Aussicht darauf, sie *direkt* angehen zu können – gerade weil Gewalt in der Art und Weise, wie sie uns ausmacht und *a tergo* bestimmt, nicht ohne Weiteres zum Vorschein kommt. Auch wenn wir uns nicht damit begnügen wollen, eine mehr oder weniger massiv ›zum Ausbruch gekommene‹ Gewalt wie üblich zu skandalisieren, um in höchst oberflächlicher Manier nach deren Sanktionierung und Ausschaltung zu verlangen, sind wir darauf angewiesen, zunächst an ihr Sichtbarwerden anzuknüpfen.

Zu allererst stellt sich somit (1) die Aufgabe der *Aufmerksamkeit auf Gewalt als Gewalt*. (2) Sichtbar sollte sie in dem Maße werden, wie sie *verletzt*. Angedrohte oder bereits ausgeübte Verletzung (Verwundung, Vernichtung eingeschlossen) ist das, was Gewalt *prima facie* zur Gewalt macht. Und um verletzen zu können, muss sie (3) auf *leibhaftige Subjekte* treffen, die allein verletzbar sind (Dinge und Maschinen kann man beschädigen und zerstören, aber nicht verletzen.) *Inwiefern* allerdings in einer eingetretenen Verletzung Gewalt liegt, zeigt sie nicht ohne Weiteres an. Deshalb handelt es

68 Vgl. H. Münkler, *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken*, Frankfurt/M. 1992.

69 Siehe Kap. II, 1 in diesem Bd.

sich hier nicht um ein einfaches Problem einer nur ›hinsehenden‹ Aufmerksamkeit auf Evidentes und in diesem Sinne um ein Problem der Wahrnehmung von Gewalt als Gewalt. Gewalt ist, so sehr sie auch verletzen und insofern ein Übel sein mag, kein von sich aus in jeder Hinsicht ›evidentes‹ Phänomen. Vielmehr bedarf sie (4) stets des *Verstehens* von Gewalt *als Gewalt*.<sup>70</sup> In diesem ›als‹ liegt eine signifikative Differenz, die unvermeidlich hermeneutische Spielräume eröffnet; Spielräume, die oft genug das ganze nachfolgende Leben zu ihrer Ausleuchtung und -deutung erfordern. Je früher und ›elementarer‹, d.h. das getroffene Subjekt in seinem vitalen Dasein treffend, Gewalt zum Zuge kommt, desto nachhaltiger und verletzender ihre Wirkung. Das gilt für mangelhafte Versorgung wie auch für frühen Missbrauch von Kindern ebenso. Und zwar mit umso dramatischerer Wirkung, je weniger die Betroffenen schon dazu in der Lage sind, *als Gewalt* zu deuten, was ihnen widerfahren ist, wenn sie erst auf dem Weg in die Sprache sind, also in einem radikalen Sinne darauf angewiesen sind, überhaupt erst selbst ›zur Sprache zu kommen‹. Das gelingt, wenn überhaupt, (5) *nur mit der Hilfe Dritter und des Vertrauens*, das allein durch deren Vermittlung in den Zusammenhang von Erfahrung und Sprache zu stiften ist.

Wir müssen uns von der tradierten sprachtheoretischen Vorstellung verabschieden, die von einem grundsätzlich sich selbst ›transparenten‹ und sprachmächtigen Subjekt ausgeht, das sich auf der Basis seines originär ihm eigenen epistemischen Weltzugangs sekundär an Andere wendet, um ihnen etwas mitzuteilen. Demgegenüber muss das Weltverhältnis von Subjekten, die der Gewalt ausgesetzt sind, von Anfang an insofern als ein soziales gelten, als es überhaupt nur dort dauerhaft gegeben sein kann, wo sich ein immer neu Vertrauen stiftender Zusammenhang von Erfahrung und Sprachlichkeit als verlässlich erweist. Mit anderen Worten: Statt ein von sich aus ›vorhandenes‹, zur sprachlichen Artikulation seiner Erfahrung bereits befähigtes Subjekt vorauszusetzen, müssen wir davon ausgehen, dass das, was es (gewaltsam) erfährt, der Adressierung an Andere bedarf, um erst auf diesem Umweg hermeneutisch ›in Erfahrung bringen‹ zu können, was ihm widerfahren ist. Und dieser Umweg muss sich wiederholt als ein verlässlicher erweisen.

70 Vgl. die Zwischenbilanzen bei Vf., D. Mensink (Hg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003, sowie die Hinweise in Anm. 10 und 11, oben.

Nur so ist darauf zu vertrauen, dass es sinnvoll ist, ihn zu gehen. Wer auf diesen, Vertrauen stiftenden Zusammenhang von Erfahrung und Sprachlichkeit nicht zählen kann, wird gewaltsamer Erfahrung nicht angemessen Ausdruck verleihen können und womöglich ganz darauf verzichten müssen, sich überhaupt an Andere zu wenden, um das Erfahrene als solches »zur Aussprache seines Sinnes« kommen zu lassen (um es in Anlehnung an Edmund Husserls II. *Cartesianische Meditation* zu formulieren<sup>71</sup>).

Nur in der Auseinandersetzung mit Anderen wird zu klären sein, inwiefern einem Gewalt widerfahren ist, was sie als Gewalt eigentlich ausgemacht hat, durch wen, wodurch und auf welche Art und Weise sie mit welchen Folgen widerfahren ist, um eine Bedeutung nach sich zu ziehen, die umso weniger von Anfang an klar sein kann, als sie das ganze von ihr getroffene Subjekt in Mitleidenschaft zieht und dessen sprachliche Existenz selbst gefährdet. Psychoanalytiker wie Alfred Lorenzer haben früher von Sprachzerstörung und Rekonstruktion gesprochen.<sup>72</sup> Deren praktische Aussichten wird man heute weit skeptischer beurteilen, sowohl hinsichtlich der Rekonstruierbarkeit weit zurückreichender Gewaltgeschichten, als auch therapeutisch-heilsamer Perspektiven. Das ändert aber nichts daran, dass die Klärung der Bedeutung, die Gewalt als solche in einem oft lebenslangen Prozess nach sich zieht, elementar auf die Auseinandersetzung mit Anderen angewiesen ist. Ohne sie müsste das gewaltsam verletzte Subjekt *unartikulierter* Gewalterfahrung auf Dauer ausgeliefert bleiben. Gewalt, die als niemals einfach hinzunehmende und mindestens insoweit nicht-indifferent erfahrene keinen Ausdruck und keine Adressaten findet, denen gegenüber sie überhaupt erst sozial *als Gewalt* zum Vorschein kommen kann, wird auf diese Weise nicht nur verlängert, sondern womöglich verschärft. Eines (und oft »schlimm genug«) ist es, gewaltsam verletzt zu werden; ärger aber ist es, davon nichts mitteilen zu können und so erfahren zu müssen, gleichsam in sich selbst eingeschlossen bleiben zu müssen. So erst käme *intendierte* Gewalt wirklich zum Ziel, wenn die Hypothese zutrifft, dass der Genuss der Gewalt auf Seiten derer, die sie zufügen, genau darin letztlich liegt.

71 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg 1977, § 16.

72 S. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1976.

Der Prozess der Auseinandersetzung mit Gewalt, die einem widerfahren ist, ist nun keineswegs so zu verstehen, dass in ihm *nur ausgesagt* wird, was (gewaltsam) der Fall war bzw. ist. Vielmehr handelt es sich um einen *originären Prozess der Artikulation*, die Adressaten eine gleichsam vorläufige Bedeutung der fraglichen Gewalt zumutet, ohne sie dazu zu verurteilen, ihr einfach beizupflichten. So kann sich herausstellen, dass widerfahrene Gewalt niemandem konkret zuzuschreiben, also nicht auf *Gewalttaten* im engeren Sinne des Wortes zurückzuführen ist, so dass deren Zuschreibung, Ursache und Erklärung fraglich bleibt. Andererseits können vermeintlich leicht identifizierbare Gewalttaten komplexe, das getroffene Subjekt zutiefst in seiner Selbstachtung verletzende und demütigende Wirkungen nach sich ziehen, die erst nach Jahren mit voller Wucht eintreten.<sup>73</sup> Weit und breit ist keine allgemeine Theorie in Sicht, aus der sich ableiten ließe, wie welche Formen der Gewalt welche Subjekte in welchen Phasen erhöhter oder auch verminderter Verletzbarkeit mit diesen oder jenen, u.U. zeitversetzten Wirkungen treffen *müssen*. Nur Prozesse der Artikulation, der Adressierung und des Beklagens von Gewalt können sie als widerfahrene mitsamt ihren langfristigen Folgen *bewahrheiten* helfen. Aber sie können auch dahin führen, dass die fragliche Gewalt in Abrede gestellt oder bagatellisiert wird – mit dem unbeabsichtigten oder auch durchaus in Kauf genommenen und intendierten Resultat, verletzte Subjekte weitgehend mundtot zu machen, was auch dadurch geschehen kann, dass man ihnen erklärt, die fragliche Gewalt gehe nicht über ein für ›normal‹ zu haltendes Maß hinaus und sei insofern hinzunehmen.

Jede Gewalterfahrung, die auf soziale Artikulation, Adressierung und Beklagung angewiesen ist, um sich über sich selbst so weit wie möglich klar zu werden, ist solchen Risiken ausgesetzt; und zwar umso mehr, wie die Auseinandersetzung mit ihr auf dem Register jener signifikativen und hermeneutischen Differenz spielen und die Frage aufwerfen kann, ob die *prima facie* als Gewalt sich darstellende Erfahrung ›tatsächlich‹ so verstanden werden kann bzw. sollte. Gewalt *als* Gewalt verstehen zu müssen – an diesem hermeneutischen Problem kommt überhaupt kein Prozess ihrer sozialen Artikulation vorbei –, *bedeutet zugleich*, mit der Frage konfrontiert zu sein,

73 Vgl. M. Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, Heidelberg, New York, London 2015.

inwiefern sie als Gewalt ›zählt‹ oder auch *nicht* ›zählen‹ sollte, was nur in der Auseinandersetzung mit Anderen zu ermitteln ist, die ihrerseits nicht generell versprechen kann, gewaltlos zu erfolgen.

Dabei steht unvermeidlich mit auf dem Spiel, ob die fragliche Gewalt überhaupt – und *durch wen im Verhältnis zu Anderen* – ernst zu nehmen sein soll. Die von einem Querulanten notorisch beklagte Gewalt, der sich immerfort in seinen Ansprüchen missachtet sieht und sich permanent beschwert, hat darauf erfahrungsgemäß kaum Aussicht. Wenig Aussicht darauf, ernst genommen zu werden, haben aber auch diejenigen, die wie die römischen Plebejer, an deren in dieser Hinsicht paradigmatische Bedeutung zuletzt Jacques Rancière in seiner politischen Theorie des Dissenses erinnert hat<sup>74</sup>, zunächst auf nichts anderes als ihren *Appell* setzen können, ihnen zuzuhören, ohne darauf schon einen normativen *Anspruch* zu haben oder sich auf ein verbrieftes *Anrecht* berufen zu können, so oder so nicht verletzt zu werden. Genau daran, an einem normativen Anspruch und an einem Anrecht, fehlt es typischerweise, wo wir es mit einem originären Prozess der Artikulation von Gewalt *als Gewalt* zu tun haben, der überhaupt erst die Frage aufwirft, ob und inwiefern man es mit Gewalt zu tun hat, die Andere etwas angehen muss.<sup>75</sup> Judith Butler ist Recht zu geben, wenn sie auf ein soziales, politisches, rechtliches und kulturelles *framing* hinweist, das entscheidend darüber mitbestimmt, wer und was (wie) in welcher Ordnung überhaupt wahrgenommen und ernst genommen wird, um wenigstens insofern zu ›zählen‹. Das gilt für Lebende wie für Tote.<sup>76</sup> Wer in diesem Sinne

74 J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002; *Politisches Denken heute. Die normale Ordnung der Dinge und die Logik des Dissenses*, in: *Lettre International* 5 (2003), 5 ff.; *Die Aufteilung des Sinnlichen, Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin <sup>2</sup>2008.

75 Vielfach nehmen dabei diejenigen, die Gewalt beklagen, auch einen sozialen, politischen oder rechtlichen *Status* für sich in Anspruch, den des ›Opfers‹ nämlich, der sich keineswegs ›evidentermaßen‹ aus der fraglichen Gewalterfahrung ergibt, wie Untersuchungen zeigen, die auf eine konsequente *Historisierung* des Opfer-Begriffs hinauslaufen. Es ist allerdings fraglich, ob sich der *Widerfahrnis*charakter von Gewalterfahrungen in einer solchen Historisierung geradezu *auflösen* lässt. Vgl. S. Goltermann, *Opfer. Die Wahrnehmung von Krieg und Gewalt in der Moderne*, Frankfurt/M. 2017, 24.

76 Zum *framing* von *grievances*, von dem allerdings fraglich ist, wie (tief) es auf unterschiedlichen Stufen der Erfahrung greift, vgl. auch S. Tarlow, L. N. Stutz (eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford

*überhaupt nicht* ›zählt‹, hört womöglich auf, sozial bzw. politisch zu existieren. Allerdings ist es fraglich, ob sich überhaupt soziale Ordnungen denken lassen, welche hermetisch gegen fremde Ansprüche Anderer abzudichten wären, die auf irreguläre, unvorhergesehene und unabsehbare Art und Weise zu ›zählen‹ begehren. Wäre dergleichen möglich, so wären diejenigen, die der jeweiligen Ordnung angehören, ganz ›unter sich‹ – um den Preis einer Offenheit allerdings, ohne die sich kulturelles Leben gar nicht vorstellen lässt. ›Identitäre‹ Positionen, aus denen hervorgeht, dass man diesen Preis offenbar zu zahlen bereit ist, laufen denn auch auf einen veritablen kulturellen Widersinn hinaus, mit dem man Politik macht. Tatsächlich lässt sich überhaupt keine menschliche Ordnung ohne ein *radikal* nicht ›in Ordnung zu bringendes‹, insofern *außerordentliches* Moment denken<sup>77</sup>, durch das sich fremde Ansprüche im Prinzip jederzeit bemerkbar machen können – was allerdings nicht schon bedeutet, dass sie ohne Weiteres ›zur Geltung kommen‹ können. Dazu bedarf es des Achtens und Hörens auf fremde Ansprüche, die im Prozess ihrer Beachtung und ihres Gehörfindens eine entscheidende, wenigstens *nachträgliche Bewahrheitung* erfahren können. Jeder solche Anspruch kann aber nicht umhin, sich in gewisser Weise von den jeweiligen Adressaten abhängig zu machen, d.h. *Dissens* zu riskieren in der Frage, ob, wie und mit welchen Konsequenzen die fragliche Gewalterfahrung ernst zu nehmen ist.

## 7. Im politischen Dissens

Je mehr der Verdacht der Gewaltsamkeit sich ausweitert, um schließlich auch ein scheinbar ungestörtes normales Leben rückhaltlos zu erfassen, wie es heute in der Gewaltforschung geschieht, desto wahrscheinlicher muss es werden, dass es zu Dissens kommt. Während für die Einen Gewalt ein *ubiquitäres* Phänomen ist, so dass sie

---

2013, 5; M. Lange, *Killing Others. A Natural History of Ethnic Violence*, Ithaca, London 2017, 103.

77 Vgl. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt/M. 1987; Vf., *Gewalt, Ordnung und außerordentliche Erfahrung. Zur Beschreibung der Diskussionslage – in pathisch-ästhetischer Perspektive*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 66, Nr. 1 (2021), 107–127.



sich Zonen oder Zeiten der *Gewaltlosigkeit* kaum mehr vorzustellen vermögen, verstehen sie Andere nach wie vor als auf physische und mutwillige Gewaltanwendung begrenzt, so dass sich friedliche bzw. gewaltlose Sphären und Zeiten durchaus vorstellen lassen, in denen zumindest keine Gewalt auffällt. Wo die Einen ständige Diskriminierung allein schon dadurch erfahren, dass sie immerzu übersehen, ignoriert oder geächtet werden, ›sehen‹ die Anderen buchstäblich *nichts*. Und wo die Einen Ungleichheit der Geschlechter von Geburt an für ganz normal, naturgegeben oder für geradezu geboten halten, ›erkennen‹ die Anderen die Verletzung elementarster Rechte, ohne deren effektive Gewährleistung es ihnen überhaupt nicht möglich erscheint, ein wirklich ›lebbares‹ Leben zu leben. Dabei handelt es sich jedoch nicht allein um strittige Geltungsansprüche, sondern *zu- vor schon* um differente Wahrnehmungen, Auffassungen und Interpretationen der entsprechenden Sachverhalte *und darum*, ob deren jeweils abweichende Wahrnehmung, Auffassung und Interpretation überhaupt ›sichtbar‹ werden kann und bei Anderen Gehör findet. Wo letzteres nicht möglich ist, kann es zur Auseinandersetzung um strittige Geltungsansprüche erst gar nicht kommen. Bevor zu beurteilen ist, was überhaupt als Gewalt ›zählen‹ kann bzw. sollte, müssen diejenigen, die in dieser Frage etwas ›zu sagen haben‹, Gehör finden. Finden sie nicht Gehör und werden sie in diesem Sinne politisch ›nicht gesehen‹<sup>78</sup>, werden sie dies als ihr politisches Dasein selbst betreffende Gewaltsamkeit auffassen müssen, die nicht zum Vorschein kommt. Infolgedessen kann in Frage stehen, *ob dieses Dasein selbst überhaupt politisch ›sichtbar‹ werden kann bzw. darf*. Wer gar nicht gehört wird, hört jedenfalls am Ende auf, überhaupt politisch zu existieren und ist allenfalls noch irgendwie vorhanden,

78 Vgl. O. Voirol, *Visibilité et invisibilité: une introduction*, in: *Réseaux* 129–130, Nr. 1 (2005), 9–36; G. Le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris 2009; sowie die Überlegungen zu einer *listening citizenry* bei B. R. Barber, *Strong Democracy – Participatory Politics for a New Age*, Berkeley 2004, 207; C. Grüny, *Der Sensibelste aller Sinne. Das Hören als Hoffnungsträger*, in: B. Liebsch (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Hamburg 2018, 253–280; Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen; Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*, Freiburg i. Br., München 2018, Kap. XIX.

vielleicht sogar mit allen Rechten, die ihm ›auf dem Papier‹ einer Verfassung grundsätzlich zuerkannt werden. Doch für politisch Unsichtbare verlieren diese Rechte weitgehend ihre praktische Bedeutung, wenn sie mit ihrer Gewalterfahrung nicht mehr ›gehört‹ werden oder sich nicht mehr Gehör verschaffen können, so dass ihnen scheinbar nur noch die Wahl bleibt, politisch zu verstummen und das hinzunehmen, oder aber mit Gewalt darauf zu dringen, dass sie gehört werden.<sup>79</sup>

So ist die Gewalterfahrung, die das Anliegen nach sich zieht, in der entsprechenden Angelegenheit von Anderen gehört werden zu wollen, zu unterscheiden von der *zusätzlichen* Gewalterfahrung, die darin liegt, nicht (oder nicht genügend etc.) gehört zu werden. Dabei mag zwar die politische Existenz der Betroffenen auf dem Spiel stehen, doch lässt sich kein Recht denken, das dieser Gewalterfahrung hinreichend entgegenwirken könnte. Es lässt sich überhaupt keine politische Lebensform vorstellen, die jedem jederzeit das Recht einräumen könnte, sich nicht nur an Andere zu wenden, um etwa erlittene Gewalt zu beklagen, sondern auch bei ihnen Gehör zu finden. Nicht nur ist jede entsprechende Adressierung von Gewalterfahrungen auf den richtigen Ort, auf die richtige Zeit und auf passende Adressaten angewiesen; sie muss diesen *volens nolens* auch die Freiheit lassen, *zuzuhören*, um das jeweilige Anliegen ›zur Geltung kommen‹ zu lassen. Bevor es um die Beurteilung von klar artikulierten Geltungsansprüchen gehen kann, muss eine strittige Geltung *überhaupt vorgebracht* werden können. Und das setzt voraus, dass

---

79 Wobei Gewalt nicht gleich Gewalt ist. Es macht einen politisch entscheidenden Unterschied, ob es etwa eine ›illegale‹ Demonstration überhaupt noch darauf anlegt, wirklich Gehör zu finden und dabei die Freiheit der jeweils Adressierten anerkennt, oder ob sie in brutale Formen (Anschläge usw.) mündet, die es an dieser Anerkennung fehlen lassen und insofern ins Antipolitische ausscheren. Es ist ein Desiderat, das in diesem Kontext in die Augen springende Phänomene einer gewaltträchtigen *Selbstgerechtigkeit* zu bedenken, die aus der erfahrenen (oder nur behaupteten) politischen ›Unsichtbarkeit‹ ohne Weiteres die Berechtigung ableitet, sich auch mit verbal und anders gewaltsamen Mitteln gegen Andere zu behaupten. Werden die jeweiligen Adressaten nur noch denunziert, diskriminiert, gebrandmarkt, zumal in eminent breitenwirksamen sog. Sozialen Medien, muss das in geradezu *antipolitische* Polemik münden. Keinesfalls kann die Erfahrung politischer ›Unsichtbarkeit‹ als Generalerlaubnis gelten, zu Mitteln letztlich antipolitischer Polemik zu greifen, die an Adressaten und deren freien Antwortspielräumen im Grunde gar kein Interesse mehr hat.

Adressaten sich dazu bereit finden, sich im manifesten Dissens *etwas sagen zu lassen*, was mit ihren eigenen Ansichten, Meinungen, Standpunkten und Überzeugungen gegebenenfalls vollkommen unvereinbar zu sein scheint. Nur im Zeichen dieser Bereitschaft kann eine möglicherweise fruchtbare Auseinandersetzung überhaupt anheben, deren Ausgang allerdings ungewiss ist. Vor allem, wenn man es nicht nur mit *widersprüchlichen* Positionen, sondern einander *widerstrebenden* ›Sichtweisen‹ zu tun hat, ist in keiner Weise vorweg sicherzustellen, dass etwa ein Gespräch, Dialog oder Diskurs nach dialektischem Vorbild früher oder später zu einer Lösung führen wird.<sup>80</sup> Weder können solche kommunikative *Verfahren* grundsätzlich als gewaltfrei gelten, noch auch können sie versprechen, die Beteiligten am Ende, durch ihr *Resultat*, aller Gewalt zu entledigen.<sup>81</sup>

So gesehen haben wir es mit *vier Quellen potenzieller Gewalt* zu tun: (a) mit der anfänglichen, nach sozialer Artikulation, Adressierung, Klärung und womöglich Aufhebung verlangenden Gewalterfahrung; (b) mit der Gewaltsamkeit ihrer wie auch immer eingeschränkten oder sogar verhinderten Artikulation und Adressierung selbst, die, ohne vorher um ›Erlaubnis‹ zu fragen, das Wort ergreift und gegebenenfalls zu erzwingen versuchen muss, gehört zu werden; (c) mit der Gewaltsamkeit der kommunikativen Verfahren, die ins Spiel kommen, wenn ein solcher Versuch ersten Erfolg gehabt hat; (d) mit der Gewaltsamkeit, die selbst dann noch bestehen bleiben kann, wenn man sich mit den besten Absichten darum bemüht hat, jener ursprünglichen Quelle der Gewalterfahrung wenigstens dadurch gerecht zu werden, dass man sie hat zum Vorschein und zur Geltung kommen lassen. Keineswegs kann allein das schon versprechen, die fragliche Gewalterfahrung wenigstens zu lindern oder zu ›beheben‹. Ist es aber nicht das Mindeste, was man erwarten können sollte, dass jede(r) wenigstens vorbringen können sollte, was ihr/ihm gewaltsam widerfahren ist; zumal dann, wenn die fragliche Gewalt ernsthaft die Lebbarkeit des Lebens der Betroffenen infrage stellt? Tatsächlich würde *überhaupt kein* weitergehender Anspruch (etwa auf ›gewaltfreie‹ Konfliktbewältigung, von der so viel die Rede ist,

80 R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zur einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt/M. 1990.

81 Für den Fall des Dialogs vgl. Vf. (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020.

oder gar auf Versöhnung) auch nur im Geringsten als glaubwürdig erscheinen können, wenn nicht *wenigstens* sicherzustellen wäre, dass derart ernst zu nehmende Gewalt zum Vorschein und zur Geltung gebracht werden kann. Liegt es so gesehen nicht nahe, genau dies als *minimale Norm aller politischen Lebensformen* aufzufassen, die sich zu der Gewalt, die sie selbst heraufbeschwören, *wenigstens nicht indifferent zu verhalten*?<sup>82</sup> Sollte denjenigen, die ihnen zugehören, nicht wenigstens daran gelegen sein, diese Gewalt ›sichtbar‹ werden zu lassen, um sie dann auch einer kritischen Beurteilung zu unterziehen, vor allem im Hinblick auf die grundsätzlich problematische, keineswegs ohne Weiteres einsichtige Berechtigung von Ansprüchen, die man aus ihr ableiten könnte? Diese minimale Norm würde gewissermaßen noch vor jeder solchen kritischen Beurteilung wirksam sein müssen, insofern sie sich darauf bezieht, das in kritischen Beurteilungen anfechtbarer Geltungsansprüche *möglicherweise Strittige* überhaupt erst einmal zum Vorschein und zur Geltung kommen zu lassen. Können wir aber wenigstens das grundsätzlich versprechen; und sollten wir uns normativ daran gebunden fühlen? Leider spricht nichts dafür, dass ein solches ›Versprechen‹ generell zu halten wäre.

Das Gelingen der Artikulation und der (passenden) Adressierung von Gewalterfahrungen ist im Hinblick darauf, ob sie dazu führen, dass die Betroffenen Gehör finden, derart von kontingenten Umständen und von der normativ bzw. juristisch nicht völlig regelbaren Freiheit der Adressaten abhängig<sup>83</sup>, dass der wie auch immer subjektiv als berechtigt erscheinende Anspruch, bei Anderen Gehör zu finden, niemals in ein entsprechendes, effektives Recht umzusetzen sein wird, das jede(r) unter allen Umständen für sich reklamieren könnte, um auf diese Weise sicherzustellen, dass das Strittige politisch sichtbar werden kann. Man mag das Recht der freien Meinungsäußerung, der öffentlichen Versammlung und Demonstration genießen, ein Recht auf effektives Zuhören Anderer hat man deswegen noch lange nicht. Wie es scheint, kann man daran appellieren, es aber nicht aufgrund ›verbriefter‹, juristisch

82 Erscheint nicht jegliche denkbare Alternative dazu in der Tat als *dead option*? Vgl. W. James, *Der Wille zum Glauben* [1897], in: *Texte der Philosophie des Pragmatismus*, Stuttgart 1975, 128–160, hier: 129.

83 Wie es v.a. Rancière in seinen Untersuchungen politischen Dissenses deutlich gemacht hat.

fixierbarer Anrechte für sich in Anspruch nehmen. Und das bedeutet, dass wir es im genealogischen Vorfeld der Artikulation und Adressierung von Gewalterfahrungen unvermeidlich mit einer Quelle neuer Gewalt zu tun haben<sup>84</sup>, die wir nicht durch das Versprechen, Gewalterfahrungen jedweder Art Gehör zu schenken, gleichsam austrocknen können. Im Prozess der (wie auch immer beschränkten, behinderten oder verzerrten) Artikulation und Adressierung von Gewalt, die nach dem eingangs Gesagten selbst darauf angewiesen ist, *als Gewalt* auch *verstanden* zu werden und nicht zuletzt zu diesem Zweck Anderen gegenüber zur Sprache gebracht werden muss, liegt eine Quelle neuer Gewaltsamkeit, bevor es überhaupt zur expliziten Ausformulierung von Gewalterfahrungen kommt, über die man sich verständigen könnte. Mehr noch: wenn keine Gewalterfahrung in der Weise Evidenz beanspruchen kann, dass sie Fragen nach ihrer Bedeutung, Bewertung, Erklärung usw. schlicht erübrigen würde, ist von vornherein damit zu rechnen, dass sie in Prozessen der Auseinandersetzung mit *abweichenden* Auffassungen von Gewalt kollidieren wird. Das ist wohl auch mit der Einstufung von Gewalt als »essentiell umstrittenem« Begriff gemeint, dem ungeachtet aller zahlreich vorliegenden psychologischen, sozial- und kulturwissenschaftlichen, historischen und philosophischen Definitionsversuche eine anscheinend unaufhebbare Anfechtbarkeit eignet.<sup>85</sup> So muss die subjektiv »evidente« Gewalterfahrung stets damit rechnen, Anderen als »nicht nachvollziehbar« zu erscheinen, als »übertrieben« negativistisch eingestuft oder sogar als querulatorisch abgetan zu werden.<sup>86</sup> Solche Reaktionen können ebenso wie jeder Rekurs auf vermeintlich »klare« Begriffsdefinitionen im einzelnen Konfliktfall zu dessen Verschärfung beitragen, wenn zur bloß festgestellten oder beklagten Gewalterfahrung auch noch das »Unverständnis« derer hinzukommt, denen zugetraut wurde, sie »gelten zu lassen« und womöglich zu bestätigen im Hinblick auf berechnete Ansprüche, die aus ihr folgen könnten. Das macht die Arbeit an begrifflichen Präzisierungen keineswegs obsolet. Im Gegenteil wird keine diskursive Auseinandersetzung mit Gewalterfahrungen

84 Im Sinne von (a), s.o.

85 Vgl. die ausführliche Diskussion in Kap. XIII, 4 in diesem Bd.

86 Das galt sogar für die Überlebenden der Konzentrationslager des 20. Jahrhunderts, die selbst im Israel der Nachkriegszeit nicht als »Opfer« willkommen waren.

fruchtbar werden können, in der nicht im Dissens verschiedene Erfahrungen und Begriffe miteinander abgeglichen werden können. Doch das sollte man sich nicht so vorstellen, als ginge es dabei schlicht um die Anwendung eines vermeintlich besseren Gewaltverständnisses, das man etwa sozialphilosophischen Texten zu entnehmen hätte. Erweist sich Gewalt als Gewalt grundsätzlich und in jeder Hinsicht als strittig bzw. jedes Gewalt-Verstehen als anfechtbar, so sollte es eben diese Anfechtbarkeit in jeder Auseinandersetzung um Gewalterfahrungen selbst zu erkennen geben, also keinen Begriff einseitig applizieren wollen, sondern jeden Deutungsvorschlag von Gewalt als Gewalt mit dem Index seiner Anfechtbarkeit versehen. Vorgeben zu wollen, was jeweils als Gewalt zu gelten hat und was nicht, würde demgegenüber auf eine theoretische Gewaltsamkeit eigener Art hinauslaufen, die dem kommunikativen Sinn der Auseinandersetzung mit Gewalterfahrungen direkt zuwiderliefe. Es ist eben kein Problem bloß unklarer Begrifflichkeit, sondern ein echtes Problem des Sozialen selbst, es in dieser Frage ständig und unvermeidlich mit Dissensrisiken zu tun zu haben, da kaum je von vornherein, eindeutig und für jedermann unstrittig vorauszusetzen ist, was inwiefern als ernst zu nehmende Gewalt zählt bzw. zählen sollte. Das bedeutet nun aber keineswegs, dass man sich der eingangs festgestellten Tendenz, Gewalt für allgegenwärtig zu halten und zugleich alle Gewalterfahrungen zu nivellieren, mit Haut und Haaren ausliefern müsste, wie ich abschließend zeigen möchte.

Viel spricht dafür, dass sich die Schwellen der Wahrnehmung, der Artikulation, der Adressierung und Beklagung von Gewalt als Gewalt in den letzten Jahrzehnten nachhaltig verschoben haben. Teilweise in Richtung zunehmender Sensibilisierung, teilweise aber auch in Richtung Desensibilisierung, die paradoxerweise auch das Ergebnis von Übersensibilisierung sein kann. Infolgedessen vermuten manche überall Gewalt, während andere monieren, durch eine entsprechende (entdifferenzierte) Ausweitung des Gewaltbegriffs mache man diesen letztlich unbrauchbar. Wo alles im Allgemeinen Gewalt ist, ist nichts im Besonderen Gewalt, heißt es. So kann ironischerweise gerade verschärfte Aufmerksamkeit dafür, wie subtil Gewalt überallhin vordringt – sogar bis in die letzten Winkel normalen Lebens, selbst in unser Schweigen und in unsere privaten Träume – zu einer Sedierung jeglichen Widerstands gegen sie führen. Wie auch sollte man gegen eine Gewalt, die überall ›herrscht‹,

noch vorgehen können? Wo bietet sie überhaupt Angriffspunkte wenigstens ihrer Reduktion, wenn schon nicht der Eliminierung? Wenn es bereits feststeht, wie manche Philosophen meinen, dass man der Gewalt und sogar dem Krieg nirgends und nie wirklich entrinnt<sup>87</sup>, werden wir dann nicht auch begrifflich wehrlos? Liefern sie uns am Ende der Gewalt und ihrer indifferenten Hinnahme aus, obgleich zunächst doch nur festzustehen schien, dass wir der Gewalt in vielfältigen Erscheinungsformen, darunter nahezu unkenntliche, *ausgesetzt* sind? Sollte es nicht auf den *Unterschied zwischen Ausgesetztsein und Auslieferung* praktisch entscheidend ankommen? Und müsste dieser Unterschied nicht die Maßgabe der Suche nach einem Gewaltverständnis sein, das nicht dazu verführt, sogar schlimmste Gewalt als ›letztlich‹ nicht abzuwendende, insofern zum ›Lauf der Dinge‹ gehörige hinzunehmen?<sup>88</sup>

Diese Fragen machen darauf aufmerksam, dass sich die Erforschung von Gewalt nicht einfach neutral zu ihrem Gegenstand verhalten kann. Je nach dem, welchen Begriff man sich von ihr macht, läuft man Gefahr, sie – etwa als ubiquitäre, insofern nicht zu umgehende – zu affirmieren und auf diese Weise selbst zur Gewalt beizutragen, oder aber scheinbar ›unbedeutende‹ Gewaltphänomene zu marginalisieren, was möglicherweise auf das Gleiche hinausläuft. In dieser Lage hilft es nicht weiter, nach einem Gewaltbegriff zu suchen, der universell wie ein Generalschlüssel Verwendung finden könnte, um *auf diese Weise* der Strittigkeit dessen beizukommen, was als Gewalt ›zählen‹ sollte. Aussichtsreicher scheint es, darauf zu achten, wie wir uns *mangels eines solchen Begriffs* zu Prozessen verhalten, in denen auf unvermeidlich strittige Art und Weise Gewalt als solche erfahren, artikuliert, adressiert und beklagt wird.<sup>89</sup> In dieser Lage sehen wir uns mit der Unausweichlichkeit konfrontiert, der Anfechtbarkeit von Gewalt als Gewalt in dissensu-

87 Vgl. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, 141.

88 Vgl. oben, Anm. 6, sowie E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974, 195; *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg i. Br., München 1977, 123; J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 141-160; R. Girard, *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?*, Berlin 2010, 57.

89 Ich sehe hier von nicht weniger bedenkenswerten Fällen ab, wo all das *gerade nicht* geschieht – wie im Fall in aller Stille vor sich gehenden Kindesmissbrauchs, wo weder die Missbrauchten überhaupt zu Wort kommen noch gar die Täter, die Angehörigen und deren Netzwerke ein Interesse daran haben, so

ellen Prozessen Rechnung zu tragen, indem wir diese Anfechtbarkeit affirmieren und bejahen, d.h. indem wir nicht einfach vermeintlich wohldefinierte Begriffe applizieren, sondern Begriffe *als anfechtbare* anbieten. – und zwar im praktischen Interesse daran, festgestelltes Ausgesetztsein an Gewalt nicht ohne Weiteres in eine affirmierte Auslieferung an sie umschlagen zu lassen, gegen die nichts mehr auszurichten wäre. Jede Erkundung von *Gewalterfahrung* wirft in dieser Perspektive sogleich diese Frage nach dem praktischen Sinn der Verwendung eines nicht ›endgültig‹ theoretisch fixierbaren *Gewaltbegriffs* auf, die *nicht* diese Konsequenz haben sollte. Ob diese *Verknüpfung von Erfahrung und Begriff* überhaupt gesehen wird und ob man sich hinsichtlich ihrer praktischen Tragweite einig werden kann, ist allerdings eine offene Frage. Wenn man diese Verknüpfung nicht als problematische erkennt, werden sich freilich kaum Spielräume möglicherweise fruchtbarer Austragung von Dissens im Verständnis von Gewalt als Gewalt eröffnen – im Gegensatz zu einem mehr oder weniger unfruchtbaren Gegeneinander von Positionen, die als einander widerstrebende oder widersprechende nur auf Kosten anderer Recht zu behalten versuchen. Statt nur ein entsprechend agonales Verhältnis fortzusetzen, *muss* eine *fruchtbare* Austragung von Dissens daran interessiert sein, wie Andere Gewalt als Gewalt *anders* verstehen, verstehen müssen oder sollten – einschließlich kontextueller Erweiterungen, die bspw. sexuellen Missbrauch mit psychogenetischen, familialen, nachbarschaftlichen, geschlechtlichen und politisch-ökonomischen Strukturen in Verbindung bringen. Der Einsicht, dass es sich so verhalten ›muss‹, kommt vielleicht nur eine schwache normative Kraft zu, zwingt uns doch nichts dazu, an einer ›fruchtbaren‹ Auseinandersetzung überhaupt interessiert zu sein. Aber wäre die Alternative nicht wiederum nur eine *dead option*?

In jedem Fall dürfte, wenn voneinander abweichende Gewaltbegriffe aufeinandertreffen, dabei *das Worumwillen der Auseinandersetzung selbst* mit auf dem Spiel stehen. In ihr sollten wir nicht bloß feststellen wollen, was (gemäß weiterer oder engerer Kriterien,

---

dass die Artikulation solcher Gewalt ganz und gar zur Angelegenheit *Dritter* werden muss, die infolgedessen freilich ebenfalls vor dem Problem stehen, ob ihr advokatorisches Interesse bzw. die Verpflichtung, Gewalt als solche zum Vorschein und zur Geltung zu bringen, wiederum Gewalt heraufbeschwört (wenn die fraglichen Verhältnisse aufgedeckt werden).



für wen, in welchem Kontext usw.) ›objektiv‹ Gewalt *ist*, sondern herausfinden, wie sich die Form der Auseinandersetzung mit einem abweichenden Verständnis von Gewalt als Gewalt selbst zu den jeweiligen Lebensformen verhält, in denen oder zwischen denen Gewalterfahrungen zur Diskussion stehen. So können weite Gewaltdefinitionen mit einer Bagatellisierung gerade der einschneidendsten Gewalterfahrungen einhergehen, die am dringlichsten nach Abhilfe verlangen. Enge Gewaltdefinitionen, die sich auf die eklatantesten Fälle der Verletzung elementarer (etwa menschenrechtlicher) Ansprüche konzentrieren oder beschränken, führen womöglich dazu, dass man nicht weniger einschneidende, aber weniger auffällige Gewalterfahrungen (wie stillschweigendes Übersehen und Überhören Anderer oder deren subtile Ächtung) übersieht, hinnimmt und am Ende vergleichsgültigt.

Es ist allerdings kein Königsweg in Sicht, auf dem es voraussichtlich ganz zu vermeiden wäre, in der Auseinandersetzung mit Gewalterfahrungen *nicht neue* heraufzubeschwören, sei es auch nur dadurch, dass man offensichtliche überschätzt und weniger offensichtliche verkennt. Immerhin lassen sich jedoch sehr wohl Formen der Auseinandersetzung mit Gewalterfahrungen vorstellen, die genau dafür sensibilisieren: was sie ›außen vor‹ lassen, ausblenden, für weniger wichtig zu halten veranlassen etc. Auf diese Weise wird man zwar kaum über ein notorisch *instabiles* Verhältnis zwischen einem etablierten, anerkannten oder schlicht vorherrschenden Gewaltverständnis einerseits und derartigen Kehrseiten andererseits hinaus gelangen. Immerhin dürfte ein derart offenes Verständnis von ›strittiger‹ Gewalt und dessen Anfechtbarkeit durch Andere aber zu weniger Gewalt in der Auseinandersetzung mit Gewalt führen als ein starres Verständnis, das sich über die kaum zu überwindende Strittigkeit dieses Begriffs durch analytisch präzise Definitionen glaubt hinwegsetzen zu können. Diese metatheoretische Reflexion auf die praktischen Implikationen verschiedener Gewaltbegriffe muss alternativ keineswegs zu deren uferloser Ausweitung oder ›Beliebigkeit‹ beitragen. Sie verschärft vorerst nur das Bewusstsein dafür, was in der Konfrontation engerer und weiter gefasster Gewaltbegriffe selbst auf dem Spiel steht, wenn es als naive Illusion gelten muss, zu glauben, etwa durch sozialphilosophische Begriffsarbeit in praktisch-normativer Absicht dem keinesfalls jeglicher Gewalt enthobe-

nen Dissens in der Frage zu entkommen, was als Gewalt ›gilt‹ und ›zählen‹ darf oder sollte.

Im Fall der Gewalt, die eine kaum mehr zu überblickende Gewaltforschung in mannigfaltigen Erscheinungsformen und mit Hilfe unterschiedlicher Begriffe zum Vorschein gebracht hat, besteht offenbar keine Aussicht auf ein allgemein verbindliches Konzept, mit dem Dissens in der Frage auszuräumen wäre, was als Gewalt wahrzunehmen, zu erfahren, zum Ausdruck zu bringen, an Andere zu adressieren, zu beklagen... ist. Damit nicht genug: Die Austragung von Dissens in allen diesen Fragen beschwört ihrerseits schon dadurch neue Gewaltsamkeiten herauf, dass sie engere und weiter gefasste Gewaltbegriffe aufeinandertreffen lässt, die sämtlich Kehrseiten aufweisen und einander widerstreiten (statt sich nur zu widersprechen, um sich insofern womöglich als dialektisch vermittelbar zu erweisen). Deshalb stellt sich im Dissens unvermeidlich die Frage, wie und worumwillen er auszutragen ist. Ein gängiges Vorurteil besagt, wo Widerstreit nicht auszuräumen ist, könne nur ein Kampf gegeneinander – im »Bürgerkrieg der Sprache«<sup>90</sup> – weiterhelfen, in dem sich eine Position gegen andere, anscheinend unvereinbare, durchsetzen wird. Doch eröffnet Dissens zumindest im Rahmen einer *responsive community* oder einer *listening citizenry* nachweislich noch ganz andere, für konfligierende Erfahrungen und Begriffe aufgeschlossene Formen des Umgangs mit Widerstreit, die nicht bloß auf ein agonales oder antagonistisches Gegeneinander hinauslaufen müssen, auf das sich die Politische Theorie in den letzten Jahren so sehr versteift hat. Ausgehend vom Phänomen *politischen Dissenses* ist infolgedessen *Dissens über das Politische selbst* zum Vorschein gekommen. Welchen ›Sinn‹ hat es im Verhältnis zur Gewaltsamkeit und Gewalttätigkeit der menschlichen Verhältnisse, die sich in der Erfahrung, Artikulation, Adressierung und Beklagung von Gewalt durchgängig als strittig erwiesen haben?<sup>91</sup>

90 M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung*, Frankfurt/M. 1988, 17.

91 Auch für den angedeuteten Vorschlag einer Antwort auf die Herausforderung, das in menschlicher Koexistenz selbst angelegte, insofern unvermeidliche Ausgesetztsein an Gewalt nicht in Auslieferung umschlagen zu lassen, gilt, dass er nur ›strittig‹ sein und keine metatheoretische Neutralität für sich in Anspruch nehmen kann.

Gewiss hat die politische Austragung von Dissens in der Frage, was als Gewalt erfahren wird, gelten muss und vorrangig zu beachten ist, jedenfalls nicht mehr nur den Sinn, der staatlichen Monopolisierung der Gewalt überall dort zuzuarbeiten, wo letztere staatlicherseits beobachtbar und rechtlich sanktionierbar erscheint. Sich damit zufrieden zu geben, hieße, nicht nur die in jeder Staatlichkeit liegenden neuen Gewaltpotenziale, sondern auch die der Aufmerksamkeit jedes Staates entgehende Gewalt zu übersehen, die nur mit Mühe wahrnehmbar, artikulierbar und adressierbar ist. Man denke wiederum an das aktuelle Beispiel von Kindesmissbrauch größten Ausmaßes, der nur möglich war, wo Nachbarn, Sozialarbeiterinnen, Ärzt:innen und Polizisten jahrelang Indizien übersehen und nicht hingehört haben, wo man sie ihnen explizit zugetragen hat, wo sich die Täter unbehelligt technisch vernetzen und sogar mit Sympathisanten rechnen konnten, welche einer in der Regel höchst oberflächlich skandalisierten Öffentlichkeit nicht zu Gesicht kommen, die sich immer noch dem abwegigen Glauben hingibt, es handle sich um Untaten einiger weniger pathologischer Subjekte, die mit der gesellschaftlichen Normalität gar nichts zu tun hätten. Wesentlichen Anteil daran, dass der Missbrauch so viele Jahre unbehelligt hat stattfinden können, hat eine defizitäre Wahrnehmung dauernder Verletzung der Schwächsten der Gesellschaft, der betroffenen Kinder.<sup>92</sup> Kein staatlich verbürgtes positives Recht der Welt (das wie in diesem Fall die inkriminierten Untaten immerhin eindeutig unter Strafe stellt), kann aber eine *effektive Wahrnehmung* zur Pflicht machen. Diese ist vielmehr Angelegenheit derer, die den Staat zivilgesellschaftlich, nachbarschaftlich, mitbürgerlich und -menschlich selbst ausmachen.<sup>93</sup>

Diejenigen, die in der derzeit zu beobachtenden Ausweitung des Gewaltbegriffs nur eine in der Sache irreführende Sentimentalisierung des Politischen erkennen können, haben offenbar für diese Dimensio-

92 Die, bedenkt man ihr vielfach geringes Alter, in dem sie missbraucht werden, keinesfalls selbst schon in der Lage sein werden, die ihnen widerfahrene Gewalt als solche angemessen zu ›verstehen‹ und dazu der Mithilfe Dritter bedürfen. Sogar in derart eklatanten Fällen gilt offenbar nicht, dass sich das Übel widerfahrender Gewalt ohne Weiteres bzw. evidentermaßen als solches darstellt, ohne weiterer ›Interpretation‹ zu bedürfen.

93 Vgl. É. Balibar, *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg 2006.

nen sozialer Gewalt, die staatlicherseits weder angemessen beobachtbar noch auch einem Gewaltmonopol zu unterwerfen sind, kein angemessenes Verständnis. Es hilft nichts: man muss sich damit abfinden, dass die begriffliche Zuordnung von Gewalt und Staat nicht mehr so funktionieren kann, wie es sich die Apologeten des staatlichen Gewaltmonopols einst vorgestellt haben mögen. Soziale Gewalt gibt es, wohin das viel zitierte »Auge des Gesetzes« niemals hinreicht, ohne dass man deshalb generell annehmen dürfte, sie könne politisch nicht »zählen«. Zugleich beschwört jeder Staat als Instanz der Gewaltmonopolisierung seinerseits neue innere und äußere Gewaltpotentiale herauf, die bislang keine Programmatik der Befriedung durch Recht in den Griff bekommen hat. Insofern verlangt der angedeutete interne Zusammenhang von Staatlichkeit und Gewalt selbst nach einer in ihm nicht aufgehenden Wahrnehmung, Artikulation und Beklagung von Gewalt als Gewalt, die ihrerseits aber den neue Gewalt heraufbeschwörenden Dissens nicht einfach umgehen kann, der sich unvermeidlich an der Frage entzündet, was (und inwiefern etwas) politisch als Gewalt »zählen« soll. Dabei kann die Austragung von Dissens in dieser Frage nicht als politisches Allheilmittel gelten. Denn er stellt keine Gewaltlosigkeit in Aussicht und läuft nur allzu leicht Gefahr, in ein bloßes Gegeneinander konfligierender Positionen und letztlich in ein Zerwürfnis zwischen ihnen zu münden.<sup>94</sup> Das wird nur dann nicht unvermeidlich der Fall sein, wenn man akzeptiert, mit dialektisch nicht aufzuhebendem Dissens und notfalls »im Widerstreit des Unvereinbaren«<sup>95</sup> weiter zusammen zu existieren.<sup>96</sup> Wenn die hier bilanzierten metatheoretischen Beobachtungen zur gegenwärtigen Phänomenologie und Hermeneutik der Gewalt zutreffen, wird daran auch keine Gewaltforschung vorbeikommen, die ihrem Gegenstand als einem in jeder Hinsicht strittigen zwischen unterstellter Ubiquität und Indifferenz einerseits und selektiver Skandalisierung lediglich seiner »eklatantesten« Erscheinungsformen andererseits angemessen Rechnung zu tragen sucht.

94 Dafür liefert der vorläufige Ausgang der »Aufarbeitung« von tausenden von Fällen sexuellen Missbrauchs in kirchlichen Institutionen gegenwärtig reichlich Begleitmaterial.

95 D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt/M. 1984, 445.

96 Die entscheidende Frage ist aber: *wie*. Mit einer bloßen Hinnahme anscheinend »unaufhebbarer« Gewalt ist es gewiss nicht getan.

# Kapitel XI

## Das ›Wort‹ und der Krieg

### Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik

1. Sprache *versus* Gewalt (429) | 2. Alter und neuartiger Gewalt ausgesetzt – ursprünglich und unabsehbar? (432) | 3. Emmanuel Levinas: das ›Wort‹ als Ausweg aus dem Krieg? (435) | 4. Frieden als ethischer Sinn der Sprache? Eine Moral, die uns nicht zum Narren hält? (441) | 5. Resümee (453)

*Der einzelne Mensch ist [...] die Frucht des Wortes [...].  
Gewalt ist der Ursprung der Sprache.<sup>1</sup>*

## 1. Sprache *versus* Gewalt

Die Überzeugung, Sprache und Gewalt hätten im Grunde nichts miteinander gemein, ist tief im abendländischen Sprachdenken verwurzelt. Ist die Gewalt nicht stumm und vollkommen unfähig, »sich im Wort wirklich adäquat zu äußern«, wie Hannah Arendt in ihrem Revolutionsbuch schrieb?<sup>2</sup> Und wenn es zutrifft, dass die politischen Phänomene der sprachlichen Artikulation bedürfen, wie Arendt meint, wird die Gewalt dabei nicht stets nur eine destruktive, ja sogar *antipolitische* Rolle spielen können? Demnach spricht die Gewalt nicht, wie es auch ein einschlägiger Buchtitel besagt<sup>3</sup>, tritt insofern auch gar nicht *politisch* in Erscheinung und zerstört allenfalls das Politische, wohnt ihm aber nicht inne. So gesehen erscheint es nur zu verständlich, wenn auch die Philosophen die Gewalt keiner besonderen Aufmerksamkeit für würdig befanden und sie allenfalls als zu Überwindendes voraussetzten. Folgt man der zitierten Position Arendts, so ergibt es im Grunde gar keinen Sinn, von sprachlicher Gewalt und von politischer Gewalt zu sprechen. Wo Gewalt herrscht, würde die Sprache genauso wie das Politische ausfallen, versagen oder ruiniert werden. Gewalt wäre immer auch

---

1 E. Rosenstock-Huussy, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen. Erster Band*, Heidelberg 1963, 151, 408.

2 H. Arendt, *Über die Revolution*, München <sup>4</sup>1994, 20 f.

3 J. P. Reemtsma, *Die Gewalt spricht nicht*, Stuttgart 2002.

Gewalt gegen die Sprache und gegen das Politische selbst. Und umgekehrt: Wo die Sprache und das Politische zu sich selbst kommen, gäbe es keinen Platz mehr für Gewalt.

In allen drei Punkten hat die philosophische Gewaltforschung der letzten Jahre nun aber Einspruch eingelegt<sup>4</sup>: Gewalt geschieht in und mit Worten (auch solchen, die ausbleiben); sie tritt politisch in Erscheinung (nicht nur zerstörerisch) und sie ist dem Politischen selbst eigen, zumal wenn es stimmt, dass selbst politische Institutionen, die Gewalt kontrollieren und in Schach halten sollen, aufs Neue ihrerseits Gewalt heraufbeschwören. Demnach wäre es durchaus sinnvoll, von sprachlicher Gewalt und von politischer Gewalt zu sprechen. Und sprachlich in Erscheinung tretende Gewalt wäre nicht als schlechterdings antipolitische zu verstehen. Darüber hinaus kann nun allerdings in der Perspektive *dieses* Ansatzes Gewalt derart in der Sprache und im Politischen gewissermaßen ›heimisch‹ erscheinen, dass es schwierig wird, sich vorzustellen, wie sie wenigstens bis auf Weiteres abzustellen, in Schach zu halten oder je zu überwinden sein soll. Zudem fragt man sich, worauf sich eine normative Gewaltpolitik im Rahmen eines solchen Ansatzes überhaupt stützen kann. Zweifellos doch nicht auf einen einfachen Gegensatz von Politik und Gewalt, der besagen würde, wo »Gewalt in die Politik selbst eindringt, ist es um die Politik geschehen«.<sup>5</sup> Wäre es so, so wäre Gewalt ohne Weiteres im Namen der Selbsterhaltung des Politischen zu kritisieren; und zwar im Namen der *Gewaltfreiheit*, die für letzteres in Anspruch zu nehmen wäre. Gewalt wäre als tödliche Bedrohung für das Politische zu verstehen und eben deshalb auch zu kritisieren – immer vorausgesetzt, *wir wollen ›politisch‹ existieren und zusammen leben*. In aristotelischer Sicht, von der auch Arendt und mit ihr noch Paul Ricœur ausgeht, versteht sich das wie von selbst. Wir (bzw. diejenigen, die einer bestimmten

4 Vgl. bspw. U. Erzgräber, A. Hirsch (Hg.), *Sprache und Gewalt*, Berlin 2001; K. Platt (Hg.), *Reden von Gewalt*, München 2002; S. K. Herrmann, S. Krämer, H. Kuch (Hg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007; S. Krämer, E. Koch (Hg.), *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens*, München 2010; H. Kuch, S. K. Herrmann (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist 2010; A. Hetzel, *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld 2011; G. Posselt, A. Hetzel (Hg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, Berlin, Boston 2017.

5 Arendt, *Über die Revolution*, 20.

politischen Lebensform zugehören, was eine starke Einschränkung ist) können gar nicht anders, als dies zu wollen, wenn es stimmt, dass es in unserer Natur liegt, politisch zu (ko-)existieren; und zwar umwillen des Guten, das wir vorrangig durch das Miteinanderreden und -handeln realisieren. So hat es den Anschein, als markierten die Begriffe Sprache, Ethik und Politik einen integralen Zusammenhang, der durch Gewalt scheinbar nur verunreinigt, gefährdet oder zerstört werden kann. Theorien, die demgegenüber besagen, dass Gewalt der Sprache und dem Politischen innewohnt, gehen weit über Arendts Einsicht hinaus, dass jeder politischen Ordnung unvermeidlich Gewalt (ob revolutionär oder nicht) *vorausgeht*; und sie bleiben auch nicht bei Jacques Derridas Nachweis stehen, dass sich sogenannte Gründungsgewalt in eine politische Ordnung erhaltende Gewalt hinein *fortsetzt*. Sie zeigen vielmehr darüber hinaus auf, wie wir der Gewalt – scheinbar auf unabsehbare Zeit – auch ausgeliefert bleiben, die wir selbst in unserem sprachlichen und politischen Verhalten zueinander immer *von Neuem* heraufbeschwören.

Dass vor dem hier knapp skizzierten Hintergrund der Zusammenhang von Sprache, Politik und Ethik heute neu zu bedenken ist, haben wir wesentlich einer politisierten Gewalt zu verdanken, die scheinbar die menschlichen Verhältnisse ganz und gar versehren und zerstören kann. Genau dagegen hat man immer wieder die Sprache als einzige, vielleicht aber vergebliche Hoffnung gesetzt; eine Hoffnung, die ethisches, vor allem jüdisch inspiriertes Sprachdenken von Franz Rosenzweig über Martin Buber bis hin zu Emmanuel Levinas mehr und mehr an einer Gewalt zu messen sich gezwungen sah, die schließlich alles zu beherrschen schien. Levinas ging so weit, das Sein selbst als stets im Krieg sich offenbarend zu brandmarken, um daraufhin zu fragen, ob nicht nur ein dem Sein entzogenes ›Wort‹ halten kann, was man ethischem Denken unbedingt abverlangen müsse: einen wirklichen Ausweg aus der Gewalt Richtung Frieden zu weisen. Die Kritik an diesem vielleicht radikals-ten Versuch, Sprache und Ethik zusammen zu denken, zeigt aber, wie letztere ihrerseits auf eine Politik angewiesen ist, die sie vor einer gewaltsamen Verabsolutierung des Anderen bewahren muss, der uns doch nur in einer irreduziblen Pluralität begegnet. (Buber sprach von »Vielheits-Anderheit«.<sup>6</sup>) So kann sich aber keine Politik je selbst

6 M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1962, 235.

genügen, wenn sie im Verdacht steht, sogar in jenen Institutionen, die der Gewaltkontrolle und -begrenzung dienen sollen, neue Gewalt heraufzubeschwören. In diesem Missverhältnis zwischen Ethik und Politik lassen sich Spielräume sprachlichen Verhaltens ausmachen, die uns vor einer fatalen Auslieferung an ›die‹ Gewalt ebenso bewahren sollten wie vor irenischen Illusionen, ihr jenseits einer scheinbar der Gewalt verfallenen Welt ganz entkommen zu können.

## 2. Alter und neuartiger Gewalt ausgesetzt – ursprünglich und unabsehbar?

Biologisch mögen zwar alle Menschen miteinander verwandt sein, doch *sozial* erweisen sie sich durch nichts miteinander derart verstrickt wie durch die Gewalt, die sie einander antun und die offenbar jegliches soziale Band zu zerstören vermag. Das scheint der Mythos von Kain und Abel ebenso zu lehren wie die neuzeitliche Sozialphilosophie mit Thomas Hobbes, die psychoanalytische Archäologie Sigmund Freuds und noch René Girards Versuch, einen »Weg aus der Gewalt« zu finden. Bis hin zu diesem Versuch schwankt man zwischen zwei theoretischen Optionen: Besteht zunächst eine Verwandtschaft (genetisch bzw. kraft Abstammung von einem Vater oder von einer Mutter, sei es ein Gott oder die Erde oder ein Surrogat wie die moderne Nation), die nachträglich ruiniert wird, oder entsteht die Verwandtschaft gerade aus der Gewalt, wie Jean-Paul Sartre annahm?<sup>7</sup> Doch unterläuft die Sozialontologie des 20. Jahrhunderts diese Alternative, indem sie, vielfach von Martin Heidegger ausgehend, nachweist, dass es das Soziale (als »Mitsein«) überhaupt nur geben kann in der Form eines Miteinanders im Gegeneinander, das allerdings höchst verschiedene Formen annehmen kann (von Dissens und Streit bis hin zum Bürgerkrieg, zum internationalen Krieg, zum Weltkrieg und zur endgültigen Extermination). Sozialontologisch gesehen gründen alle diese Formen in einem mit Heraklit zu deutenden *pólemos*, dem wir immer schon ausgesetzt sind und

---

7 J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, Berlin 1993.



scheinbar für immer ausgesetzt bleiben.<sup>8</sup> Wie das zu denken wäre, ist allerdings die Frage. Sie ist umso schwerer zu beantworten, als die indifferente Rede von Gewalt mit bestimmtem Artikel in Wirklichkeit eine schier unübersehbare Vielzahl von Gewalt-Phänomenen kaschiert, von denen man gerne wissen würde, welchen von ihnen wir vermutlich unvermeidlich ausgesetzt sind bzw. bleiben und welche von ihnen sich vielleicht vermeiden ließen oder für die Zukunft sogar auszuschließen wären. Wird diese Frage *nicht* aufgeworfen, drohen Gewaltanalysen und -theorien letztlich entweder auf eine Art Fatalismus hinauszulaufen, der uns (jede[n], für immer und unabänderlich) zur Gewalt verurteilt sieht, oder aber in einen naiven Optimismus der Befreiung von jeglicher Gewalt zu münden. Zumal nach dem gewaltvollsten aller bisherigen Jahrhunderte können wir uns weder mit einem solchen Fatalismus indifferent abfinden noch auch Illusionen über vermeintliche Auswege aus ›der‹ Gewalt leisten, die vollkommene Gewaltfreiheit in Aussicht stellen. Vielmehr müssen wir auf dritten Wegen, die nicht auf eine dieser Alternativen hinauslaufen, sondieren, wie es um Möglichkeiten einer nachhaltigen Reduktion wenigstens eklatanter, massiver, exzessiver Gewalt auf erträglichere Formen bestellt ist, die vielleicht zu verwinden wären, ohne zu fataler Gegengewalt zu verleiten. Dieser Frage haben sich auch von philosophischer Seite zwar viele Autoren gewidmet, um zu ermitteln, ob etwa durch gewisse Formen des Verzeihens, der Versöhnung und schließlich auch des Vergessens zu verhindern ist, dass Gewalt immer neue Gewalt nach sich zieht (u.U. auch mit einer Verspätung von Jahrhunderten, nach denen man sich an die Untaten früherer Feinde erinnert).<sup>9</sup> Doch die Literatur, die sich mit der Frage befasst, wie wir ›der‹ Gewalt grundsätzlich ausgesetzt sind, gibt wenig Anlass zu Hoffnung. So leitet Girard scheinbar die ganze von Menschen zu verantwortende Gewaltgeschichte von einem »mimetischen«, niemals ganz stillzustellenden Begehren ab, dem

8 Siehe dazu das Kap. III in diesem Bd., sowie E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974, 164 f.; R. Girard, *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?*, Berlin 2010, 579.

9 V. Jankélévitch, *Das Verzeihen*, Frankfurt/M. 2004; P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004; C. L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, Cambridge 2007; J. Derrida, *Avowing – The Impossible: ›Returns‹, Repentance, and Reconciliation*, in: E. Weber (ed.), *Living Together*, New York 2013, 18–41; M. Crépon, V. Rauen (Hg.), *Aporien des Verzeihens*, Wien 2015.

sich angeblich nichts entziehen kann.<sup>10</sup> Wer »Gewalt unterbinden« wolle, könne »ohne Gewalt nicht auskommen«. Gerade deshalb sei »die Gewalt endlos«.<sup>11</sup> Gilt aber wirklich unabänderlich und für alle Formen von Gewalt, dass sie – wie einst die Rache – auf fatale Art und Weise Gegengewalt nach sich ziehen müssen, ohne dass die daraus resultierenden Gewaltverkettungen je wirklich zu unterbrechen wären?

Es kann allerdings keine Rede davon sein, es drohe sich (nur) eine »ursprüngliche«, altbekannte Gewalt endlos zu wiederholen. Gewalt ist auch in neuen, in staatlich organisierten und technologisch raffinierten, aber auch in »entstaatlichten« Formen sog. Neuer Kriege zu Tage getreten und lässt heute alle Versuche ihrer institutionellen politischen Bändigung (ganz abgesehen von deren relativem Erfolg) als außerordentlich ambivalent erscheinen. Denn was Gewalt zu kontrollieren verspricht, droht zugleich auch – eben dadurch – neue Gewaltpotenziale freizusetzen; und zwar nicht nur »uralter«, längst bekannter Gewalt, sondern auch neuartiger Gewalt, die ihrerseits »Geschichte macht« und bis auf Weiteres jede Hoffnung auf eine fortschreitende Bewältigung der Gewalt zerstört hat.

Während Girard uns als immerzu wiederholten Ursprüngen der Gewalt auf fatale Weise ausgeliefert beschreibt, bestehen andere (wie Pierre Clastres<sup>12</sup>) auf politischen – vor allem staatlichen – Potenzialen der Bändigung kollektiver Gewalt, die sich allerdings als zwiespältig erwiesen haben: Sie können nicht nur für eine unaufhörliche Verkettung von Gewalt und Gegengewalt, sondern auch für neue Feindschaften in Dienst genommen werden, die man, ohne auf vorgängige Gewalt Bezug nehmen zu müssen, gegebenenfalls erst konstruiert bzw. erfindet, wenn man glaubt, nur kraft eines polemogenen Gegensatzes zu Anderen überhaupt politisch existieren zu können (wie es in der Perspektive von Clastres als geradezu unvermeidlich erscheint). Wie man es auch dreht und wendet: Endgültige Auswege aus »ursprünglicher« oder ständig produzierter »neuer« Gewalt sind im Lichte der meisten Theorien kaum auszumachen, die herausarbeiten, wie wir »der« Gewalt *grundsätzlich ausgesetzt* sind – und bis auf Weiteres *ausgesetzt bleiben*.

10 R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/M. 41994, 438.

11 Ebd., 43 f., 50.

12 P. Clastres, *Archäologie der Gewalt*, Zürich, Berlin 2008.

Das gilt auch für die Philosophie von Levinas, der in seinem ersten Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit* (1961), wie kein anderer den Vorwurf verschärft hat, die Philosophie selbst sei bis heute zutiefst der Gewalt bzw. einem ontologisch zu deutenden Krieg (*pólemos*) verfallen. Wenn das zuträfe, wären alle Hoffnungen Makulatur, die von den ersten Ansätzen zu einer eigenständigen Sprachphilosophie an – nach den Vorarbeiten Johann G. Herders, Wilhelm v. Humboldts, Gottlob Freges und Ferdinand de Saussures von Ludwig Wittgenstein über Ernst Cassirer bis hin zu den Transzendental- bzw. Universalpragmatiken Karl-Otto Apels und Jürgen Habermas – genährt worden sind, es ließen sich gewissermaßen Inseln der Gewaltfreiheit denken, auf die man sich wenigstens zwischenzeitlich zurückziehen könnte. Im Lichte der verschärften Gewaltpolitik, wie sie bei Levinas anzutreffen ist, genügt es nicht, sich ›guten Willens‹ – was laut Immanuel Kant immerhin »ohne Einschränkung« gut genannt werden dürfte<sup>13</sup> – zur Gewaltlosigkeit zu bekennen und ihr gemäß leben zu wollen. Dieser Begriff wird ungeachtet bester Absichten am Ende zur leeren Phrase, wenn er nicht hart daraufhin befragt wird, ob, wo und wie es als möglich erscheint, auf ihn gestützt der Gewalt zu entkommen, wenn nicht endgültig, so doch wenigstens zwischenzeitlich. Besteht aber überhaupt die geringste Aussicht darauf, wenn der Verdacht mit Recht besteht, dass wir nicht nur in uns selbst immerfort Gewalt reproduzieren, sondern *nolens volens* auch das Erbe einer Gewalt übernehmen, die wie ein ontologisches Verhängnis erscheinen muss, wenn es denn stimmt, dass uns bis heute und in alle Zukunft ein *polemologisches Sein* beherrscht?

### 3. Emmanuel Levinas: das ›Wort‹ als Ausweg aus dem Krieg?

Genau so verstehe ich die Frage, mit der Levinas *Totalität und Unendlichkeit* einleitet, indem er – vielleicht zum ersten Mal überhaupt – die Gewalt zur Maßgabe einer Philosophie erhebt, für die die Frage nach dem Anderen bzw. das Infragegestelltwerden durch den Anderen ganz und gar vorrangig sein muss. Im Vorwort zu diesem

---

13 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1994, 10.

Werk heißt es: »Jeder wird uns ohne weiteres darin zustimmen, daß es höchst wichtig ist zu wissen, ob wir nicht von der Moral zum Narren gehalten werden.«<sup>14</sup> »Jeder von uns« soll wohl bedeuten: angesichts der historischen Erfahrungen, die ausnahmslos alle, die einen Begriff von Moral im Munde führen, »nach 1945« vor Augen haben müssen bzw. vor Augen haben müssten. Levinas spielt auf diese Erfahrungen nur an, ohne sie im Einzelnen zu untersuchen (etwa als Weltkrieg, totalitäre Herrschaft, Genozid oder Völkermord usw.). Doch erschöpft sich das Vorwort keineswegs in einem solchen kontingenten Zeitbezug, um bloß einleitend zu plausibilisieren, warum gleich darauf vom Krieg die Rede ist. Vielmehr radikalisiert es sogleich die Gewalt, für die stellvertretend nur »der Krieg« steht, zur Herausforderung jeglicher Moral, die fortan versprechen muss, sich ihr absolut zu widersetzen, ohne im Geringsten zu beschönigen, wie sehr wir der Gewalt ausgesetzt sind. An der kriegerischen Gewalt, die in *Totalität und Unendlichkeit* wie ein ontologisches, unabwendbares Verhängnis erscheint, muss in diesem Sinne eine Moral Maß nehmen, die niemanden mehr in die Irre führen sollte, etwa dadurch, dass sie vorgaukelt, dass es auf dem Weg vernünftiger Kommunikation möglich wäre, ein von jeglicher Gewalt befreites Terrain zu betreten. Nährt sie auf diese Weise bloße Illusionen, die am Ende eine weiterhin ungehindert andauernde Herrschaft der Gewalt (sei es in »ursprünglichen« oder »neuartigen« Formen) bemänteln?

Scheinbar um dem vorzubeugen, beginnt Levinas *Totalität und Unendlichkeit* mit einem unerhörten, kaum zu überbietenden Vorwurf, indem er behauptet, alles sei dem Krieg verfallen, ja, er mache geradezu »die eigentliche Offenbarkeit des Wirklichen« aus. Das sei derart offensichtlich, dass es dazu »keines Beweises anhand dunkler Heraklitischer Fragmente« bedürfe.<sup>15</sup> So fällt der Begriff des Krieges mit dem des Seins letztlich zusammen. Das aber bedeutet scheinbar, dass er weder begonnen noch beendet werden kann. Wenn für ein Seiendes, gleich welcher Art, bereits die bloße Faktizität seines Existierens eine Auslieferung an das Sein bedeutet, das alles in der Weise eines ontologischen *pólemos* beherrscht, kann es dann überhaupt einen Ausweg aus dem Krieg geben? Hat Levinas diesen Begriff

14 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i.Br., München 1987, 19.

15 Ebd.

nicht vollständig enthistorisiert? Was Levinas »Moral« nennt, soll nun offenbar dagegen etwas ausrichten können, dass wir weiterhin vom Krieg beherrscht werden; andernfalls, so fürchtet er, führt uns dieser Begriff in die Irre und nährt illusionäre Vorstellungen davon, wie der Gewalt zu entkommen wäre. Am Ende sieht Levinas nur einen Ausweg (*évasion*) aus dem derart totalisierten, das Sein durchherrschenden Krieg: die Erinnerung an ein »Jenseits des Seins«, das uns in Wahrheit immer schon vom »absolut« oder »radikal« Anderen her in Anspruch nehme, nicht viel anders als das platonische Gute.

Kann aber dieser Rekurs auf das Gute irgendetwas daran ändern, dass wir dem ontologischen Krieg ausgeliefert bleiben? Für Derrida keineswegs, der in seiner außerordentlichen Besprechung von *Totalität und Unendlichkeit* zu dem eindeutigen Resultat gelangt: der »Ökonomie des Krieges« entrinne man nie.<sup>16</sup> Doch ist Derrida genauso wenig wie Levinas ein Zyniker oder Defaitist. Dass wir ›der‹ Gewalt nicht entkommen, bedeutet eben nicht, dass wir sie nicht zurückweisen und brandmarken könnten und müssten, um sie zu verwinden, zu begrenzen, aufzuheben oder zu überwinden, sofern das als möglich erscheint.

Aber *wie* soll das möglich sein, wenn ›alles‹ der Gewalt widerstandslos zu verfallen droht? Noch im Jahre 1952 schloss sich Levinas an dieser Stelle Eric Weil an, der in *Logique de la philosophie* mit einem strengen Gegensatz von Gewalt und Rede operiert hatte und auf diese Weise doch von einer Gewaltfreiheit der Vernunft auszugehen schien.<sup>17</sup> Wenige Jahre später, 1959, um genau zu sein, schreibt Levinas dann aber, »daß man den Worten nicht mehr glauben kann, denn man kann nicht mehr sprechen in dieser gepeinigten Welt« (SF, 128). Die Wissenschaften hätten das Ihre dazu beigetragen, »alles Vertrauen in die Sprache« (insbesondere in die Sprache der Philosophie) »schwinden« zu lassen.<sup>18</sup> Nur dem »prophetischen Wort«, »das zu hören unmöglich ist, dem nicht zu antworten unmöglich ist« und das »dazu zwingt, das Gespräch

16 Siehe Anm. 35 zu Kap. IV in diesem Bd.

17 E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris 1950; E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 15 [=SF].

18 E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg i.Br., München <sup>2</sup>1988, 158.

aufzunehmen«, sei noch zu trauen (SF, 126). Abgesehen davon aber habe man in einer »Welt ohne Wort« ganz und gar »die Sprache verloren« (SF, 157). Das wirft Levinas nun offenbar einem dem Krieg verfallenen Sprechen ebenso vor wie der kohärenten Rede, auf die es besonders den Philosophen ankommt. »Vor lauter Kohärenz hat das Wort die Sprache verloren. Von nun an hat kein Wort mehr genügend Autorität, um der Welt das Ende seiner eigenen Verkommenheit anzukündigen« (SF, 158). Demnach mögen die Philosophen schreiben und sagen, was sie wollen, sie bleiben doch sprach- bzw. *wort-los*, auch dort, wo sie sich daran machen, eine Jahrhunderte währende »Sprachvergessenheit«, »-unbewusstheit« oder »-verkennung« zu beenden, wie man es sich von Hans-Georg Gadamer über Jürgen Trabant bis hin zu Albrecht Wellmer vorgenommen hat.<sup>19</sup>

So verfällt auch die scheinbar gelingende, kohärente Kommunikation einer totalen Gewaltkritik; und diese Kritik nimmt ihrerseits zu Gewalt - zu angeblich »guter Gewalt«<sup>20</sup> - Zuflucht. Ihr allein traut Levinas offenbar zu, wenigstens den Krieg zu durchkreuzen, wenn er schon nicht für immer zu beenden ist. Das, was sich ihm wenigstens widersetzen können soll, *das Wort* - d.h. letztlich diese eine, angeblich aus dem (sehr weit ausgelegten) »Gesicht« jedes Anderen »sprechende«, wenn auch unhörbare Maßgabe: »Du sollst nicht töten« (SF, 18) -, wird ebenfalls als Gewalt eingestuft, die in das Sein und in das Denken einbricht, um uns angesichts des Anderen auf unhintergehbare Art und Weise verantwortlich zu machen. Diese »gute Gewalt« läuft allerdings Gefahr, sich im Namen eines einzigen Anderen von der Verantwortung für Dritte zu entbinden. So verstrickt sich die »gute«, ethische, verantwortlich machende Gewalt in die politische Gewalt schier unüberwindlicher Missverhältnisse zu Dritten, denen man niemals gleichermaßen und zugleich gerecht werden kann. Im Zeichen eines entsprechenden Gerechtigkeitsanspruchs kann es demzufolge überhaupt keine Gewaltlosigkeit, sondern allenfalls »geringere Gewalt« geben. Selbst das, was sich der Gewalt zu widersetzen verspricht, wird hier explizit als eine Art von Gewalt bezeichnet. Das verstärkt den Eindruck nachhaltig, aus der

19 H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Tübingen <sup>6</sup>1990; J. Trabant, *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*, Frankfurt/M. 1998; A. Wellmer, *Wie Worte Sinn machen*, Frankfurt/M. 2007.

20 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i.Br., München 1992, 107 [=JS].

Gewalt könne es überhaupt kein Entkommen geben – im Gegensatz zu allen Sprachphilosophen und Theoretikern des Politischen, die uns wie Arendt glauben machen wollen, die Gewalt sei überhaupt kein sprachliches und politisches Phänomen und sie könne insofern nur als dem Miteinanderreden und -handeln fremdes Moment gelten.

Sowohl bei Arendt als auch bei Levinas vermisst man allerdings Genaueres dazu, was Gewalt überhaupt zu Gewalt macht: ihre *verletzenden*, *verwundenden* oder *zerstörenden* Momente. Auf den ersten Blick scheint Levinas diese in der phänomenologischen Gewaltforschung längst deutlich herausgearbeitete Momente nicht besonders ernst zu nehmen. Etwa wenn er in *Totalität und Unendlichkeit* schreibt, die Gewalt bestehe »nicht so sehr im Verletzen und Vernichten«, sondern »vielmehr darin, die Kontinuität der Personen zu unterbrechen, ihnen Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wiederfinden, sie zu Verrätern nicht nur an ihren Pflichten, sondern an ihrer eigenen Substanz zu machen, sie Taten verrichten zu lassen, die jede Möglichkeit einer Tat zerstören«. <sup>21</sup> So aber kommen jene Momente, die keine Phänomenologie der Gewalt übersehen darf, bei näherem Hinsehen sogleich doch wieder ins Spiel. <sup>22</sup> Die Phänomenologie der Gewalt besinnt sich zunächst darauf, dass es *jemanden* geben muss, den Gewalt trifft, dem sie unter die Haut geht und der sie als verletzend, verwundend oder zerstörend wahrnimmt. Das verletzende Moment, auf das ich mich hier beschränke, *changiert zwischen subjektiver Verletzlichkeit und objektiver Verletzung*. Dem Gefühl des Verletztseins wird man nicht unbedingt ›Recht geben‹, wohingegen eine objektive Verletzung auch dann vorliegen kann, wenn die Betroffenen sich gerade nicht speziell verletzt fühlen. In diesem Falle ist die Feststellung vorliegender Verletzung auf Dritte angewiesen. Bei einer solchen Feststellung handelt es sich niemals um eine bloße Beschreibung eines Vorkommnisses. Wer sich als verletzt beschreibt, stellt etwas fest, was sich *eo ipso* als Abzuwehrendes, Widriges, Unberechtigtes... darstellt: Die Verletzung hätte nicht geschehen dürfen; sie ist insofern kein neutrales Vorkommnis, sondern ein widriges oder widerwärtiges Ereignis, das nach einer Klärung der Verantwortlichkeit für es verlangt.

21 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 20.

22 Vgl. zur *faiblesse* und *vulnérabilité de l'autre* auch E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites*. Œuvres 2, Paris 2009, 312.

Das Gleiche gilt, wenn Dritte eine Verletzung feststellen. Dabei begeben sie sich unvermeidlich auf ein dissensuelles Feld, in dem strittig ist, welche Art der Verletzung, welcher Grad und welches Ausmaß der Verletzung sozial und politisch maßgeblich sein muss oder sein sollte. Für die ständig reklamierte Verletzung des notorischen Querulanten gilt das nicht. Umgekehrt sind weitgehend unbemerkt vor sich gehende Verletzungen wie bspw. ständige Demütigungen auch dann politisch außerordentlich relevant, wenn sie nur von wenigen (und nicht einmal von den Gedemütigten selbst) geäußert werden; in dem Falle nämlich, dass nachzuweisen ist, dass die Demütigung mit institutionellen Grundstrukturen eines Gemeinwesens verknüpft ist.<sup>23</sup>

Dissens in diesen Fragen kann nur politisch ausgetragen werden, d.h. in Verbindung mit gesellschaftlichen Institutionen, die ihrerseits im Verdacht stehen, Gewalt zu reproduzieren. Um in dissensuellen Auseinandersetzungen bestimmten Formen der Gewalt entgegenzutreten zu können, sind wir auf *Formen* der Auseinandersetzung angewiesen, die sich wiederum nicht neutral zur Gewalt verhalten. Ricœur spricht in diesem Zusammenhang vom »Paradox des Politischen«, das darin liegt, dass genau die politischen Formen, die man instituiert, um der Gewalt entgegenzuwirken, ihrerseits deren Reproduktion heraufbeschwören.<sup>24</sup> Ricœur zögert nicht, in diesem Zusammenhang vom politisch Bösen zu sprechen, da politische Institutionen nicht nur als kritikwürdig erscheinen, insofern sie bspw. mit fortgesetzter Demütigung von Mitbürgern, sondern darüber hinaus mit schlechterdings Inakzeptablem, Unannehmbarem, nicht zu Rechtfertigendem einhergehen. Das Politische gerät infolgedessen an die Grenzen des Bösen, wenn es stimmt, dass das Böse genau das Nichtzurechtfertigende ist, das *dennoch* getan und Anderen angetan wird.<sup>25</sup>

23 A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, London 1996.

24 P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955], Paris 2001, 294–321; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 248–276 [=GW].

25 Ricœur stützt sich hier auf Jean Nabert. Vgl. P. Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 2004.



## 4. Frieden als ethischer Sinn der Sprache?

### Eine Moral, die uns nicht zum Narren hält?

Man sieht, dass der Begriff der Gewalt zwischen Gewaltsamkeit und Gewalttätigkeit ein breites Spektrum aufweist, das im Rahmen einer Ontologie des Krieges kaum angemessen zur Sprache zu bringen ist, die letztlich alles ausnahmslos einer undifferenzierten Gewalt verfallen sieht. Allerdings kann man Levinas nicht vorwerfen, dieses Spektrum überhaupt nicht im Blick gehabt zu haben.<sup>26</sup> Für ihn beginnt die nicht dem Sein, sondern menschlichem Tun und Unterlassen zuzuschreibende Gewalt damit, dass man so tut, als ob man allein auf der Welt wäre. Und sie reicht bis hin zu *institutionalisierter Gewalt*, wie sie Ricœur in seiner Arbeit über das politische Paradox und Arendt unter der Überschrift totalitärer Herrschaft beschrieben haben. Wenn es stimmt, dass wir bislang keine wirklich der Gerechtigkeit verpflichtete Gesellschaft kennen oder auch nur entwerfen können, die nicht zugleich Ungerechtigkeit heraufbeschwören würde, und wenn es keine der Achtung menschlicher Würde verschriebene Gesellschaft gibt, die nicht auch zu entwürdigen droht (etwa durch die Art und Weise, wie sie staatlicherseits soziale Leistungen gewährt und dabei deren Empfänger:innen zu Bittsteller:innen macht), fragt es sich, ob man institutionalisierter Gewalt überhaupt je entkommen wird. Genau auf diesen Anspruch zieht sich Levinas schließlich zurück, indem er in seinem zweiten Hauptwerk, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), feststellt: »Das eigentliche Problem besteht für uns Abendländer nicht mehr so sehr darin, die Gewalt abzulehnen, als vielmehr darin, uns zu fragen, wie wir die Gewalt so bekämpfen sollen, daß wir – ohne in der Widerstandsverweigerung gegenüber dem Bösen zu verkümmern – die Institutionalisierung der Gewalt infolge ebendieses Kampfes verhindern können.«<sup>27</sup>

Ein überaus ernüchterndes Ergebnis, insofern nunmehr jede Aussicht auf Gewaltfreiheit verbaut zu sein scheint und nur noch das Interesse an geringerer, wenigstens nicht ›institutionalisierter‹ Ge-

26 Vgl. E. Levinas, *Eigenennamen*, München, Wien 1988, 7, 103; *Zwischen uns*. München, Wien 1995, 125 ff.

27 JS, 378. Schon in einem Brief an *Le Monde* aus dem Jahr 1954 hatte sich Levinas anlässlich des Struthof-Prozesses für die Notwendigkeit »vernünftiger Institutionen« ausgesprochen (SF, 114).

walt Levinas' Denken zu bestimmen scheint. Zuvor hatte es den Anschein, dass ein ohne jegliche Beschönigung diagnostizierter, schließlich mit dem Sein zusammenfallender Begriff des Krieges der Maßstab sein müsste, an dem zu bemessen wäre, ob uns »die Moral« wirklich einen Ausweg aus der Gewalt weist. Später gibt Levinas diese »ontologische Kampflinie« offenbar ganz auf – als ob er geahnt hätte, dass auch die von ihm selbst offerierte Moral, die uns angesichts einer das Sein geradezu beherrschenden Gewalt<sup>28</sup> nicht länger »zum Narren halten« sollte, gar nicht halten kann, was sie verspricht, nämlich einen Ausweg aus dem Sein *und damit zugleich* auch aus dem Krieg und aus aller Gewalt zu weisen. Dem Sein bleiben wir überantwortet – ungeachtet eines uns zur Verantwortung bestimmenden »Wortes«, dessen Quelle Levinas »jenseits« des Seins vermutet. Aber diese Auslieferung an das Sein entbindet in keiner Weise von der Aufgabe, den »Krieg aller gegen alle« zu bekämpfen, der, wie Levinas mit Blick auf Spinozas *conatus essendi* meint, bereits in einem »Beharren im Sein« angelegt scheint, an dem »die Seienden« von Anfang an und bis zum Schluss unbedingt interessiert zu sein scheinen (JS, 26 f.). Wiederum liest sich das wie ein ontologisches Verurteiltsein zum Krieg. Wenn daran aber nichts zu ändern ist, will der Philosoph wenigstens darauf hinwirken, dass man nicht einen »Krieg mit gutem Gewissen« führt (JS, 348) – als ob es nur darum gehen könnte, Krieg wenigstens schlechten Gewissens zu führen, wenn es schon kein Entkommen aus ihm gibt.

Tatsächlich redet Levinas einer »Rückkehr zum schlechten Gewissen« das Wort, die aber gewiss nicht dafür genügt, eine anvisierte »Aufhebung des Krieges« herbeizuführen.<sup>29</sup> Frieden mag »angesichts des Anderen« immer schon geboten sein, wie Levinas unter Berufung auf die »unausrottbare Evidenz des Sozialen« glauben machen will, die ihm überhaupt kein »neues Phänomen« zu sein scheint. Immer schon, so meint er, war angesichts des Anderen der »Frieden

28 Wer näher hinsieht, wird bei Levinas symptomatisches Schwanken feststellen: beherrscht uns kriegerische Gewalt im Sein? Sind »Sein« und »Krieg« letztlich dasselbe und erweisen wir uns insofern vom Sein beherrscht? Kann das Sein überhaupt »herrschen«? Derrida hat das in seiner frühen Auseinandersetzung mit Levinas bereits bestritten.

29 Levinas, *Zwischen uns*, 166, 185.

selbst« geboten.<sup>30</sup> Und dieses Gebot ist es, was die Sprache als solche überhaupt erst zu einer *sprechenden* macht. Wer für diesen Frieden buchstäblich keinen Sinn und für dieses Gebot kein ›offenes Ohr‹ hat, muss zugleich den ethischen Sinn der Sprache bzw. menschlicher Rede verfehlen und kann, wie es scheint, nur verbalen Lärm machen. Den Frieden verfehlen ist gleichbedeutend damit, die Sprache zu verfehlen, d.h. einer gewaltsamen »Welt ohne Wort« zu verfallen. Demnach würde es genügen, an den dem Anspruch des Anderen zu verdankenden Sinn der Sprache zu erinnern, um im Zeichen des Friedens zu handeln, der wenigstens als gebotener immer schon ›da‹ zu sein scheint. Das praktische Problem des Friedens würde sich so gesehen darauf reduzieren, zu tun, was angesichts des Anderen ohnehin geboten ist und immer schon geboten war.

Liegt aber in der »guten Gewalt«, die wir uns angeblich unwidersprechlich vom Anderen her zuziehen, wirklich die Eröffnung eines Königswegs zum Frieden, insofern sie wenigstens sicherstellt, dass wir nicht von einer entsprechenden Moral zum Narren gehalten werden? Hätte sich mit anderen Worten eine Moral, der das nicht länger vorzuwerfen wäre und die es wirklich radikal mit Gewalt und Krieg aufzunehmen verspräche, nur an das zu halten, was angesichts des Anderen geboten ist? Dagegen erheben sich nachdrückliche Bedenken. Die von Levinas in Anspruch genommene und als evident bezeichnete Basis dieser Moral erscheint als außerordentlich anfechtbar. Kann man wirklich *zeigen* bzw. *deskriptiv aufweisen*, dass kraft des Gesichtes ein Gebot zur Geltung kommt, nicht am Tod des Anderen schuldig zu werden? Verlässt Levinas hier nicht den Boden der Phänomenologie und damit den methodologischen Atheismus (dem er sich ausdrücklich verpflichtet hat), um sich einfach auf biblische Quellen zu berufen?<sup>31</sup> Gebietet diese Moral überhaupt etwas Bestimmtes? Oder sensibilisiert sie lediglich *für die Frage*, ob

30 Ebd., 235. Möglicherweise spielt Levinas im zitierten Text aus dem Jahre 1986 auf eine eher in der Soziologie angesiedelte, in den letzten Jahren wieder verschärfte Diskussion um die »Erfindung« des Sozialen im Zeichen der sog. ›sozialen Frage‹ des 19. Jahrhunderts an. Zweifellos meint Levinas nicht, dass die Sozialität, wie er sie im Zeichen radikaler Verantwortung denkt, etwas spezifisch ›Modernes‹ ist, wie es Theoretiker des Sozialstaats behauptet haben.

31 Vgl. D. Janicaud, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin 2014. Frühzeitig hatte Levinas mit Verweis auf Husserl betont, dass die Alterität, von der her er das ›Sagen‹ des Gesichts deutet, jeglicher

(und wenn ja, wie) eigenes Leben, Tun oder Unterlassen den Tod eines Anderen bedeuten könnte? Setzt sie damit nicht gleichsam zu hoch an? Verfehlt sie nicht alle nicht-tödliche Gewalt? Gewalt muss nicht gleich töten bzw. physisch liquidieren. Schon gar nicht, wenn man sich so verhält, als ob man allein auf der Welt wäre, womit für Levinas bereits die Gewalt beginnt. Diese Formulierung kann auch für bloße Rücksichtslosigkeit im Sinne eines mehr oder weniger eklatanten Mangels an Zivilität<sup>32</sup> stehen, d.h. für eine wenig intensive und alltägliche Gewaltsamkeit, die rechtlich kaum belangbar ist, wenn sie sich keiner inkriminierten Gewalttätigkeit schuldig macht.

Nicht immer ist die Gewalt ein Skandal; oft ist sie, zumindest als Gewaltsamkeit, nahezu unkenntlich und zugleich unvermeidlich. Z. B. dann, wenn Rücksicht für den einen mangelnde Rücksicht anderen gegenüber notwendigerweise nach sich zieht oder wenn das Wort zu ergreifen bedeutet, es anderen im gleichen Zug abzuschneiden. Das heißt nicht, dass wir uns von kaum zu vermeidender Gewaltsamkeit (die Levinas von Gewalttätigkeit nicht unterscheidet) einfach exkulpieren könnten. Ob man sie als kaum zu vermeidende überhaupt realisiert und wie man sich zu ihr verhält, macht immer noch einen erheblichen Unterschied. Schließlich kann man sie auch billigend in Kauf nehmen und sich ihr umso bedenkenloser überlassen (und sie sogar nutzen), als man sich nicht für sie verantwortlich halten muss. Aber bereits dann, wenn wir sie indifferent hinnehmen, ziehen wir uns im Verhältnis zu Anderen die Frage der Verantwortung für eine Gewalt zu, an der wir *mindestens mitbeteiligt* sind. Und eine eindeutige, unstrittige Grenze zwischen Unvermeidlichkeit und Verantwortlichkeit ist nirgends in Sicht. Das aber bedeutet, dass grundsätzlich jederzeit damit zu rechnen ist, dass auf den ersten Blick nicht zu vermeidende Gewaltsamkeit doch zuzurechnen ist. Und das ist auch eine Frage kontextuell variabler Schwellen, die je nach geschichtlichen, kulturellen und sozialen Umständen festlegen, wo auf Gewaltsamkeit sensibel reagiert wird. Eine Gewaltsamkeit, die wir nicht zu unseren eigenen Gunsten ausnutzen, wird man uns vielleicht nachsehen; weniger oder gar nicht aber eine Gewaltsamkeit, die wir uns zu Nutze machen, die in mehr oder

---

»Sinngabe« vorausgehe (*Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Œuvres I, Paris 2009, 451).

32 Ich beziehe mich auf Helmuth Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* aus dem Jahre 1924.

weniger vermeidbare Gewalttätigkeit übergeht, und schließlich: die man selbstherrlich ausübt.

Doch dabei steht nicht jedes Mal der physische Tod des Anderen auf dem Spiel. Genau das der Gewalt in allen ihren Formen zuzuschreiben, würde bedeuten<sup>33</sup>, zahlreiche – auf den ersten Blick weit weniger dramatische – Gewaltphänomene aus dem Auge zu verlieren, die mindestens eines voraussetzen: dass diejenigen, die jeweils die Gewalt trifft, *verletzt* werden und dass sie sich dazu niemals indifferent verhalten werden. Nicht ein uraltes, phänomenologisch nicht nachzuweisendes Gebot, vielmehr das in dieser Nicht-Indifferenz liegende, implizite oder explizite ›Nein‹ zur Gewalt, die Anderen (unvermeidlich oder mutwillig) angetan wird, muss am Anfang einer Analyse stehen, die sich erst einmal der Erfahrung zu versichern hat, die der Gewalt ausgesetzte Subjekte machen.<sup>34</sup> Gewalt widerfährt demnach leibhaftigen Subjekten auf nicht-indifferente Art und Weise; und zwar auch dann, wenn die fragliche Gewalt nicht tief eindringt, rasch vorübergeht und keine Spuren hinterlässt. Nur wenn man den Gewaltbegriff entsprechend weit fasst, besteht die Chance, nicht von vornherein (gewaltsam) eine Vielzahl von Gewalterfahrungen auszublenden, die wir als sowohl verletzende als auch als verletzte Subjekte machen. Bei niemandem, den Gewalt trifft, ist jemals *vorauszusetzen*, dass er dies gleichgültig hinnehmen wird bzw. übergehen kann, auch dann nicht, wenn es sich um subtile, kaum auffällige Gewaltsamkeiten handelt.

Umgekehrt folgt nicht, dass auf jede Art von Gewaltsamkeit oder Gewalttätigkeit entsprechend reagiert werden muss. Girard erweckt diesen Anschein zumindest dort, wo er von »wesenhafter« Gewalt spricht, die mit fataler Konsequenz Gegengewalt nach sich zieht

33 Ich betone: *würde*. Es geht hier keineswegs darum, Levinas' Philosophie im Ganzen auf diesen Ansatz festzulegen.

34 Bekanntlich nimmt der Begriff der Nicht-Indifferenz bei Levinas selbst, vor allem im zweiten Hauptwerk, eine zentrale Stellung ein. Auf eine im verfügbaren Rahmen gar nicht zu leistende Exegetik kann ich mich hier nicht einlassen. Diese müsste klären, wie sich dieser Begriff überhaupt noch zum verbreiteten Verständnis von Moral, Geboten und Verboten ins Verhältnis setzen lässt, an das sich Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* noch anlehnt. Ich weiche im Übrigen von Levinas insofern ab, als ich die fragliche Nicht-Indifferenz stärker auf Seiten derer lokalisiere, die von Gewalt so getroffen werden, dass sie ihnen als ›Widriges‹ oder auch ›Widerwärtiges‹ erscheinen muss.

und deshalb stets einen Horizont ein- oder gegenseitiger Vernichtung heraufbeschwört.<sup>35</sup> Wenn Gewalt unvermeidlich Gegengewalt hervorruft, so dass auch diese wiederum Gewalt nach sich ziehen muss, dann gibt es überhaupt keinen »Weg aus der Gewalt«, wie ihn Girard unter Hinweis auf Hiob sucht, es sei denn die Hinwendung zu einer Religion des Opfers, die allerdings ebenfalls nicht zeigen kann, wie ›innerweltlich‹ der Gewalt zu entkommen wäre.

Dabei ist eine solche Unvermeidlichkeit durch nichts bewiesen. Zu zeigen wäre erst, dass Gewalt nicht auch in der leibhaftigen Subjektivität derer, die sie trifft, *resorbiert* werden kann wie ein Schlag, dessen Wirkung elastisch aufgefangen wird und schließlich verpufft. Und wenn die Gewalt nicht zu resorbieren ist und eine mehr oder weniger bleibende Verletzung nach sich zieht, steht es dem getroffenen Subjekt in gewissen Grenzen immer noch frei, sie mit eigenen Mitteln zu *entschärfen*, sei es, indem es sie nur *verwindet*, sei es, indem es sich nicht zu einer unmittelbaren gewaltsamen Gegenreaktion verleiten lässt, sondern diese bis auf Weiteres *suspendiert* oder (vergessend, verzeihend, versöhnlich etc.) ganz *aussetzt*, um auf diese Weise einen gewissen Spielraum dafür zu schaffen, dass es nicht zu einer fatalen Gewaltverkettung kommen muss. So kann das getroffene Subjekt dem Anderen durch Nachgiebigkeit, Nachsicht und Friedfertigkeit die Chance geben, seinerseits auf fortgesetzte Gewalt zu verzichten; und das kann so weit gehen, ihm »die andere Wange hinzuhalten«, auch in dem Wissen, dass nichts, weder die Resorption von Gewalt noch deren zeitweilige Suspendierung noch auch der Verzicht auf jegliche Gegengewalt *allein* dazu ausreichen kann, jegliche Fortsetzung der Gewalt effektiv zu unterbinden. Jederzeit ist der eigene Gewaltverzicht, der bis hin zur absoluten Wehrlosigkeit gehen kann, als Einladung zu weiterer Gewalt misszuverstehen, die in jeder Schwäche des Anderen nur eine günstige Gelegenheit dazu erkennt, ihn zu unterjochen, zu besiegen oder endgültig zu vernichten.

Wir entkommen der Gewalt – liege ihr Ursprung nun im Sein, in einem mimetischen Begehren, in der Logik kollektiver Identitätsbildung, in einem auch zwischen Staaten weiterhin andauernden

35 Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, 49, 455.

Naturzustand oder in einem präformierten Weltbürgerkrieg<sup>36</sup> – weder durch ein unbedingtes Friedensgebot, wie es Levinas aus dem Gesicht des Anderen herausliest<sup>37</sup>, noch allein durch Zurückhaltung und Vermeidung jeglicher Gegengewalt bis hin zum radikalen Gewaltverzicht. Letzterer ist nicht nur deshalb nicht generell zu versprechen, weil ein konsequenter Irenismus seit langem im Verdacht steht, sich als bester Komplize der Gewalt im Allgemeinen und des Krieges im Besonderen zu erweisen (GW, 219–231). Wir können allgemeinen und durchgreifenden Verzicht auf Gewalt auch deshalb nicht versprechen, weil diese sich *als normalisierte* vielfältig unserer Aufmerksamkeit entzieht. Wir können sie umso weniger als intentionalen Gegenstand unseres Verhaltens vor uns bringen, als sie strukturell unser Leben bestimmt, so dass dieses selbst gewaltsame Form annimmt, ohne es recht zu realisieren.

Mit Recht insistiert Rancière darauf, dass vielfach »nur durch die Gewalt des Konflikts« deutlich zu machen ist, wo und wie sich unser Leben unmerklich gewaltsam vollzieht<sup>38</sup> – unmerklich zumindest für diejenigen, zu deren Normalität eine Gewaltsamkeit oder Gewalttätigkeit geworden ist, deren verletzende Wirkungen ihnen infolgedessen entgehen. Mit einem Friedensdenken, das generellen Gewaltverzicht fordern würde, ist es schon deshalb nicht getan, weil wir vielfach auf Gewalt angewiesen sind, um überhaupt herausarbeiten zu können, wo Gewalt vorliegt<sup>39</sup>, wie sie unser Leben durchdringt und es derart zu einem gewaltsamen macht, dass es schließlich als ganz und gar abwegig erscheinen muss, sich durch einen Akt des Verzichts ganz von ihr zu befreien. Ein Friedensdenken, das sich lediglich auf Fragen des Gewaltverzichts konzentriert, aber nicht näher untersucht, ob bzw. inwieweit uns Gewalt überhaupt derart zur Disposition steht, dass wir auf sie verzichten könnten, muss als naiv gelten.

36 H. Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg 1959.

37 Levinas, *Carnets de captivité*, 373.

38 J. Rancière, *Die Politik der Bilder*, Berlin, Zürich 2009, 70.

39 Das gilt für die gewaltsame Entlarvung kolonialistischer Gewalt (man denke nur an Fanons Anklage *Les damnés de la terre* [1961]) ebenso wie für die Kritik an Bedingungen ökonomischer Reproduktion heutiger Gesellschaften, die sich wie diejenigen des sog. Westens nur auf Kosten anderer aufrechterhalten.

Diese Naivität ist nur abzubauen, wenn die Gewalt auch mit allen ihren subtilen, strukturellen, unser Leben durchherrschenden Momenten so weit wie möglich zum Vorschein gebracht wird – angefangen bei einer Gewaltsamkeit der Gleichgültigkeit, des Ignorierens und des Übersehens, die dazu führt, dass Andere in unseren Augen nicht einmal ›existieren‹, so dass sie auch nicht zur Sprache kommen können und ihrer Stimme effektiv beraubt sind. Wer so an jeglicher Artikulationsmöglichkeit gehindert ist, kann auch nicht als politisches Subjekt Andere in Anspruch nehmen und fällt am Ende aus jeder mit Anderen zu teilenden Welt heraus. Das zu übersehen, zu verkennen oder nicht wahrhaben zu wollen, nimmt zwangsläufig Formen mehr oder weniger chronifizierter Rücksichtslosigkeit im Hinblick auf die Existenz Anderer an, die nicht erst durch manifeste Gewalttätigkeit, sondern schon dadurch radikal bedroht ist, dass sie nicht ›gesehen‹ oder ›ignoriert‹ wird, wie auch die neuere Diskussion um den Begriff der *invisibilité sociale* zeigt.<sup>40</sup>

Lässt sich aber ein politisches Gemeinwesen oder System auch nur vorstellen, das ›versprechen‹ könnte, jeden Anderen wenigstens seiner politischen Existenz zu versichern, d.h. vor dieser gewaltsamen Bedrohung durch die Erfahrung sozialer ›Unsichtbarkeit‹ in Schutz zu nehmen? Ist es vorstellbar, dass angesichts jedes Anderen dem Gebot, nicht an seinem Tod schuldig zu werden<sup>41</sup>, wenigstens dadurch Rechnung getragen wird, dass man ihn nicht übersieht und ignoriert, sondern wahrnimmt und zur Sprache kommen lässt, so dass immerhin die Chance besteht, dass die Betroffenen auch Gehör finden? (Genau das schließt der Begriff der *visibilité sociale* in der Regel ein: ›gesehen‹ werden und infolgedessen auch ›Gehör finden‹.) Wäre auf diese Weise wenigstens der elementaren Gewalt entgegenzuwirken, die darin liegt, zwar physisch vorhanden zu sein, aber in den Augen Anderer *praktisch bzw. politisch nicht zu existieren*? Steht jenem ›Versprechen‹ nicht eine »Ökonomie der Aufmerksamkeit«<sup>42</sup> entgegen, die unvermeidlich bewirkt, dass die Wahrnehmung der einen auf Kosten der Wahrnehmung anderer geht? Ist hier nicht eine nicht zu umgehende Selektivität und Exklusivität im Spiel? Geht nicht die Gewaltsamkeit, die für die jeweils

40 Siehe Seite 417 in diesem Bd.

41 Was doch in generativer Hinsicht geradezu unvermeidlich zu sein scheint.

42 G. Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München, Wien 1998.



Ausgeschlossenen darin liegt, in deren Augen unversehens in zu verantwortende Gewalttätigkeit über, wenn sie Grund zu der Annahme haben, dass *ausgerechnet sie* ausgeschlossen bleiben oder ausgeschlossen werden?

Die aktuelle Flüchtlingskrise ist in dieser Hinsicht ein Lehrstück. Hunderttausende begehrt(en) Einlass in Europa. Aber keineswegs konnten alle gleich berücksichtigt werden. Und was sich im Kontext der Schließung der sog. Balkan-Route für die einen als gerechtfertigte Reaktion auf eine nationale Überforderung darstellt, ist für die anderen, die Zu-spät-Gekommenen, die ohne Bleibe-Perspektive vor geschlossenen Grenzen endlos ausharren müssen, ein brutaler Akt des Ausschlusses, der zur Folge hat, dass sie vor Ort weder gehört noch mit ihrem Anspruch wahrgenommen werden, so dass sie sich auf ein depolitisiertes, nacktes Leben zurückgeworfen sehen. Bislang ist kein Grenzregime in Sicht, das mit derartigen gewaltsamen Exklusionen überhaupt nicht belastet sein müsste. Jedes neue Grenzregime wird in der einen oder anderen Weise wieder ungerecht sein, indem es sich selektiv-exklusiv zu einer Vielzahl Fremder verhält, die teilweise Aufnahme finden, teilweise einer Ungastlichkeit überantwortet bleiben, die sie einem kaum mehr lebhaften Leben im Niemandsland zwischen Staaten oder in provisorischen Lagern überlässt.<sup>43</sup> Darin liegt in den Augen derer, die darunter zu leiden haben, gewiss eine eminente Gewaltsamkeit, die allerdings nicht einfach als unvermeidliche abzufertigen ist. Denn sie wirft stets die Frage auf, ob ihr nicht durch bessere institutionelle Regelungen der Aufnahme Fremder entgegenzuwirken wäre. Auch diese Regelungen mögen wiederum als gewaltsam erscheinen und keine ideale Lösung versprechen. Doch auch das heißt nicht, dass man sich mit einer anscheinend unvermeidlichen Gewaltsamkeit *indifferent abfinden* dürfte. Andernfalls würde man eben diese Unvermeidlichkeit der Gewaltsamkeit auch schon als Vorwand dazu nehmen können, sie so oder so (billigend) in Kauf zu nehmen, statt wenigstens Perspektiven geringerer Gewaltsamkeit auszuloten.

43 W. Grenz, J. Lehmann, S. Kessler, *Schiffbruch. Das Versagen der europäischen Flüchtlingspolitik*, München 2015; A. Oberprantacher, *Ungastliche Gastfreundschaft am Rande des Staates*, in: Vf., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte - Kulturelle Praktiken - Kritik*, Weilerswist 2016, 619–651.

In diesem Sinne, scheint mir, hat auch Ricœur vom Paradox des Politischen gesprochen. Es liegt wie gesagt darin, dass eben die Institutionen, die man einrichtet, um der Gewalt entgegenzuwirken, sie (in anderer Form) aufs Neue heraufbeschwören. Auch wenn das unvermeidlich so sein sollte, entbindet uns das nicht von einer Kritik der Gewalt, die sich der Suche nach geringstmöglicher Gewalt verpflichtet und sich weigert, die angebliche Unvermeidlichkeit ›der‹ Gewalt in den Vorwand umzumünzen, sie einfach hinzunehmen oder in Kauf nehmen zu müssen (um sich ihrer sodann umstandslos zu bedienen). Merleau-Ponty hat zweifellos Recht, wenn er feststellt, dass man sich der Gewalt umso bereitwilliger bedient, als sie angeblich ›den Verhältnissen‹ immanent ist.<sup>44</sup> So macht er darauf aufmerksam, dass es möglicherweise gar keine klar erkennbare Grenze zwischen unvermeidlicher Gewaltsamkeit und zurechenbarer Gewalttätigkeit gibt, wenn diese sich jederzeit auf erstere berufen kann, um im gleichen Zug die Frage auszublenden, ob sie nicht Spielräume wenigstens geringerer Gewalt auszuloten hätte.

Das Paradox des Politischen ist, insoweit man es als Freibrief dafür nimmt, unvermeidliche Gewalt auszuüben, nur dann zu kritisieren, wenn es ethisch durch eine sich damit nicht gleichgültig abfindende Untersuchung der Gewalt relativiert wird. Genau das besagt beim frühen Ricœur der Begriff des *Nächsten*, der im Sinne der Herausforderung zur Nichtgewalt »die persönliche Art und Weise« bezeichnen sollte, »mit der ich dem anderen *über jede soziale Vermittlung hinaus* begegne«; und zwar so, »daß die Bedeutung dieser Begegnung von *keinem der Geschichte immanenten Kriterium* abhängt« (GW, 113). Trotz gewisser Bedenken gegen eine religiös-sentimentale Verwendung dieses Begriffs hält Ricœur ihn für unverzichtbar und glaubt nicht, dass man zwischen dem Nächsten und dem *Sozius* (dem politisch Zugehörigen, dem Mitglied in gewissen Organisationen oder Leidensgenossen in der Fabrik, im Gefängnis oder KZ) wählen müsse. Vielmehr repräsentiert der Begriff des Nächsten, *der jede(r) andere sein kann*, für ihn ein zu radikaler Gewaltkritik anhaltendes Moment des Ethischen, das es ausschließen muss, dass man die Gewalt, die im Namen politischer Institutionen, des Staates und transnationaler Machtgefüge unumgänglich zu sein scheint, jemals indifferent hinnimmt oder rechtfertigt. Mit anderen

44 M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1974, 113.

Worten: die Gewalt, die man in politischer Hinsicht für unvermeidlich hält, ist darum nicht weniger falsch und zurückzuweisen – auch wenn überhaupt kein Ausweg in völlige Gewaltlosigkeit denkbar erscheint. So kommt der frühe Ricœur einem starken Begriff des Anderen, wie wir ihn bei Levinas paradoxerweise als von dessen äußerster Schwäche und Auslieferung an andere her gedachten antreffen, gleichsam auf halbem Wege entgegen. Aber verfügen wir mit diesem Begriff (oder mit dem »Nächsten«) auch schon über eine zureichende Basis für eine ethische Kritik des Staates sowie inter- und transnationaler politischer Institutionen und sogar verschiedener Kulturen?<sup>45</sup> Und genügt dafür die aus dem Gesicht des Anderen abgeleitete, bloß negative ›Devise‹ des Gebotes, nicht zu töten bzw. den Anderen wirklich leben zu lassen – was einen weit stärkeren Anspruch darstellt (vgl. GW, 230)?

Muss die Verabsolutierung dieses Gebotes nicht in eine *Gewalt des Ethischen* umschlagen, wenn sie bedingungslos einem Anderen (ohne Rücksicht auf Dritte) gelten soll? Levinas' in diesem Zusammenhang immer wieder zitierter und in der Literatur bereits ausgiebig diskutierter Hinweis, angesichts eines Anderen seien auch *andere* Andere bereits ›im Spiel‹<sup>46</sup> – so dass sich der Schluss aufdrängt, das Ethische müsse sich von Anfang an kraft dieser Dimension der ›Tertialität‹ auf das Politische hin öffnen –, entschärft diese Frage keineswegs. Die Kritik der Gewalt kann jedenfalls keine bloß ethische Basis haben, wenn es eine Gewalt des Ethischen selbst gibt, insofern sich der ethische Anspruch des Anderen und jeder Versuch, ihm gerecht zu werden, von *anderen* Anderen entbindet. Dass dem der ethische Anspruch Dritter im Wege steht, hat Levinas zweifellos gesehen. Jeder von ihnen kann durch seinen Anspruch die Gewalt des Ethischen verschärfen. Dabei macht uns Levinas keine Hoffnung darauf, angesichts einer Vielzahl miteinander konfligierender, einander widerstreitender Ansprüche Anderer sei deren dialektische ›Vermittlung‹ und ›Aufhebung‹ denkbar. Umso dringlicher erscheint es, das Politische als Feld des Aufeinandertreffens einer Vielzahl heterogener Ansprüche zu denken, die uns dazu zwingen, in deren unaufhebbarer Widerstreit zusammenzuleben. Kann auf diese Weise das

45 Mehrfach spricht Levinas davon, Kulturen im Ganzen ethisch beurteilen zu wollen; so in *Parole et silence*, 380.

46 Levinas, *Carnets de captivité*, 53, 153, 328, 342 f.

Politische der fraglichen Gewalt des Ethischen Herr werden? Hat deren Kritik nun allein noch eine politische Basis? Gewiss nicht, wenn das Politische niemals die Gewalt einhegt, begrenzt, entschärft, ohne zugleich neue Gewaltpotenziale heraufzubeschwören bzw. in sich zu bergen, mit denen wir uns nur dann nicht gleichgültig abfinden und die wir nur dann nicht einfach in Kauf nehmen oder sogar zur Rechtfertigung eigener Gewalt missbrauchen werden, wenn sich die ethische, dem Anspruch des Anderen verpflichtete Gewaltpolitik ihrer Aufhebung im Politischen widersetzt. So gesehen werden wir niemals ein bloß ethisches Leben (im Sinne von Levinas) führen und niemals bloß politisch leben können, sondern gewissermaßen zwischen Ethik und Politik, in deren unaufhebbarer Widerstreit, existieren – in sprachlich strukturierten Lebensformen, die, wenn Levinas Recht hat, ständig Gefahr laufen, den gewaltpolitischen Sinn der Sprache aus dem Blick zu verlieren und die ihnen einbeschriebene Gewaltsamkeit zu vergessen, so dass sie vielfach nur mit Gewalt aus dem Schlaf dieses Vergessens zu rütteln sind, in dem sich ein normalisiertes politisches Leben am Ende überhaupt keiner Schuld angesichts Anderer mehr bewusst ist, die es nicht einmal wahrnimmt und so um ihr politisches Dasein zu bringen droht.

Auf der Suche nach Spielräumen des Verhaltens zwischen vermeidbaren und unvermeidlichen Gewaltsamkeiten wird uns weder eine Ontologie des Krieges weiterhelfen, die uns als unabänderlich in unserer Seinsverhaftung zur Gewalt verurteilt beschreibt, noch auch eine Ethik, die glauben macht, wir müssten uns nur an das aus dem Gesicht des Anderen sprechende ›Wort‹ erinnern, um einen rettenden Ausweg aus der Gewalt zu finden.<sup>47</sup> Auch ein derart verabsolutiertes Ethisches zieht den Verdacht eminenter Gewaltpotenziale auf sich, die nur politisch, d.h. in Horizonten der Koexistenz mit Dritten, in Schach zu halten sind. Auch das Politische aber kann sich dabei nicht selbst genügen, wenn es bei jeder Institutionalisierung neue Gewaltpotenziale heraufbeschwört, die als nicht zu umgehende

47 Was Levinas zum beschriebenen chiasmatischen (Miss-)Verhältnis von Ethik und Politik bzw. Ethischem und Politischem angesichts von unaufhebbarer Widerstreit zwischen singulären und pluralen Ansprüchen sagt, legt eine solche Schlussfolgerung – im Unterscheid zu seinen oben zitierten kürzeren Schriften – eigentlich nicht nahe. Gerade auf letztere bezieht man sich aber vielfach überschwänglich, weil sie es nahelegen, das mit dem Gesicht des Anderen verknüpfte ›Wort‹ theologisch zu deuten.

auch schon zur Rechtfertigung neuer Gewalt missbraucht werden können. Wer das nicht hinnehmen will, sieht sich dazu gezwungen, sich auf eine ethische Kritik der Gewalt zurückzubedenken, die sich nach dem hier entfalteten Verständnis allerdings nicht auf ein eindeutiges und politisch vermeintlich unproblematisches, verabsolutiertes Gebot (allein) stützen kann. Vielmehr ist sie methodisch in erster Instanz auf eine Phänomenologie der Gewalt angewiesen, die erst einmal zu ermitteln hat, wodurch Gewalt zu etwas Unannehmbaren wird – durch ihren verletzenden Charakter nämlich, zu dem sich niemand indifferent verhalten kann. Auch daraus ergibt sich allerdings nicht ohne Weiteres eine absolute ethische oder politische Maßgabe – etwa im Sinne eines unbedingten Verletzungsverbots (anstelle des Gebotes, nicht zu töten). Keineswegs ist jede noch so geringfügige Verletzung zu vermeiden oder *politisch ausschlaggebend*, auch nicht dadurch, dass sie Gegengewalt nach sich zu ziehen droht. Vielfach resorbieren und unterbinden wir widerfahrene Gewalt, um es nicht zu deren fataler Fortsetzung kommen zu lassen. *Daran* hindert uns weder die angebliche Herrschaft des Seins, ein ontologischer Krieg, noch auch ein angeblich bedingungsloses Interesse an der eigenen Selbsterhaltung, weder eine Logik politischer Identitätsbildung durch Verfeindung noch auch ein das politische Leben im Staat und zwischen Staaten prägender Naturzustand.

## 5. Resümee

Weder sind wir der Gewalt gänzlich verfallen noch auch ohne Weiteres von ihr zu befreien. Weder ein düsterer Fatalismus noch auch ein naiver Optimismus hilft uns bei der differenziellen Frage weiter, *wie* u. U. *welcher* Gewalt wenn schon nicht ein für alle Mal, so doch gegenwärtig mit Erfolg entgegenzutreten ist, ohne dabei sogleich neue Gewalt heraufzubeschwören. Dabei kommt nach wie vor der Sprache – nicht als virtuelles ›System‹, sondern als Rede, die sich an Andere wendet und ihnen Antwort gibt – die zentrale Rolle zu. Was, wenn nicht die menschliche Rede, sollte wenigstens den Hauch einer Chance bieten, selbst nach Ausrottungs- und Weltkriegen, Genoziden und sonstigen Desastern Auswege aus der Gewalt zu eröffnen? Was, wenn nicht die in diesem Sinne ›sprechende‹ Geste

oder die neues Vertrauen stiftende Anrede im Modus des Vokativs<sup>48</sup>, die allerdings über keinerlei Gewissheit verfügt, ob sie den Anderen überhaupt erreicht, und die nicht einmal wissen kann, ob sie nicht ihrerseits unerkannt Gewalt reproduziert und ihren Adressaten zumutet?

Bei allen Beteiligten handelt es sich unumgänglich um leibhaftige Subjekte, die niemals in diesem Sinne für sich zu bürgen vermögen, da sie nicht von einem ›transparenten‹ Selbstverhältnis ausgehen können. Selbst im Zeichen erklärten Gewaltverzichts kann niemals davon ausgegangen werden, dass man sich auf diese Weise ganz und gar der Gewalt zu entziehen vermag. Verdient also die als Rede aufgefasste Sprache überhaupt noch irgendwelches Vertrauen? Von Rosenzweig über Buber bis hin zu Levinas kontert eine überwiegend jüdisch inspirierte Sprachphilosophie: Wenn überhaupt etwas Vertrauen stiftet (wenn nicht verdient), so gerade die Rede, die sich an den Anderen als solchen wendet und sich von ihm als solchem in Anspruch nehmen lässt. Mag darin auch eine ›gute‹ Gewalt liegen, die sich gegen eine angeblich ganz und gar dem Sein, der Selbsterhaltung, dem Naturzustand und damit dem Krieg verfallene Welt soll behaupten können, so muss man dem allerdings entgegenhalten, dass eine derartige ›ethische‹ Wende der Sprachphilosophie ihrerseits politischer Gewalt in die Hände zu spielen droht, wenn sie nicht das unaufhebbare Missverhältnis zwischen dem Anderen und Dritten und darüber hinaus die Paradoxien politischer Institutionalisierungen in Rechnung stellt, die Gewalt nur um den Preis bändigen und mäßigen können, ihr neue Potenziale zuzuführen. Dagegen ist wiederum nur im unaufhebbaren Widerstreit von Ethik und Politik Einspruch einzulegen, der es niemals zulässt, dass eine Ethik im Zeichen des Anderen über eine Politik triumphiert, die sich um institutionalisierbare Spielräume möglichst geringer Gewalt bemüht.

Umgekehrt wird eine solche Politik niemals sich selbst genügen, wenn sie gewissermaßen nur für ›Dritte‹ gemacht ist und die Anderheit des Anderen vergisst, die uns, wie man wiederum von Rosenzweig bis Levinas glauben macht, ›das Wort‹ gibt. Daraus im Sinne des biblischen Gebotes eine *absolute* bzw. eigens *verabsolutierte poli-*

48 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M. <sup>5</sup>1996, 196; E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'eros*. Œuvres 3, Paris 2013, 223.

tische Maßgabe abzuleiten<sup>49</sup>, kann indessen kaum überzeugen. Auf diese Weise würde man Ethik und Politik gewissermaßen kurzschließen, statt sie in ihrem Zusammenspiel und Widerstreit zu bedenken. Überdies würde man eine reichhaltige Phänomenologie der Gewalt übergehen, die zeigt, wie wir diesseits des physischen Todes von einer Vielzahl von Gewalterfahrungen heimgesucht werden, die allemal verletzen, es aber einer dissensuellen Auseinandersetzung überlassen müssen, zu klären, inwiefern sie ethisch und/oder politisch maßgeblich sein müssen. Solche Auseinandersetzungen werden uns nur weiterbringen, wenn sich diejenigen, die diesen Erfahrungen kaum ausgesetzt sind, von anderen darüber belehren lassen, wie ›einschneidend‹ sie sind, ob sie sich verschmerzen lassen und nachzusehen sind oder ob sie die Grenzen des Erträglichen überschreiten. Dazu bedarf es keineswegs eklatanter Gewalt, die aufgrund ihrer Salienz nicht zu übersehen ist. Viel effektiver setzt sich eine subtile Gewalt der Ignoranz, des Übersehens, Überhörens und Verschweigens durch, die vielfach nur gewaltsam *als* Gewalt kenntlich zu machen ist. Das aber geschieht umwillen derer, die auf unzumutbare Art und Weise unter ihr leiden, und im Namen ethisch-politischer *Lebensformen* selbst, denen wir heute abverlangen, dass sie sich genau dem so weit wie nur möglich widersetzen; denn nur so können sie ihren Namen verdienen, niemals dann, wenn sie Andere indifferent einem im Grunde *nicht lebbaren*, weil unter unzumutbarer Gewalt leidenden Leben überantwortet sein lassen und sie insofern ›vergessen‹. Auch das kann auf eine Art Tod hinauslaufen, wie ihn schon Alexis de Tocqueville beschrieben hat: auf einen sozialen und politischen Tod bei lebendigem Leibe derer, die ihn erleiden.<sup>50</sup> In der Frage, ob und wie wir uns dazu – nicht-indifferent oder gleichgültig – verhalten, verhalten können und wollen, sehe ich den eigentlichen Brennpunkt einer sozialphilosophisch revidierten

49 Man muss Levinas keineswegs unterstellen, daran gedacht zu haben. Aber die teils metaphorisch drastische Art und Weise, in der er uns dem Anspruch des Anderen regelrecht (als »Geiseln«) unterworfen beschreibt, ruft doch die Frage auf den Plan, ob er nicht damit geliebäugelt hat, diesen Anspruch als unbedingten zu verabsolutieren. Auf die möglichen Folgen ist an anderer Stelle hingewiesen worden (Vf., M. Staudigl [Hg.], *Bedingungslos? Zum Gewaltpotential unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*, Baden-Baden 2014).

50 A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika* [1835], Frankfurt/M. 1956, 97 f.; B. Moore, *Zur Geschichte der politischen Gewalt*, Frankfurt/M. 21968, 76.

Theorie, die Sprache - als Rede - auf das Phänomen eines ›ansprechenden‹ und ›in Anspruch genommenen‹ Lebens gegründet sieht, das im Zeichen des Anderen nur in einer Pluralität vieler Anderer Gestalt annehmen kann und infolgedessen weder in einer sich selbst genügenden Ethik noch in einer autonomen Politik zur Ruhe kommen wird. Gerade deshalb muss es sich immer von Neuem des Sinns menschlicher Rede versichern, der weniger denn je in der absoluten (wenn auch angeblich ›guten‹) Gewalt eines Wortes oder in vollkommen gewaltfreier Kommunikation verbürgt zu sehen ist. So ist diese Frage nach dem Sinn der Sprache ihrerseits der Gewalt rückhaltlos ausgesetzt, gegen die man die Erinnerung an ihn aufruft.



# Kapitel XII

## Sprache, Gewalt und die Gastlichkeit des (Zu-) Hörens

1. Einführung (457) | 2. Sprache und Gewalt: kongruent und allgegenwärtig? (460) | 3. Differenzielle Fragen (463) | 4. Ausweglose Gewalt? (466)

*Kein Gesetz ist in der Lage, unser Zuhören zu erzwingen:  
Die Freiheit des Zuhörens ist ebenso unerlässlich  
wie die Freiheit des Sprechens.<sup>1</sup>*

### 1. Einführung

Gewalt begleitet die Menschen seit ihrem Auftreten auf der Erde, vor allem aber seit dem sie gelernt haben, wie sie bewaffnet gegeneinander vorgehen können. Auch für die Philosophie ist Gewalt ein altes Thema. Wie gezeigt<sup>2</sup>, wussten die Philosophen der Antike, dass auch eine wenigstens im Innern einigermaßen befriedete Lebensform (*bíos*) grundsätzlich jederzeit durch Streit (*eris*, *neĩkos*) zum Bürgerkrieg (*stásis*) und zum Krieg, wie er sonst nur gegen Fremde geführt wird (*pólemos*), eskalieren kann. In seiner »Pathologie des Krieges« beschreibt Thukydides, wie über das auf der griechischen Insel Korfu liegende Kerkyra einst »viel Schweres« hereinbrach, »wie es immer sein wird, solange das Wesen der Menschen gleich bleibt«.<sup>3</sup> Um das Wesen des Menschen mag es bestellt sein, wie es wolle – angeblich liegt es paradoxerweise darin, dass ihm alles Wesentliche mangelt, so dass er allenfalls durch das Fehlen alles Wesentlichen zu charakterisieren wäre<sup>4</sup> –, unbestreitbar ist, dass den Menschen im Verlauf der Geschichte unerhörte Destruktionspotenziale zugewachsen sind, die schließlich auch zur systematischen Ausrottung Anderer führen können. So wie bei Kant, der im fer-

1 R. Barthes, *Zuhören*, in: *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III*, Frankfurt/M. 1990, 249–263, hier: 263.

2 Siehe Kap. X, 2 in diesem Bd.

3 Siehe Seite 230 in diesem Bd.

4 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 260 f.

nen Königsberg davon gehört hatte, schon davon die Rede ist<sup>5</sup>, so bleiben auch die meisten philosophischen Schriften zur Gewalt bis weit ins 20. Jahrhundert hinein auf das konzentriert, was ich provisorisch die ›große‹ und ›extensive‹ Gewalt nennen möchte. Sie verletzt, verwundet und zerstört wie in den beiden Weltkriegen, in den Genoziden und in der sogenannten Vernichtungspolitik des 20. Jahrhunderts Tausende und sogar Millionen von Menschen. Das war auch der Horizont, in dem Karl Jaspers über *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1961) sowie Panajotis Kondylis über die *Theorie des Krieges* (1988) und noch Dieter Henrich über eine *Ethik zum nuklearen Frieden* (1990) nachdachten – angesichts der inzwischen technisch realisierbar gewordenen, grundsätzlich schon von Kant für möglich gehaltenen Selbstvernichtung der menschlichen Gattung.<sup>6</sup>

Seitdem hat sich nun aber eine breite Diskussion um die Frage entwickelt, ob Gewalt allemal nur in kriegesischen Formen begegnet<sup>7</sup>, ob nur in extensiven und unübersehbaren Formen, oder ob sie auch *subtil* auftritt – und was sie anrichtet, wenn sie Anderen nicht geradewegs ans Leben geht, um sie zu verletzen, zu zerstören oder zu vernichten. In dieser Perspektive möchte ich hier die Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang von Sprache und Gewalt lenken und zu bedenken geben, ob Gewalt nicht auch sprachlich geschieht – und wie wir uns dazu verhalten können bzw. sollten. Dabei stelle ich besonders auf das Hin- und Zuhören ab.

In den Paragraphen 185ff. kommen im deutschen Strafgesetzbuch Tatbestände wie Beleidigung, üble Nachrede, Verleumdung und Verunglimpfung zur Sprache. Wer beispielsweise »in Beziehung auf einen anderen eine Tatsache behauptet oder verbreitet, welche den-

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

6 K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1961; P. Kondylis, *Theorie des Krieges. Clausewitz – Marx – Engels – Lenin*, Stuttgart 1988; D. Henrich, *Ethik zum nuklearen Frieden*, Frankfurt/M. 1990.

7 Von der weitläufigen Diskussion um sog. »Neue Kriege« muss ich in diesem Zusammenhang ebenso absehen wie von neueren Dokumentationen der einschlägigen Kriegsgeschichte und verweise nur *en passant* auf M. Kaldor, *Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt a. M. 2000; H. Münkler, *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*, Weilerswist <sup>3</sup>2004.

selben verächtlich zu machen oder in der öffentlichen Meinung herabzuwürdigen geeignet ist, wird, wenn nicht diese Tatsache erweislich wahr ist, mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe und, wenn die Tat öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften [...] begangen ist, mit Freiheitsstrafe bis zu zwei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft«. Bereits in der vorherigen Fassung des § 186 vom 20. März 1876 des Strafgesetzbuches für das ehemalige Deutsche Reich wird ausdrücklich auch auf die »Verbreitung von Schriften, Ton- oder Bildträgern, Abbildungen oder Darstellungen« Bezug genommen, die ebenfalls den Tatbestand der üblen Nachrede erfüllen kann.<sup>8</sup> Längst kennt das bürgerliche Recht demnach strafbare Formen der Gewaltausübung mit Worten oder Darstellungen, die in dem, was sie besagen, Andere verächtlich machen und herabwürdigen. In der Zwischenzeit hat sich der entsprechende Sprachgebrauch allerdings als außerordentlich kreativ herausgestellt. Nicht einmal sogenannte *hate speech* ist jedes Mal eindeutig als solche zu erkennen.<sup>9</sup> Häufig versteht sie es raffiniert, ihre Absichten zu kaschieren und vermeidet es auf diese Weise, rechtlich belangt zu werden. *Wie genau* sprachlich manifestierte und vermittelte Gewalt Andere verletzt, ist dem Recht ohnehin nicht zu entnehmen. Sie hat sich als derart wandelbar und anpassungsfähig erwiesen, dass man sich fragen muss, inwieweit die juristische Struktur einer Gesellschaft überhaupt für sprachliche Gewalt zuständig sein kann. Im Folgenden werde ich denn auch nicht speziell inkriminierte sprachliche Gewalt diskutieren, sondern, ohne »juridische Engführung«, allgemeiner von deren verletzendem Moment ausgehen, das im Lichte der neueren Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und Gewalt nahezu allgegenwärtig zu sein scheint (2). Anschließend gehe ich zu differenziellen Fragen über, die wir im Interesse an geringstmöglicher Gewalt (3) und in der Suche nach Auswegen aus ihr (4) aufwerfen müssen, die sich niemals eröffnen werden, wenn wir nicht darauf hören, was die Gewalt »besagt« - selbst dann noch, wenn sie denjenigen, gegen die sie sich richtet, scheinbar gar nichts mehr zu verstehen gibt, sondern sie nur noch wortlos vernichtend treffen will.

8 [dejure.org/gesetze/StGB/186.html](http://dejure.org/gesetze/StGB/186.html); <http://lexetius.com/StGB/186>, 7.

9 Vgl. J. Butler, *Hass spricht*, Berlin 1998.

## 2. Sprache und Gewalt: kongruent und allgegenwärtig?

So verschieden bereits die unter jene Tatbestände zu fassenden Phänomene sprachlicher Gewalt sein mögen, Konsens zeichnet sich gegenwärtig in deren Erforschung insoweit ab, dass uns hier Gewalt in sprachlicher Form begegnet, als gewaltsame, ja gewalttätige Sprache, in der Sprechen ein Tun mit Worten ist. *How to do things with words* fragte bekanntlich zwar mit John L. Austin erst die Sprechakttheorie des 20. Jahrhunderts<sup>10</sup>, doch entsprechende Antworten waren schon in der griechischen Antike der Philosophie Platons und der Rhetorik der Sophisten<sup>11</sup> zu entnehmen. Was Gewalt betrifft, wäre Austins Frage so abzuwandeln, dass deutlich wird, wie Worte eine verletzend Wirkung haben können – zunächst unabhängig davon, ob sie auch gegen Recht und Gesetz verstoßen.

Gewaltsame und gewalttätige Sprache verletzt; und zwar primär Andere.<sup>12</sup> Nur von ihnen her wird man daher die Frage beantworten können, wie und mit welchen Konsequenzen der Zusammenhang von Sprache und Gewalt in Formen verletzenden Verhaltens zum Vorschein kommt. Wir fragen nach diesem Zusammenhang indes gerade nicht (wie es diese Frage suggeriert), weil Sprache und Gewalt *zunächst unabhängig* von einander zu betrachten wären, um dann *sekundär* in eine ihnen bloß äußerliche Beziehung zu geraten. Es besteht nämlich Grund zu der Vermutung, dass es einen inneren Zusammenhang zwischen Sprache und Gewalt gibt, so dass sich Sprache *gar nicht* ohne Gewalt und Gewalt *überhaupt nicht* ohne Sprache denken lässt.

Dieser Schluss liegt in der Tat nahe, insofern Sprache und Gewalt – nachdem es lange Zeit überhaupt keine Philosophie der Sprache und keine Philosophie der Gewalt gegeben hat – binnen kurzem, seit dem man diesen Zusammenhang zu untersuchen begonnen hat, quasi zur Deckung gekommen zu sein scheinen. Infolgedessen stehen all jene im Abseits, die meinen, Gewalt spreche ohnehin

10 J. L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*, Stuttgart 2002; E. v. Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt/M. 1974.

11 A. Hetzel, *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld 2011.

12 Von der Frage, ob man auch sich selbst mit Worten verletzen kann, sehe ich hier ab.

nicht.<sup>13</sup> Denn sie scheint selbst als stumm ausgeübte, immer etwas zu (be-) sagen. Auch Worte, die ausbleiben oder verweigert werden, besagen noch etwas. Wer nicht einmal begrüßt wird, dem wird womöglich bedeutet: ›du existiert bzw. zählst (für uns, für mich, hier etc.) nicht‹. Und wo Gewalt nicht mehr symbolisch kommuniziert, sondern, ihre Sprachlichkeit scheinbar hinter sich lassend, nur noch agiert, kann auch sie nicht umhin, denen, die sie trifft, zu bedeuten: ›ihr seid nichts, worauf im Geringsten Rücksicht zu nehmen wäre‹, oder auch: ›genau das habt ihr verdient‹, usw. Genau das scheint die Gewalt zu beweisen, die auf den ersten Blick ganz ohne Sprache auskommt und insofern keinerlei kommunikative Absichten mehr verfolgt; zumindest keine, die es noch auf irgendeine Erwiderung anlegen würden.

Aber auch all jene stehen im Abseits der neueren Diskussion um den Zusammenhang von Sprache und Gewalt, die meinen, die Sprache habe ursprünglich bzw. ihrem vernünftigen Sinn nach gar nichts mit Gewalt zu tun, ja, beides schließe sich gegenseitig geradezu aus.<sup>14</sup>

Nur als Grenzfälle kommen in dieser Diskussion eine ganz sprachlose Gewalt, die deren Sprachlichkeit hinter sich zu lassen scheint, einerseits und eine ganz gewaltlose Sprache (bzw. Rede) andererseits in Betracht, die glauben macht, sich von jeglicher Gewalt gelöst zu haben. Davon will ich zunächst absehen und mich stattdessen dem Befund weitgehender Kongruenz bzw. Überschneidung von Gewalt und Sprache zuwenden und wichtige Konsequenzen herausstellen (1-5), die sich daraus ergeben:

(1) Demnach hätten wir es heute - und womöglich seit je her - mit einer Gewalt-Sprache bzw. mit einer Sprach-Gewalt zu tun, so dass sich Sprache immer auch als gewalthaft und Gewalt stets auch als sprachlich verfasst verstehen lassen müsste. (2) Es gäbe demzufolge allenfalls Spielräume mehr oder weniger ausgeprägter Gewalt. (3) Diese Spielräume wären im Hinblick auf die Frage auszuloten, inwieweit Gewalt allenfalls (gelegentlich bzw. im Einzelfall) hinzunehmen, im Grunde aber abzulehnen und sogar als generell

---

13 H. Arendt, *Über die Revolution*, München <sup>4</sup>1994, 20; W. Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/M. 1996, 13, 19; J. P. Reemtsma, *Die Gewalt spricht nicht. Drei Reden*, Stuttgart 2002, 9.

14 E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris 1950; J. Kopperschmidt, *Rhetorica*, Hildesheim 1985, 8, 153, 164; ders. (Hg.), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, München 2000, 30, 32.

schlechterdings ›unannehmbar‹ einzustufen ist – ungeachtet ihres ubiquitären Vorkommens. (4) Insofern es sich so verhält, sollten wir diese Spielräume im Interesse an geringstmöglicher Gewalt ausloten. (5) Dabei wäre in praktischer Hinsicht zu erwarten, dass wir der Gewalt umso besser entgegentreten können, je genauer wir erkennen, wie sie auch anscheinend ›normalem‹ Leben immanent ist bzw. wo sie, gegebenenfalls subtil, vorliegt, und dass wir uns andauernder Gewalt umso blinder ausliefern, je mehr wir uns Illusionen der Gewaltfreiheit hingeben.

War zuvor, im überlieferten Sprachdenken, scheinbar nirgends Gewalt anzutreffen – von Platon bis zur modernen Diskurstheorie setzte man ganz und gar auf die Überzeugung, d.h. allenfalls auf die Kraft des besseren Arguments, von dem jeder sich selbst sollte einsichtig überzeugen können, ohne dass es dazu irgendeiner Gewalt bedürfte<sup>15</sup> –, so hat sich Gewalt heute offenbar überall eingenistet. Und das betrifft nicht nur die Sprache als sogenanntes »Verständigungsmittel«, sondern unser (sprachlich strukturiertes) Dasein und Leben selbst.

Ist Gewalt nicht schon unserem bloßen Dasein, den uns bestimmenden Verhältnissen und schließlich auch der Welt zuzuschreiben? Emmanuel Levinas bezeichnet es als »grand scandale de la condition humaine: que nous n'avons pas choisi notre naissance«.<sup>16</sup> Die Erfahrung der Gewaltsamkeit, die schon darin liegt, da zu sein, ohne dass man darüber hätte vorher befinden können, wird noch überboten durch die gewaltträchtige Erfahrung, seinen »Platz an der Sonne« nur auf Kosten Anderer zu haben<sup>17</sup> und darüber hinaus bestimmten gesellschaftlichen Lebensbedingungen – früher sagte man: dem »System« der »bestehenden Verhältnisse« – ausgeliefert zu sein, womöglich sogar derart, dass die Welt oder das mit ihr gleichgesetzte »Ganze« als das »Unwahre« erscheint (Theodor W. Adorno).<sup>18</sup>

15 Vgl. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1995.

16 E. Levinas, *Parole et silence*, *Œuvres* 2, Paris 2009, 109, 156.

17 Vgl. das Kap. VIII, 2 in diesem Bd.

18 T. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951], Frankfurt/M. 1978, 57. Eine derart totalisierte Gewalt-Kritik droht schließlich selbstdestruktiv zu werden, indem sie sich gegen das ganze eigene Leben, gegen Vergesellschaftung überhaupt und die Welt als geschlossenes Ganzes richtet, das scheinbar gar keinen Ausweg gestattet – bis auf eine Ausflucht aus dem Sein

Wenn schon die Tatsache des Geborensseins, das Leben unter bestimmten sozialen Bedingungen und im »falschen« Ganzen, in dem es angeblich überhaupt kein »richtiges« Leben gibt, als Gewalt zu brandmarken ist, durchdringt letztere dann nicht wirklich alles? Wenn Gewalt aber überall anzutreffen ist, ist sie dann nicht auch wieder nirgends, so dass wir in der Zwischenzeit nicht sehr weit gekommen zu sein scheinen? Selbst wenn von der Ubiquität der Gewalt auszugehen ist, ist doch kaum zu bestreiten, dass sie uns nicht jedes Mal in gleicher Weise, gleich einschneidend und folgenreich bedrängt.<sup>19</sup> Im Interesse der Auslotung praktischer Spielräume des Verhaltens zu gewaltsamer Erfahrung bzw. zu Gewalterfahrung müssen wir eine differenzielle Analyse des Zusammenhangs von Sprache und Gewalt versuchen, die sich nicht mit dem pauschalen Befund einer weitgehenden Kongruenz von Sprache und Gewalt sowie mit der Allgegenwärtigkeit gewaltkontaminierter Sprache abfindet.

### 3. Differenzielle Fragen

Dabei ist *Gewaltsamkeit*, die wir unserer schieren Existenz, gesellschaftlichen Verhältnissen und sogar der Welt selbst zuschreiben mögen, ohne dass die fragliche Gewalt aber in unserer Absicht läge, von *Gewalttätigkeit* zu unterscheiden, die wir uns zurechnen lassen müssen. Gewaltsamkeiten ziehen wir uns gewissermaßen zu, auch gegen unseren Willen. Für Gewalttätigkeit dagegen sind wir unmittelbar verantwortlich zu machen. Diese Unterscheidung zu treffen heißt nicht, dass sich Gewaltsamkeit und Gewalttätigkeit konkret ›sauber‹ auseinander halten lassen. Auf diese Unterscheidung kommt es gleichwohl entscheidend an, wenn es darum geht, praktische Spielräume unseres Verhaltens zur fraglichen Gewalt zu ermitteln. Die hier sich anschließende Frage nach angemessenem ›Umgang‹ mit Gewalt suggeriert meist unbesehen, Gewalt sei wenn

---

selbst. Vgl. E. Levinas, *Ausweg aus dem Sein. De l'évasion* [1935/36] (frz./dt.), Hamburg 2005.

19 Entsprechendes dürfte für die Sprache gelten: zum Verständnis der jeweiligen Form von Gewalt ist es nicht jedes Mal in gleicher Weise wichtig, wie (ausdrückliche) Sprache an ihr beteiligt ist. Was ein Gewalttäter explizit sagt, muss diejenigen, die von seinem Tun getroffen werden, nicht unbedingt interessieren.

möglich überhaupt zu vermeiden oder, wenn das nicht möglich ist, wenigstens zu minimieren. Gewalt sei ›schlecht‹. Dabei bleibt es auch dann, wenn sie aus der Sicht derer, die sie ausüben, gerechtfertigt wird. *Dessen bedarf es überhaupt nur, weil sie Andere verletzend, verwundend und zerstörend trifft.* Von daher gilt sie als nicht hinnehmbar und erfordert besondere Rechtfertigung. *Dennoch* wird sie ausgeübt; sei es mit Rechtfertigungen versehen, sei es selbstherrlich so, als ob sie überhaupt keiner Rechtfertigung bedürfte. Dieses ›als ob‹ muss aber als Abwehr einer *Rechtfertigungsbedürftigkeit* gelten, *die von Anderen her* – als gewaltsam Getroffenen – *unvermeidlich ins Spiel kommt.*<sup>20</sup>

Das gilt für unmittelbar reale Gewalt, die angesichts Anderer ausgeübt wird, ebenso wie für virtuelle Gewalt, die indirekt (medial vermittelt) verletzt, verwundet und zerstört – vielfach in neuen Formen wie denen des *mobbing* in sogenannten »Sozialen Medien«<sup>21</sup>, der Zerstörung des Ansehens von Mitschülern und Kolleginnen oder der Verbreitung hetzerischer Reden von Biedermännern, die inkognito zum Unfrieden anstiften und so den Weg bahnen für nachfolgende Anschläge, bei denen die Täter nicht nur in Kauf nehmen, sondern es geradezu darauf anlegen, dass Andere schwer verletzt werden oder zu Tode kommen.

Die öffentliche, allerdings sehr vergessliche Aufmerksamkeit fixiert sich vielfach auf derartige Folgen indirekt verübter Gewalt, deren mediale Voraussetzungen ihr meist ebenso entgehen wie diejenigen, die zu ihr aufgerufen, sie herbeigeredet oder als begründet erscheinen lassen haben. So scheint die Aufmerksamkeit auf sich ziehende Gewalt (ungeachtet der hohen Zahl verübter Delikte, die die Statistik inzwischen verzeichnet) eine unangenehme Ausnahme von einem ansonsten weder mutwillig gewaltsamen noch gewalttätigen gesellschaftlichen Leben zu sein. Dabei hat man sich an eine ständi-

20 Das Kap. XX kommt darauf zurück. Es ist ein Desiderat, zu prüfen, inwieweit dieser Ansatz nur in weitgehend rechtlich pazifisierten Gesellschaften überzeugen kann, die im Gegensatz zu repressiven politischen Systemen (bis hin zum Staatsterrorismus) Alternativen zur Gewalt eröffnen. Wo solche Alternativen nicht gegeben oder ganz aussichtslos sind, wird die Gewalt von Widerstandsbewegungen, von Aufständen und Revolutionen vielfach genau dadurch gerechtfertigt: als bloße Gegen-Gewalt, zu der man sich durch eklatante Ungerechtigkeit, Demütigung und Unterdrückung gezwungen sieht.

21 P. Grimm, H. Badura (Hg.), *Medien – Ethik – Gewalt. Neue Perspektiven*, Stuttgart 2011.



ge, strukturelle Gewalt längst gewöhnt, die umso weniger auffällt, als sie *normalerweise* immerfort Andere trifft. Die Normalisierung von Gewalt entzieht sie durch Gewöhnung der öffentlichen Aufmerksamkeit und bringt sie insofern geradezu zum Verschwinden. Normalisierte Gewalt löst andauernde Gewalttätigkeit tendenziell in einer diffusen Gewaltsamkeit sozialer Verhältnisse auf, die kaum noch zurechenbar erscheinen, so dass sie sich selbst denjenigen, die die fragliche Gewalt erleiden, nur mehr als quasi schicksalhaft Hinzunehmendes darstellt.

Keineswegs, heißt das, stellt sich Gewalt überall, wo sie vorliegt, quasi von sich aus auch *als* Gewalt (-samkeit oder -tätigkeit) dar. Vielfach muss sie überhaupt erst *als solche* sichtbar gemacht werden. Gegebenenfalls durch Dritte, ohne deren Beihilfe sich die von der fraglichen Gewalt betroffenen Subjekte nicht hinreichend über sie klar werden können – sei es, weil sie sie geradezu ausmacht bzw. konstituiert, sei es, weil sie sich an die fragliche Gewalt gewöhnt haben und diese sich in ihrer Normalität der Aufmerksamkeit entzieht. In beiden Fällen muss allerdings die Möglichkeit gegeben sein, die fragliche Gewalt als verletzende wenigstens nachträglich als solche zum Vorschein zu bringen.

Angesichts dieser Möglichkeit eröffnen sich nun allerdings Horizonte der Gewalt, denen sich *apriori* scheinbar gar nichts mehr entziehen kann. Im Nachhinein kann mehr oder weniger alles, was uns in geschichtlicher Hinsicht ausmacht, als gewaltsam erscheinen: nicht nur, wie man (mit welchen Gründen auch immer) auf uns eingewirkt hat, sondern selbst die Tatsache, dass man uns ohne unsere Einwilligung überhaupt einer gewaltsamen Geschichtlichkeit ausgesetzt hat.<sup>22</sup>

Geboren werden und zur Welt kommen kann man nur als ›ausgesetztes‹ und sterbliches Subjekt, das im Vorhinein dazu bestimmt ist, (a) in eine eminent gewaltträchtige Geschichte der menschlichen Gattung<sup>23</sup>, aber auch bestimmter Staaten und Lebensformen einzutreten und deren Erbe verantwortlich übernehmen zu müssen. Jedes derart ›ausgesetzte‹ Subjekt wird dabei (b) unvermeidlich selbst in vielfältiger Art und Weise mehr oder weniger der Gewalt ausgelie-

22 J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York 2006, 20.

23 S. Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in: *Studienausgabe Bd. IX*, Frankfurt/M. 1989, 33–60, hier: 52.

fert; (c) wobei es sich ebenfalls unvermeidlich die Frage zuzieht, ob es sich seinerseits *dazu* nur mehr oder weniger gewaltsam verhalten kann, sei es, indem es sich in Gegen-Gewalt verstrickt (und so der Gewalt neue Nahrung zuführt), sei es, indem es die Gewalt gegen sich selbst richtet – im Extremfall so, dass es sich das ihm gegebene Leben nimmt, um dessen Gewaltsamkeit nicht ausgesetzt und ausgeliefert zu bleiben. An den Folgen davon haben allerdings dann vielfach Andere zu tragen, so dass auch hier kein einfacher Ausweg aus Gewaltverkettungen erkennbar ist, die scheinbar an gar kein Ende kommen.

Sind das fatale Aussichten? Erweist sich in der skizzierten Perspektive nun auch der Zusammenhang von Sprache und Gewalt als ein auswegloser? Dieser Frage möchte ich im nächsten Schritt genauer nachgehen; diesmal im Hinblick auf Möglichkeiten, sich sprachlich eigens zu diesem Zusammenhang zu verhalten, um eine ständige und schließlich fatale Reproduktion von Gewaltbedingungen zu vermeiden, zu unterbrechen oder sogar zu beenden, denen wir als geschichtliche Wesen unvermeidlich ausgesetzt sind.

#### 4. Ausweglose Gewalt?

Niemals sind wir auf indifferente Art und Weise der Gewalt ausgesetzt. Akte sprachlicher Verletzung oder Zerstörung treffen Andere, denen sie nicht gleichgültig sind, Andere, die vielmehr von sich aus niemals Opfer oder auch nur Adressaten solcher Akte werden wollen. Die Negativität von Gewalt ist als solche überhaupt nur mit Rücksicht auf Subjekte verständlich zu machen, denen Gewalt mindestens als Widrigkeit, wenn nicht gar als Widerwärtigkeit erscheinen muss, und zwar umso mehr, wie sie mutwillig verübt wird, so dass sie auf vermeidbare Art und Weise von der fraglichen Gewalt getroffen werden.<sup>24</sup> Genau darauf nimmt sprachliches Verhalten Rücksicht, das Anderen als symbolisch Verletzbaren *entgegenkommt*, indem es sie in ihrer Verletzbarkeit würdigt. Das geschieht am Elementarsten bereits dadurch, dass man die Existenz des Anderen nicht nur zur Kenntnis nimmt, sondern sie bestätigt – in einem

---

24 Von sekundären (etwa masochistischen) Überformungen jener Negativität sehe ich hier ab.

›Entgegenkommen‹, das sich diese Bestätigung nicht erst abverlangen lässt.

Die moderne Sozialontologie erweckt seit Thomas Hobbes einen ganz anderen Eindruck: nämlich den, dass alles, worauf es im menschlichen Leben angeblich vorrangig ankommt – Achtung, Respekt, Ansehen, Macht, Besitz, Anerkennung, Freiheit – nur in einem ständigen sozialen und politischen Kampf *Anderen abgerungen werden muss*.<sup>25</sup> Die dieses Denken implizit leitende Prämisse lautet, dass all das *niemandem kampflos gewährt* wird. So hat dieses Denken systematisch den Blick verstellt für Phänomene des Entgegenkommens, des Gewährens, Gebens und Schenkens, ohne die niemand von uns hätte zur Welt kommen oder auf Dauer in ihr überleben können.<sup>26</sup>

Bevor jemand überhaupt in einen sozialen Kampf (etwa um Anerkennung) eintreten kann, muss er bzw. sie (sozial) existieren, sich artikulieren und gegebenenfalls mit Macht etwas von Anderen verlangen können. Sozial existiert man aber nicht, weil man irgendwie ›auf der Welt‹ vorhanden ist, sondern nur als von Anderen Wahrgenommene(r), die bzw. der für sie auch ›zählt‹ und nicht gleichgültig übersehen oder überhört wird. Wer in diesem Sinne (sozial) existiert, kann gewiss einen Kampf aufnehmen. Aber darum, überhaupt erst einmal existieren zu können bzw. zu dürfen in den Augen Anderer, kann man nicht kämpfen. Soziale Existenz verdankt sich originär stets und absolut unvermeidlich Anderen, die Neuankömmlinge (sei es Kinder, sei es Fremde) in ihr Leben aufnehmen, sie willkommen heißen, ihnen einen unangefochtenen Platz zum Leben buchstäblich einräumen, sie beim Namen nennen und sich ihrerseits namentlich ansprechen und in Anspruch nehmen lassen mit Bezug auf Rechte, die man neu Hinzugekommenen kampflos gewährt. Nur wo diese elementaren Voraussetzungen halbwegs erfüllt sind, wird sich überhaupt das eigene Leben von *jemandem* ausformen können, der als akzeptiertes Mitglied einer Lebensform dann auch mit Anderen kämpfen kann um Respekt, Achtung, Anerkennung, Macht, gerechte Anteile oder Freiheit.

25 Vgl. T. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [1651], Frankfurt/M. 1984, Kap. 10.

26 Vgl. V. Hoffmann, U. Link-Wieczorek, C. Mandry (Hg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Freiburg i. Br., München 2016.

Lange, bevor es dazu überhaupt kommen kann, beziehen Eltern ihre noch ungeborenen Kinder bereits in einen virtuellen Dialog ein, in dem letztere erst viel später antworten können – von ihrem ersten Lächeln angefangen –, wenn man sie nicht nur physisch hat zur Welt kommen lassen, sondern einen Namen gegeben hat und sie in Folge dessen als voll berechnigte Mitglieder eines sozialen Gemeinwesens anerkannt hat. Auch das kampfflos – genauso wie die Liebe, die man ihnen entgegenbringt und ohne die sie niemals wirklich lebensfähig werden können. Von da aus ist es allerdings noch ein langer Weg, bevor es dazu kommen kann, dass Kinder, Heranwachsende und schließlich Volljährige einen effektiven Kampf um all das aufnehmen können, worauf es ihnen in ihrem eigenen Leben ankommt (vielleicht gerade nicht Macht, nicht Anerkennung oder Reputation...). Bis es so weit ist, bestätigen und bekräftigen vielfältige, unter dem Obertitel der *Fürsorge* zusammenzufassende Praktiken des Gewährns, Gebens und Schenkens, die den Neuankömmlingen alle wesentlichen Lebensmöglichkeiten in kampfflosem Entgegenkommen bereitstellen, dass sie wirklich existieren und dass das Anderen nicht gleichgültig ist, sondern sie zu vorausschauender Verantwortung bestimmt: und zwar für das leibliche Wohlergehen ebenso wie für eine gedeihliche seelische und geistige Entwicklung künftiger Anderer, die von Anfang an – kampfflos – als solche aufgenommen wurden.

Deren erste Aufnahme geschieht, noch bevor sie sich (im Mutterleib) regen oder sich in ihren ersten Lebenstagen wimmernd oder lächelnd selbst äußern können, bereits im Geist eines ›Entgegenkommens‹, das sich als gastliches verstehen lässt. Bevor sie in Prozessen der Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung und der Moralisierung<sup>27</sup> *erziehend* wirkt, ist die menschliche Generativität eine auf Dauer angelegte Praxis der Gastlichkeit, die fremd zur Welt Kommende willkommen heißt, um ihnen alle Lebensmöglichkeiten zu gewähren, die für ein wirklich *lebbares* Leben vorauszusetzen sind – von der physischen Aufnahme über anhaltende Aufmerksamkeit, Beachtung und Einbeziehung bis hin zur Freigabe einer eigenen Zukunft jenseits der Familie bzw. quasi-familialer Lebensformen usw.

27 Grundbegriffe von Kants pädagogischem Denken; vgl. I. Kant, *Über Pädagogik*, in: *Werkausgabe* Bd. XII, 691–761, hier: 706 f.

All das kann unmöglich ganz gewaltlos vonstatten gehen; selbst bei besten Voraussetzungen und Kontextbedingungen nicht.<sup>28</sup> In welche Gewaltverhältnisse man sich aber auch verstricken mag, sie müssen doch solange nicht *fatale* Formen annehmen, wie man sich immer von neuem an die elementarste, aber nicht ohne Weiteres auf Dauer zu verbürgende Grundbedingung sozialen Lebens überhaupt erinnert: dass ein jeder darauf angewiesen ist, dank Anderer sozial zu existieren und dass dies nur durch eine Gastlichkeit zu garantieren ist, die jede(n) Andere(n) als solche(n) wahrnimmt, willkommen heißt und namentlich als jemanden bestätigt, der bzw. die ›zählt‹.

Nachdem das anlässlich der Geburt durch Eintragung in das Personenstandsregister auch formell geschehen ist, so dass dem Neugeborenen alle Rechte eines Menschen und (künftig) auch von Mitbürger:innen zustehen, bringt die anschließende Sozialisation vielfache Gewalterfahrungen mit sich, die es alsbald als mehr oder weniger ungewiss erscheinen lassen, ob (und für wen) man überhaupt ›zählt‹. So erfährt man, ausgeschlossen zu werden oder wiederholt ausgeschlossen zu bleiben aus dem dialogischen Zusammenhang mit Anderen – vielleicht nicht gleich mit allen Anderen; aber schon die erste Exklusion lässt diese Gefahr anklingen: am Ende zu niemandem mehr zu gehören und für niemanden mehr zu ›zählen‹.<sup>29</sup> Welche Rechte einem auch immer von Geburt an zustehen mögen, die soziale Existenz wird niemals durch sie allein, sondern nur durch Andere verbürgt, die es zulassen, dass man zu ihnen gehört und insofern ›zählt‹ (wenn auch nicht unbedingt als restlos Integrierte[r] oder Inkludierte[r]...). Insofern stellen soziale Exklusionen unmittelbar eine Gefährdung der sozialen Existenz dar, die gewissermaßen die Gastlichkeit der ersten Aufnahme unter die Lebenden in Frage stellt oder ganz widerruft, indem sie bedeutet: ›du magst zwar auf der Welt vorhanden sein; aber zur Sprache lassen wir dich nicht (mehr) kommen‹. ›Du bist für uns nichts, ein Niemand, ganz gleich, wie viel verbalen Lärm oder schriftliches Aufheben du davon noch machen wirst.‹

28 Von eminent gewaltsamen Erfahrungen wie Vergewaltigung und Vernachlässigung bei zusammengebrochener medizinischer Versorgung und in zerstörten Schulen ganz abgesehen.

29 J.-F. Lyotard, *Die Rechte des Anderen*, in: S. Shute, S. Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt/M. 1996, 171–182.

Sozial, heißt das, sind wir – ungeachtet einer anfänglich scheinbar unbedingten Garantie unserer Rechte als künftiger Mitbürger:innen – gewissermaßen nur bis auf Widerruf, vorbehaltlich, auf der Welt und laufen unter Umständen Gefahr, wirklich nur noch mit unserem nackten, desozialisierten Leben in ihr bzw. auf der Erde vorhanden zu sein. Dagegen richtet dann auch gewaltsam vorgetragener Protest nichts mehr aus, wenn er nicht auch auf offene Ohren trifft, wenn man also nicht Gehört findet und angehört wird (was niemals zu erzwingen ist, auch nicht durch effektive Wahrnehmung des Rechtes auf freie Meinungsäußerung, Demonstration usw.).

Das explizit oder implizit geäußerte Verlangen: »Hör mir zu« bedeutet Roland Barthes zufolge denn auch: »wisse, dass ich existiere«<sup>30</sup> – und zwar *durch dich*, die oder der du mir zuhörst. Genau genommen handelt es sich hier weniger um ein propositionales Wissen, dass..., sondern vielmehr darum, zu *bezeugen*, dass der Andere sozial (und politisch) existiert und als solcher ›zählt‹ bzw. ›zählen‹ sollte – wie genau und für wen, in welcher besonderen Hinsicht dann auch immer. Ein erstes Zuhören beweist insofern nichts; es affirmiert implizit lediglich, dass die oder der Andere da ist und nicht auf eine nackte, desozialisierte Existenz zurückgeworfen werden oder ihr verhaftet bleiben soll.

Wenn das zutrifft, wiederholt das Zuhören gewissermaßen die Gastlichkeit der ersten Aufnahme unter die Lebenden, in der bereits das Versprechen liegt, die Neugeborenen als Andere zur Sprache kommen zu lassen; und zwar nicht nur einmal und sozusagen formell (so als würde der Spracherwerb allein schon garantieren, dass man sozial existiert). Dieses Versprechen muss, um glaubwürdig zu sein bzw. zu bleiben, vielmehr immer wieder neu dadurch eingelöst werden, dass Andere zuhören – was im Vorhinein durch nichts zu gewährleisten ist, auch nicht durch ein menschenrechtlich und grundgesetzlich verbrieftes Recht auf freie Meinungsäußerung.<sup>31</sup>

In dieser Perspektive bedeutet die gastliche Aufnahme von Neugeborenen wie auch von Fremden implizit, ihnen zu versprechen, sie nicht nur einmalig zur Sprache kommen zu lassen, sondern ihnen diese Möglichkeit immer wieder einzuräumen – nicht als Ausdruck

30 Barthes, *Zuhören*, 255.

31 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Art. 19; Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, Art. 5, Abs. 1.

eigener Generosität<sup>32</sup>, sondern weil darin die buchstäblich elementarste Verbürgung sozialer Existenz überhaupt liegt. Wer kein Gehör findet, hört am Ende auf, überhaupt sozial zu existieren – bis auf kümmerliche Reste einer Sozialität, auf die selbst ein von allen Anderen abgeschiedener Eremit sich in seinen Selbstgesprächen noch stützen kann und muss. Umgekehrt gilt: nur wer wenigstens die Chance hat, Gehör zu finden, wird die Hoffnung nicht aufgeben, an Andere zu appellieren, um eine passende Erwiderung zu erhalten.

Man kann davon ausgehen, dass es darauf umso mehr ankommt, als die appellierenden Subjekte selbst tief greifend von einer sei es gattungsgeschichtlichen, sei es kontinentalen, (inter-) nationalen, ethnischen oder persönlich-biografischen Gewaltgeschichte geprägt sind, die ihrerseits danach verlangt, zur Sprache zu kommen. Gewaltsam und gewalttätig verletzte, entstellte oder in Teilen zerstörte Subjektivität kann sich nur an Andere wenden, um sich selbst verständlich zu werden. In besonders tragischen, aber auch defätistischen, zynischen und verächtlichen Formen tut sie dies nicht selten ihrerseits in verletzender Art und Weise, so dass sie gar nicht mehr als hermeneutische Herausforderung, sondern nur noch als destruktiv wahrgenommen wird.<sup>33</sup>

32 Wie sie gegenwärtig oft in der Rhetorik einer »philantropischen Empfindelei« und einer im Grunde herablassenden politischen Sprache deutlich wird, die sich dazu bekennt, »ein offenes Ohr« zu haben, Anderen »Gehör schenken« und ihre Belange »ernst nehmen« zu wollen; vgl. J.-L. Nancy, *Zum Gehör*, Zürich, Berlin 2010, 11.

33 In diesen Kontext gehört allerdings auch eine politische Rhetorik, die mit ständigen, aber vielfach kaum glaubwürdigen Klagen darüber arbeitet, nicht Gehör zu finden – und genau damit lautstark »Politik macht« und öffentliche Foren bespielt. In solchen Fällen wird die hier nicht eigens bedachte Schwelle der Politisierung eigener Ansprüche, die sie an Andere adressiert, oft bedenkenlos überschritten, ohne dass man sich offenbar fragt, ob das nicht erforderlich macht, sich wirklich – und in annehmbarer Form – an Andere zu wenden, deren eigene Antwortspielräume man ausdrücklich bejaht und nicht etwa minimieren oder zum Verschwinden bringen will. Letzteres war gewiss nicht der Fall, als man in Leipzig im Jahre 1989 zur Parole griff »Wir sind das Volk!« Dagegen verieten die gleichen Worte im performativen Kontext der Dresdner Montagsdemonstrationen einen Exklusionsimpuls, insofern sie die Fortsetzung suggerieren: »... und ihr nicht, niemals«. Von der Anmaßung einmal ganz abgesehen, die darin liegt, durch die aufwiegelnde Stimme einiger weniger »Wortführer« die Identität des »Volkes« selbst verlauten lassen zu wollen. Nur eines ist dabei sicher: Wer behauptet, das Volk zu sein, ist es zweifelsfrei nicht.

Selbst im Hinblick auf diese Fälle halte ich daran fest, dass es sich um (wie auch immer kaschierte oder pervertierte) Formen des Appells an Andere handelt. Selbst die Gewalt, die Anderen scheinbar nur noch zu verstehen gibt, dass sie zu vernichten sind und im Übrigen ›nichts‹ bedeuten, ›bedeutet‹ ihrerseits noch etwas und führt auf residuale Spuren einer symbolischen Dimension, die zu denken gibt, auch wenn sie ihren Adressaten buchstäblich ›Hören und Sehen vergehen‹ lässt. Soll es nicht zu verständnisloser Gegen-Gewalt kommen, die nach aller Erfahrung ihrerseits neue Gewalt-Verkettungen nach sich zieht, müssen in solchen Fällen wenigstens Dritte sich dazu durchringen, darauf zu hören, was die fragliche Gewalt ›besagt‹ und ›zu verstehen gibt‹. Sie sind das zumindest denjenigen schuldig, die künftig nicht auf die gleichen Abwege nur noch vernichtender Gewalt geraten sollen.

In diesem Sinne gibt selbst eine Gewalt, die an die Grenzen der Sprache geht und sie scheinbar rücksichtslos überschreitet, noch etwas zu verstehen und verlangt uns ab, diejenigen zu hören, die womöglich bereits auf dem Weg in gleichartige Gewalt sind. Selbst angesichts derart extremer Fälle (wie jenen des rezenten Terrors in Belgien und Frankreich<sup>34</sup>) werden wir noch an die Unabdingbarkeit unablässiger Wiederholung der elementarsten Geste der Gastlichkeit erinnert, die darin liegt, bereit zu sein, dem Anderen, ganz gleich, um wen es sich handelt, Gehör zu schenken und ihn insofern symbolisch herein zu bitten. Das bedeutet nicht, Gewalttätern noch »die andere Wange hinzuhalten«, Freundschaft anzubieten oder ihnen im Geringsten beizupflichten, sondern zunächst nur, sich einer Gastlichkeit nicht zu verschließen, ohne die kein Gesprächszusammenhang zwischen einander Fremden vor Exklusionen zu bewahren sein wird, die unsere politische Welt zerreißen.<sup>35</sup>

Diese Gefahr kündigt sich nach einschlägiger Erfahrung durch einen polemogenen Sprachgebrauch an, der früher oder später zu einer Rhetorik der Verächtlichmachung und des Hasses übergeht, der Andere erst symbolisch, dann realiter ›zum Abschuss‹ oder für Schlimmeres freigibt. Aus derartigen Irrwegen sprachlicher Gewalt

34 Im Jahre 2015.

35 Vgl. mit Blick auf die politische Aktualität dazu v. Vf., *Die ›offene Gesellschaft‹ als ihr eigener Feind*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 7 (2016), 93–102.



weist gewiss kein verbaler Irenismus einen Ausweg, der glauben macht, man könne sich ohne Weiteres einer mit Gewalt kontaminierten und von ihr kaum mehr klar zu unterscheidenden Sprache enthalten.<sup>36</sup> Denn man liefert sich andauernder Gewalt umso blinder aus, je mehr man sich Illusionen der Gewaltfreiheit hingibt. Dagegen wird man vermeidbarer Gewalt, die keineswegs ganz von selbst den Dingen innewohnt, umso besser entgegentreten können, je genauer man erkennt, wie leicht man sie sich selbst zuzieht. Vor allem natürlich in der Gegen-Gewalt, die sich angesichts schlechterdings nicht zu rechtfertigender, für manche insofern ›böser‹<sup>37</sup> Gewalt jeglicher hermeneutischen Herausforderung eigenen Gewalt-Verstehens enthoben und zu jedweder Gegenmaßnahme berechtigt glaubt.

Genau das durchkreuzt eine Gastlichkeit des Hörens, das noch hin- und zuhört, wo Anderen nur noch Hören und Sehen vergeht; eine Gastlichkeit, die gewiss keinen einfachen Ausweg aus der ubiquitären Kontamination von Sprache und Gewalt weist, es aber vermeiden kann, sie auf letztlich fatale Art und Weise nur fortzuschreiben. Wie auch immer man diesen Zusammenhang von Sprache und Gewalt zu *defatalisieren* versuchen wird, es bietet sich dazu nicht einmal ein Ansatzpunkt an, wenn man nicht auf die Gastlichkeit des Hörens baut. Sie und nichts anderes ist das erste Zeichen des Friedens inmitten einer Welt, die nicht länger auf eine von jeglicher Gewalt *apriori* freizusprechende Sprache bauen kann und vielleicht deshalb dazu neigt, sich ihr widerstandslos zu ergeben. Immerhin: *dieses* Zeichen ist jederzeit gegenwärtig möglich und braucht nicht auf das Ende der Zeiten zu warten.

36 Vgl. J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas*, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121-235, hier: 179.

37 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 506, 709.



# Kapitel XIII

## Umstrittene Gewalt

### Zwischen Widerfahrnis und Verlangen nach Kriterien

1. Zur Frage, was Gewalt ›ist‹ (475) | 2. Zwischen Interpretationsunbedürftigkeit und Sensibilisierung für Gewalt als Gewalt (479) | 3. Aufgaben Praktischer Philosophie in dieser Lage (483) | 4. Zur Frage nach Kriterien – zwischen Widerfahrnis von Gewalt und Reden über Gewalt (486) | 5. Was (nicht) zu versprechen ist (488)

*Die Gewalt verschwindet mitnichten,  
sie ändert nur ihr Gesicht.<sup>1</sup>*

#### 1. Zur Frage, was Gewalt ›ist‹

Anthropogenetische Forschung hat deutlich gemacht, wie lange und tiefgreifend die Geschichte der menschlichen Gattung Überlebensbedingungen verhaftet war, die das menschliche Leben im Ganzen als *nasty, brutish and short* erscheinen ließen, wie es Thomas Hobbes in einer oft zitierten Bemerkung auf den Punkt gebracht hat. Dabei dachte Hobbes freilich noch nicht evolutionär, wie es Anthropologen gegenwärtig tun. Diese fragen sich, wie es zu menschlichen Lebensformen kommen konnte, die im Vergleich zur in der Vorgeschichte der Gattung vorherrschenden wilden, unregelten Gewalt wenigstens in ihrem Innern als relativ pazifiziert erscheinen. Das war Hobbes' Hauptproblem: wie der Naturzustand, der ihm (wie noch Kant) als ein permanenter, im Grunde jederzeit herrschender Kriegszustand (und nicht als reale gattungsgeschichtliche Vorstufe) galt, auf Dauer in eine verlässliche, Gewalt bändigende politische Struktur transformiert werden kann. Doch hielt er sich mit *Phänomenen* der Gewalt nicht lange auf. Für ihn war die Furcht aller vor gewaltsamem Tod das politisch Maßgebliche, und es genügte ihm zu wissen, dass jeder dem Anderen »das Größte« antun kann: ihn ums Leben zu bringen. Auch die seit dem Ende der klassischen *historia naturalis* tendenziell evolutionär Denkenden hatten von einigen

---

1 W. Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/M. 1996, 13.

Vorläufern moderner Biologie im 18. Jahrhundert an über Alfred R. Wallace, Charles Darwin und Herbert Spencer bis hin zu den sozialdarwinistischen Apologeten des Machtstaates als der maßgeblichen politischen Lebensform (Rudolf Kjellén) vor allem das physische Überleben und dessen tödliches Bedrohtsein durch Andere im Blick, nicht die Gewalt selbst, die bis dahin vor allem im Kontext der Rechtfertigung politischen Widerstands und revolutionärer Ansprüche zur Sprache gekommen war.

Auch das politische Denken hat in den zweieinhalb Jahrtausenden seiner Entfaltung allerdings die Frage, was Gewalt überhaupt ist, kaum je aufgeworfen. Nachdem sie zigtausende von Jahren die menschliche Gattungsgeschichte zutiefst geprägt hatte, kommt sie in der griechischen Antike vor allem als Gefährdung des Zusammenlebens in politischen Lebensformen im Horizont politischen Denkens zur Sprache. Man wusste längst, dass es Gewalt in vielfältigen Formen gibt, angefangen bei der »Gewalt des Mundes« (Platon<sup>2</sup>) über mannigfaltige Ungerechtigkeiten und Verfeindung bis hin zum Bürgerkrieg; aber solange sie sich im Rahmen der Verfassung (*politeía*) einer gegebenen politischen Lebensform hielt, musste sie nicht besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Als Bedrohliches war radikale und exzessive Gewalt, wie man sie äußeren Feinden antat, allerdings stets im Spiel. Als solche entzog sich die Gewalt jeglicher Rechenschaftsgabe (*lógon didónai*) – genauso wie dann die römischen Grausamkeiten, an deren eigentümlich souveräne, bis heute befremdende Vollstreckung der französische Althistoriker Paul Veyne erinnert hat.<sup>3</sup> Gewalt konnte öffentlich inszeniert und zugunsten eigener Macht genossen werden, wie es heute kaum noch als vorstellbar gilt. Mit Cicero aber setzt die lange Tradition der Rechtfertigung wenigstens kriegsrischer Gewalt ein, die über Augustinus und Thomas von Aquin bis hin zu Michael Walzer und *new just war theories* nach wie vor großen Einfluss ausübt, obgleich sie bereits mehrfach für obsolet erklärt worden ist.<sup>4</sup> Diese Tradition hält nicht

2 Platon, *Symposion*, 215c, in: *Sämtliche Werke. Bd. 2* (Übers. F. Schleiermacher), Reinbek <sup>32</sup>2008, 37–102, hier: 91.

3 P. Veyne, *Der Eisberg der Geschichte*, Berlin 1981; siehe dazu das Kap. I in diesem Bd.

4 E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg, Basel, Wien 2019.

nur vielfältige Rechtfertigungen ›guter Gründe‹ dafür bereit, zum ›Mittel‹ des Krieges zu greifen, der das Äußerste heraufbeschwört, wie es Carl von Clausewitz in seiner Kriegstheorie beschrieben hat; sie hat auch immer wieder geltend gemacht, unter welchen Umständen man Anderen (»Barbaren«, Seeräubern, Partisanen etc.) überhaupt keine Rücksicht mehr schuldet<sup>5</sup> – bis man endlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch an die Behandlung von Feinden sogenannte humanitäre Maßstäbe anzulegen begann. So wurde – angeblich – die Gewalt *im Krieg* begrenzt, dann auch, durch den Briand-Kellogg-Pakt (1928) und durch die Charta der Vereinten Nationen, die Gewalt *des Krieges* selbst, der seither als verbotener und mithin krimineller Tatbestand gilt, wenn er durch einen Angriff vom Zaun gebrochen wurde.

Inzwischen glauben politische Theoretiker, dass die Abschaffung des Krieges auf der globalen politischen Agenda steht; und amerikanische Optimisten wie Steven Pinker wollen bewiesen haben, dass auch die Gewalt im Allgemeinen stetig abnehme. Diese frohe Botschaft wird allerdings in der Regel verkündet, ohne zu prüfen, ob wir heute noch mit einem Gewaltverständnis auskommen, das Gewalt fast ausschließlich als ›physische‹, mehr oder weniger brutale, massenhaft und organisiert vor allem als Krieg sich manifestierende auffasst. Dabei ist zwar klar, dass jeder Krieg von flächendeckenden Bombardierungen und Schlachten über Brandschatzungen und massenhafte Vergewaltigungen bis hin zur Ausrottung einer Unzahl von Opfern höchst unterschiedliche Gewaltformen einschließen kann, aber vielfach werden letztere allenfalls genannt, jedoch nicht weiter untersucht. Wie Michael Walzer, auf den hier nur als ein viel diskutiertes und in dieser Hinsicht besonders auffälliges Beispiel verwiesen wird<sup>6</sup>, so befassen sich auch die meisten anderen Philosophen mit Fragen der Begründung, Rechtfertigung und Legitimation kriegerischer Gewalt, die so alt ist, dass scheinbar jedermann weiß, was darunter zu verstehen ist – obgleich wir erst seit dem 20. Jahrhundert um die Wirkung von ABC-Waffen wissen und obgleich klar sein müsste, dass jeder, der ihr zu nahe kommt, in ihr umkommen muss – auf ›unvorstellbare‹ Art und Weise allerdings, wie es immer wieder

5 Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010, Kap. II, Anm. 76.

6 M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* [1977], New York 42006, 30, 32.

heißt, so als könne überhaupt kein Wissen je an die fragliche Gewalt selbst heranreichen. Das wirft radikale Probleme ihrer Beschreibbarkeit auf – in der Perspektive Dritter, die der fraglichen Gewalt gerade nicht ausgesetzt sind.

Diese Perspektive ist auch der Ausgangspunkt von Dietrich Schotte<sup>7</sup>, der Fragen der Begründung, Rechtfertigung und Legitimation<sup>8</sup> zwar nicht gänzlich von der Hand weist, aber entschlossen unterläuft, indem er zunächst einmal verlangt, zu begreifen, wovon unter dem Generaltitel Gewalt überhaupt die Rede ist. In der Tat, wie können Philosophen Krieg (ob in alten oder neuen Formen, etwa der humanitären Intervention) moralisch rechtfertigen wollen, wenn sie nicht zuvor *in Erfahrung gebracht* und *beschrieben* haben, worum es sich hierbei und bei Gewalt im Allgemeinen überhaupt handelt? Muss nicht jede Form der Gewaltrechtfertigung, die sich der Aufgabe der Gewaltbeschreibung und des Gewaltverstehens gar nicht erst stellt, von vornherein als illegitim gelten, insofern sie gar nicht recht wissen kann, wovon sie handelt? Was den Krieg anbelangt, so wird diese Frage auch durch dessen aktuellen Formenwandel hin zu sogenannten Neuen Kriegen verschärft, die im internationalen Recht inzwischen unter (bewaffnete) Konflikte subsumiert werden, so dass der Krieg auf diese Weise semantisch geradezu verschwindet. ›Konflikt‹ kann alles Mögliche sein, vom polemischen Wortgefecht bis hin zum Ausrottungskrieg bzw. Genozid. Handelt es sich aber in jedem Fall um Gewalt? Kann man mit einem Begriff all das abdecken? Und wie verhalten sich Begriff und Sache heute zueinander, wenn man es nicht nur mit einer komplexen historischen Semantik zu tun hat, sondern auch starke Gründe dafür gegeben sind, dass sich Gewalt heute (wie auch der Krieg im Besonderen) in neuen, nicht zuletzt medial vermittelten Formen manifestiert?<sup>9</sup>

Erschwert wird jeder Versuch, einer Antwort auf diese Fragen näher zu kommen, nicht zuletzt durch die aktuelle Gewaltforschung selbst, die nachweist, dass Gewalt inzwischen fast überall, absolute Gewaltfreiheit jedoch anscheinend nirgends mehr glaubhaft an-

7 D. Schotte, *Was ist Gewalt? Philosophische Untersuchung zu einem umstrittenen Begriff*, Frankfurt/M. 2020 [=WiG].

8 Zur Differenz dieser Begriffe vgl. das Kap. XX in diesem Bd.

9 Wir haben es also mit gewissermaßen gestörten, historisch jedenfalls variablen Verhältnissen zwischen Phänomenen und Begriffen zu tun.

zutreffen ist, so dass man womöglich niemals dem entrinnt, was Jacques Derrida die »Ökonomie der Gewalt« bzw. des Krieges genannt hat.<sup>10</sup> Gewiss kommen wir allein mit einer auf die Sprachen der Antike zurückgehenden Begriffsgeschichte der Gewalt (*bía, violentia*) nicht weiter, wenn wir heutigen, mannigfaltig gewandelten Formen der Gewalt Rechnung tragen wollen, die in oft nur schwer erkennbarer Art und Weise *alles und jede(n)* zu *durchdringen* scheinen – nicht zuletzt auch in neuen *strukturellen* und *subtilen* Formen, auf die unsere gewöhnlichen Weisen, von Gewalt zu reden, nicht gut vorbereitet sind. So wurde behauptet, strukturelle Gewalt mache die Art und Weise der ökonomischen Reproduktion westlicher Gesellschaften aus, ohne dass Einzelne direkt für sie verantwortlich zu machen wären. Aber über einen solchen Begriff der Gewalt verfügte man gar nicht, bevor er dann durch Johann Galtung und andere populär gemacht worden ist.<sup>11</sup> Andere können, wie gezeigt, überdies bereits dadurch gewaltsam verletzt werden, dass sie nicht ›gesehen‹ oder ›gehört‹ und insofern um ihre politische Existenz gebracht werden, ohne es recht zu realisieren. Wenn sich Gewalt im einen Fall als konstitutives Moment vergesellschafteten Lebens erweist, wie vielfach behauptet wurde, und wenn sie im anderen Fall gar nicht offensichtlich ist, wie kann man dann überhaupt von Gewalt reden, die doch im gängigen Vorverständnis zunächst auf das Handeln Einzelner gegen Andere bezogen ist?

## 2. Zwischen Interpretationsunbedürftigkeit und Sensibilisierung für Gewalt als Gewalt

In diesem Sinne spricht es »immer gegen eine Handlung, dass sie eine Gewalthandlung ist – und es braucht entsprechende starke Gründe, um zu zeigen, dass es *trotzdem* erlaubt ist, sie auszuführen. Das bedeutet, dass Gewalt intrinsisch verwerflich ist, eben weil Gewalthandlungen essentiell dem Zweck dienen, das Opfer schwer zu

10 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 141.

11 [www.transcend.org/t\\_database/pdfarticles/183.pdf](http://www.transcend.org/t_database/pdfarticles/183.pdf); J. Galtung, *Gewalt, Krieg und deren Nachwirkungen. Über sichtbare und unsichtbare Folgen der Gewalt*; in: *polylog. Forum für interkulturelle Philosophie* 5 (2004). P. Imbusch, *Strukturelle Gewalt. Plädoyer für einen unterschätzten Begriff*, in: *Mittelweg* 36. Bd. 26, Nr. 3 (2017), 28–51.

verletzen, anders ausgedrückt: ihm etwas zuzufügen, das objektiv schlecht für es ist.« So paraphrasiert Schotte die von ihm als aristotelisch eingestufte Auffassung von der Kritikwürdigkeit aller Gewalt, der er sich unter gewissen Vorbehalten weitgehend anschließt. Demnach ist Gewalt »objektiv moralisch schlecht«, so dass alles »immer erst einmal gegen sie« spricht (WiG, 225, 229, 233). Dennoch wird Gewalt vielfach bedenken- und rücksichtslos, in großem Umfang und auf radikale und exzessive Art und Weise ausgeübt. Das lässt erwarten, dass wir es primär mit Problemen ihrer Entschuldigung, Begründung, Rechtfertigung oder Legitimation zu tun bekommen werden, wenn sich Philosophen mit ihr befassen, um zu ermitteln, ob Gewalt ihrer Kritik wenigstens in bestimmten Fällen standhalten kann oder ob sie, *qua* Gewalt, in jedem Fall zurückzuweisen ist.

Genauso verhält es sich. Bis auf relativ wenige Ausnahmen überspringen die Philosophen die Frage, was Gewalt ist, wie sie wem widerfährt, wie sie sich zeigt, wie sie als Gewalt erfahren, gedeutet, interpretiert wird (statt einfach ›gegeben‹ zu sein), und halten sich mit Problemen der Phänomenologie und Hermeneutik der Gewalt nicht weiter auf. Das mag auch daran liegen, dass die zitierte Auffassung vom »objektiv schlechten« Charakter aller Gewalt inzwischen weit verbreitet und kaum noch strittig zu sein scheint. Selbst Hannah Arendt, die vielfältigen Gewalterfahrungen auf der Spur war, statuierte *generell*, Gewalt sei allenfalls nachträglich zu rechtfertigen, aber niemals zu legitimieren.<sup>12</sup> Sie stellte das offenbar in der Überzeugung fest, Gewalt sei als solche zunächst ›*schlechterdings*‹ *inakzeptabel*.

Schotte weicht nun allerdings vom generell gewaltkritischen *mainstream* ab, indem er schon im Untertitel seiner philosophischen Untersuchung auf die *Strittigkeit* des Begriffs Gewalt hinweist, von dem es später heißt, sie eigne ihm »essentiell« – was wohl bedeuten soll, sie lasse sich auch durch präziseste Analytik nicht ausräumen. So gesehen befinden wir uns in der merkwürdigen Situation, ein Tun, Verhalten oder Handeln, gegen das anscheinend *alles* spricht und das trotz seiner weiten Verbreitung generell als »verwerflich« gilt, *nicht eindeutig* und in diesem Sinne unstrittig kennzeichnen zu können. Die in dieser Lage gesuchte Antwort auf die Frage, *was Gewalt ist*, soll die Misslichkeit, dass *nicht unstrittig* zu Kennzeich-

12 H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München <sup>10</sup>1995, 53. Siehe dazu genauer das Kap. XX in diesem Bd.



nendes gleichwohl *prima facie* als *eindeutig* Verwerfliches gilt, nun nicht etwa überspielen, sondern ihr ausdrücklich Rechnung tragen.

So wird *nicht* in Aussicht gestellt, die Strittigkeit des Begriffs durch eine messerscharfe Analytik einfach loszuwerden, zumal sich Gewalt offenbar nicht ohne Weiteres von sich aus auch *als* Gewalt zu erkennen gibt. Sie kann sogar vorliegen, wo es die Betroffenen zunächst gar nicht bemerken (WiG, 157), und wo niemand etwas ›getan‹ zu haben meint. Es gibt demnach Gewalt, der allenfalls nachträglich (wenn überhaupt) die jeweils passenden ›Täter‹ und ›Opfer‹ zuzuordnen sind. Wenn aber nicht davon auszugehen ist, dass sich Gewalt-Phänomene von sich aus auch (eindeutig) als Gewalt präsentieren, dann kann man nur annehmen, dass sie zunächst lediglich die Frage aufwerfen, ob und inwiefern Gewalt vorliegt, und dass sie in diesem Sinne nach Gewalt-Verstehen, -Deutung und -Interpretation verlangen. Zwar ist die signifikative Differenz, die dieses kleine Wort ›als‹ andeutet, bereits in der Erfahrung wirksam<sup>13</sup>, wenn wir *etwas als etwas* erfahren, aber kaum je ist dieses ›etwas‹ infolgedessen evident bzw. eindeutig. Wenn wir uns in dem, was wir jeweils erfahren, gewissermaßen nicht ohne Weiteres sicher sein können, müssen wir die im Hinblick auf ihren wie auch immer näher zu bestimmenden Gewaltcharakter fragliche Erfahrung zur Sprache bringen und ihren ›Ausdruck‹ an Andere adressieren, um in dieser Angelegenheit weiter zu kommen. Dabei erweist sich das signifikative ›als‹ wie auch jeder Versuch, ihm hermeneutisch gerecht zu werden, als Moment einer *Sensibilisierung für Gewalt als Gewalt*, die weder in historischer noch in kulturvergleichender Perspektive als selbstverständlich gelten kann. Wenn Gewalt nicht einfach interpretationsfrei vorliegt, wenn sie vielmehr danach verlangt, im Hinblick auf ihren *fraglichen* Gewaltcharakter mit Anderen zur Sprache gebracht zu werden, haben wir es mit einem grundsätzlich offenen Prozess der Klärung dessen zu tun, was für die Beteiligten dabei auf dem Spiel steht. Selbst der brutale, scheinbar gar keiner weiteren Deutung bedürftige Schlag ins Gesicht bedarf u. U. der Interpretation: Ist er nicht (auch) demütigend, zumal wenn ihn der Schwächere unter den Augen Dritter kassiert? Haben wir es hier

13 B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980, 86. Ob Schmerzen dagegen generell als interpretationsfrei gelten können, scheint fraglich (vgl. WiG, 223).

nur mit Uneindeutigkeit der Gewalt oder auch schon mit deren Strittigkeit zu tun?

So gesehen liegt es nahe, Gewalt als notorisch uneindeutigen und »essentiell umstrittenen« Begriff einzustufen, den man im Ausgang vom normalsprachlichen Gebrauch des Wortes in erster Näherung zu klären versuchen kann, ohne dass jedoch Aussicht auf eine verbindliche Definition bestünde. Tatsächlich ist die primäre, an Andere adressierte Artikulation von Gewalt, so anfechtbar sie auch erscheinen mag, gleichwohl stets und unvermeidlich hinzunehmen. Man kann sie gewiss nachträglich in Frage stellen, muss sie dabei aber stets *wenigstens als anfechtbare* zunächst so gelten lassen, wie sie sich anfänglich darstellt. Scheinbar kann es auf der Ebene primärer Artikulation von Gewalt als Gewalt insofern *gar keinen* sinnvollen Streit geben. Es hilft praktisch denn auch rein gar nichts, in Abrede zu stellen, jemand habe »wirklich« Gewalt erfahren, wenn er dies festgestellt oder beklagt hat. Das bedeutet jedoch nicht, dass man den Betreffenden in der strittigen Auslegung der fraglichen Erfahrung Recht geben müsste. Tatsächlich kann letztere ebenso wie ihre Deutung und Interpretation als unangemessen, grenzwertig oder übertrieben etc. angefochten werden (WiG, 93) – nicht jedoch sinnvoll als unerlaubt, verboten usw. Denn die fragliche Erfahrung stellt sich wie ein Widerfahrnis ein und entzieht sich *insofern* jeglicher Moralisierung und Normativierung. Moralisch zu bewerten ist zunächst allein der Umgang mit der fraglichen Erfahrung – angefangen damit, dass man im Zuge sprachlicher Artikulation von Gewalt-Erfahrung stets etwas »mit Worten tut«, um es mit den Sprechakttheoretikern zu sagen (die diesen performativen Aspekt menschlicher Rede allerdings nicht entdeckt haben<sup>14</sup>). Indem man Gewalt sprachlich zum Vorschein bringt, wenn auch nur als hinsichtlich ihres Gewaltcharakters anfechtbare, keineswegs einfach evidente, stellt man, so scheint es, niemals nur etwas fest, sondern *appelliert* an den Anderen, die fragliche Erfahrung zu bestätigen, oder man *wirft* ihm *vor*, für sie verantwortlich zu sein, oder man *solidarisiert* sich mit ihm gegen wieder andere, oder man *skandalisiert* die fragliche Gewalt als gesellschaftliches Phänomen, auf das man die öffentliche Aufmerksamkeit lenkt, um sich insofern kollektiv zu *ori-*

14 A. Hetzel, *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld 2014.

entieren (etc.). Wird der Gewaltcharakter der fraglichen Erfahrung selbst als wenigstens problematisch (d.h. deutungs- und interpretationsbedürftig) realisiert, so hängt dessen Klärung entscheidend von der Kommunikation ab, die seine Artikulation nach sich zieht (oder auch nicht nach sich zieht, wenn Klagen unbeantwortet bleiben, so dass die problematisierte Gewalt gleichsam »im Raum bleibt«, nicht geahndet wird und auf diese Weise womöglich zu weiterer Gewaltverschärfung beiträgt).

### 3. Aufgaben Praktischer Philosophie in dieser Lage

Welche Rolle aber kann Praktische Philosophie in diesem Zusammenhang spielen? Laut Schotte, der von der Methodologie der *ordinary language philosophy* – und nicht von einer Phänomenologie und Hermeneutik der Gewalt-Erfahrung selbst – ausgeht, kann sie immerhin die Bedeutung verwendeter Begriffe zu klären helfen, also zeigen, *was man mit dem Begriff sagen kann* – und was eigentlich nicht. Sie kann weiterhin auf begriffliche Unterschiede (wie die zwischen Macht und Gewalt) aufmerksam machen, die »grundsätzlich« auseinanderzuhalten sind. Wo, wie und durch wen, erscheint allerdings als fraglich. Missverständnisse zu beseitigen – scheinbar »der einzig nennenswerte Beitrag, der auf diesem Gebiet von der Philosophie erwartet werden darf« (WiG, 15) – mag im Einzelfall hilfreich sein. Aber kann bzw. sollte man im Sinne Ludwig Wittgensteins auf einen sprachtherapeutischen Effekt im Rahmen einer größeren »Sprachgemeinschaft« (wenn nicht bloß in einem akademischen Seminar) hoffen, indem man das Reden von Gewalt »zu beschränken« versucht (WiG, 56)? Dürfte man sich davon einen mäßigenden Einfluss auf eine andernfalls inflationäre Rede von Gewalt versprechen? Oder überschätzt der Philosoph an dieser Stelle seine lebenspraktische Bedeutung? Läuft er gar Gefahr, sich einer ihrerseits konfliktverschärfenden Bevormundung Anderer schuldig zu machen? Noch dazu im Rekurs auf (implizite) Normen einer Normalsprache, die an eine *bestimmte Gemeinschaft* gebunden sein soll, von der sich nicht ohne Weiteres angeben lässt, wo sie endet, wen sie ein- und ausschließt, ob es zu Überschneidungen mehrerer Gemeinschaften kommen kann und welche Auswirkungen das auf die reklamierte Klarheit von Begriffen hat, die sich angeblich aus den Regeln der

jeweiligen Sprache so ergibt, dass sie anzugeben erlauben, *was etwas ist* – in diesem Falle die fragliche Gewalt (WiG, 21, 26 f., 218 f.)? Wenn der jeweilige Gemeinschaftsbezug ›unklar‹ ist, müsste es demnach auch die ›Sache‹ selbst sein, der man sprachanalytisch durch ihn, im Rekurs auf die jeweils geltenden Regeln, Herr zu werden versucht.

Für Schotte bedeutet das freilich nicht, dass man sich einfach mit notorisch ›unklaren‹, inkonsistent gebrauchten Begriffen abzufinden hätte. Denn deren sprachanalytisch im Rekurs auf ›normale‹ bzw. *normalisierte* Sprache offenbar nicht abzustellende Unschärfe ist gar nicht als bloß privativ einzuschätzen, als Mangel an Präzision. Vielmehr gewinnt man den Eindruck, dass ihre *Strittigkeit konstitutiv zum Sozialen gehört*. So gesehen ist damit zu rechnen, dass jeder Definitionsversuch von Gewalt nur zu offenen, provisorischen Klärungen gelangen wird, die von vornherein mit einem *abweichenden* Begriffsgebrauch rechnen sollten.

Permanent sind wir anscheinend zwar mit Missverhältnissen zwischen »klaren Begriffen«, nach denen man verlangt, und »unklaren Realitäten« konfrontiert (WiG, 204). Und nichts bürgt dafür, dass die Alltags- oder Normalsprache, von der der Analytiker zunächst ausgeht<sup>15</sup>, begriffliche Mittel bereitstellen wird, die wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht werden könnten. Aber es verhält sich keineswegs so, dass sich Begriffe entweder als »hinreichend klar« erweisen oder andernfalls vollkommen »unbrauchbar« werden müssen (WiG, 14, 48, 158 f.). Es kann sich auch genau umgekehrt verhalten: dass analytische Klarheit »mehr Probleme schafft, als sie löst« (WiG, 53). Zum Beispiel dann, wenn sie darüber hinwegtäuscht, wie die besagte Strittigkeit konstitutiv zum Phänomenbestand gehört, den es zu begreifen gilt. Aus der besagten signifikativen Differenz geht hervor, dass bereits die Erfahrung von Gewalt *als* Gewalt nicht als schlechterdings evident gelten kann, wenn sie Spielräume einer *abweichenden* Deutung, Auslegung und Interpretation zulässt, zumal wenn der Ausdruck der fraglichen Gewalt an Andere adressiert wird und dann unvermeidlich auf die Frage stößt, *was als Gewalt ›zählt‹*. Das wird sich nur im Rekurs auf grundsätzlich anfechtbare soziale, politische und rechtliche Ordnungen beantworten lassen, die das,

15 Aber nur im Sinn eines »Vertrauensvorschlusses«, welcher der Umgangssprache gewährt werden soll, ohne deren Kritik zu erübrigen (WiG, 28 ff.).

was als Gewalt zählt, so oder so limitieren, normalisieren oder auch geradezu sterilisieren – wie im Fall der Rede von sogenannten Kollateralschäden, »that help to sanitize the horrible reality of war and other employments of political violence« (C. Coady; WiG, 53).

Durch ein entsprechendes *framing* dessen, was als normal, akzeptabel, hinnehmbar usw. gilt, wird *darin nicht aufgehende* Gewalt ihren Gewaltcharakter allerdings keineswegs einfach los (WiG, 205, 215). Sie bleibt strittig. Und das gehört anscheinend wesentlich zu jeder sozialen, politischen oder rechtlichen, unvermeidlich dissensuellen ›Rahmung‹ der signifikativen Differenz. Mit noch so ›klaren‹ Definitionen von Gewalt<sup>16</sup> ist dagegen nichts auszurichten, denn sie implizieren Grenzziehungen zwischen unbeachtlicher und ernstnehmender, hinzunehmender und inakzeptabler, normaler und außerordentlicher Gewalt, die die Frage, *was Gewalt ist*, unvermeidlich in Bezug auf diejenigen zu relativieren zwingen, die Gewalt (entsprechend oder gerade anders) *als Gewalt erfahren*.<sup>17</sup> Von daher liegt es eigentlich nahe, *zunächst nicht* das Problem aufzuwerfen, was Gewalt ›ist, sondern zu fragen, wie sich Gewalterfahrung zeigt, wie sie artikuliert, an Andere adressiert und dann nach einer Klärung, Deutung usw. verlangt, die nur auf dem Weg der Austragung von Dissens geschehen kann, wenn es denn stimmt, dass wir es hier mit einem in jeder Hinsicht strittigen und sicher auch weiterhin umstrittenen Begriff zu tun haben.

16 Auf die hier nur *en passant* zu verweisen, aber nicht im Einzelnen einzugehen ist. Vgl. die Definitionen von Gewalt als »absichtliche schwere Verletzung eines Lebewesens gegen seinen Willen«, ihrer kollektiven und institutionellen Formen (WiG, 143 ff., 209).

17 Der fragliche Bezug aller Gewalt auf eine Gemeinschaft, in der sie als solche beachtet wird, zählt, zu beklagen ist usw., hat die Kehrseite, eine abweichende Erfahrung und ein dissensuelles Verständnis von Gewalt möglicherweise nicht zur Sprache bringen zu können. Jede Gemeinschaft impliziert auch Grenzen der Artikulation und Voraussetzungen dafür, dass man sich überhaupt an jemanden wenden kann. Wenn das nicht möglich ist, kommt es erst gar nicht zur Rede über Gewalt.

#### 4. Zur Frage nach Kriterien – zwischen Widerfahrnis von Gewalt und Reden über Gewalt

Allerdings meint Schotte, zumal bei der Frage, ob man es mit schweren Verletzungen zu tun hat, müsse »unter Verweis auf Kriterien entschieden werden können, die nicht nur für Opfer, sondern auch für beliebige unbeteiligte Dritter anwendbar sind«. »Die entscheidende Frage lautet daher: Wie lässt sich die Schwere der Verletzung so bestimmen, dass sie für die Beteiligten wie auch für beliebige Unbeteiligte nachprüfbar ist?« (WiG, 62) Im Fall extremer, exzessiver und radikaler Gewalt werden die sogenannten Beteiligten, womit hier wohl die Opfer gemeint sind, vielfach gar nichts mehr zur Nachprüfung beitragen können.<sup>18</sup> Wenn sie überhaupt überleben und nicht traumatisierter Sprachlosigkeit verfallen, können sie nur ihre Zeugnisse beisteuern, denen zunächst ein Anderer *Glauben schenken* muss<sup>19</sup> – noch vor jedem quasi forensischen Diskurs, in dem sich »beliebige« Dritte ihr eigenes Urteil werden bilden können, indem sie eine fragwürdige Neutralität für sich in Anspruch nehmen mögen.

Neutral können sich allerdings schon die von der Gewalt Anderer Betroffenen nicht zu ihr verhalten. Das Gleiche gilt auch für den in der dialogistischen Tradition als ›Du‹, als zweite Person, eingestuft Adressaten der Artikulation von Gewalt als Gewalt im Modus der Klage, der Anschuldigung, des Verlangens nach Solidarität usw. Der Adressat muss keineswegs dieser Artikulation beipflichten, aber er muss sie zunächst einmal, vor jeder kritischen Prüfung, als solche akzeptieren. Anders ist der kommunikative Ausdruck von Gewalt überhaupt nicht ernst zu nehmen. Erst im Nachhinein wird sich die Frage aufwerfen lassen, ob die Rede von Gewalt jeweils als triftig bzw. anfechtbar einzustufen oder gegebenenfalls auch zurückzuweisen ist.

›Beliebige‹ Dritte kommen dafür allerdings nicht ohne Weiteres in Frage. Müssen sie nicht allererst wirklich daran interessiert sein, zu erfahren, was denjenigen widerfahren ist, die Gewalt artikulieren

18 J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München <sup>2</sup>1989.

19 Vgl. J. Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, 9–106.

(sofern sie dazu überhaupt in der Lage und ihr nicht, tot oder sprachlos traumatisiert, zum Opfer gefallen sind)? Muss nicht der *Diskurs über Gewalt*, in dem man wissen will, was Gewalt ist, auf das *Widerfahrnis von Gewalt* verpflichtet sein? Muss es sich nicht um einen Diskurs *über Gewalt aus* der Gewalt heraus handeln, die erlitten wird? Müsste er andernfalls nicht als mehr oder weniger ahnungslos und in diesem Sinne als gänzlich illegitim gelten angesichts der Materie, von der er handelt? Die Frage, wer in der Sache überhaupt befugt sein kann, darüber zu befinden, was Gewalt ist, stellt sich allerdings jedem, auch denjenigen, die *aus* (gewaltsamer) Erfahrung *über* die Erfahrung von Gewalt sprechen und schreiben, wenn man bedenkt, dass letztere in ihren extrem, exzessiv und radikal verletzenden, verwundenden und vernichtenden Formen *jede(n)* verstummen lassen müssen, Opfer wie Überlebende, Zeugen wie auch Historiker und Philosophen. Der Gewalt-Diskurs ist kein Diskurs wie jeder andere. Wer sich an ihm beteiligt, muss sich auf abgründige Dimensionen gefasst machen, die uns für immer versehrt erscheinen lassen und jeden Anspruch auf sachgemäße, adäquate Klarheit der eigenen Rede von Gewalt durchkreuzen.

Der Prävalenz der Perspektive ›beliebiger‹ Dritter in der Beurteilung von Gewalt widerstreitet die Einsicht, dass von Gewalt zunächst nur angesichts der Erfahrung die Rede sein kann, ihr ausgesetzt zu sein. Nicht diejenigen, die sie verüben, vielmehr die von ihr Getroffenen kommen so gesehen primär als diejenigen in Betracht, die uns lehren könnten, worum es sich eigentlich handelt, mag ihre sprachliche Artikulationsfähigkeit auch noch so sehr beschädigt und zunächst auf Rekonstruktion angewiesen sein. Das Getroffensein von Gewalt lässt sich gewiss nicht auf eine physische Verletzung reduzieren, schließlich kann man Andere auch durch bloße Unterlassung grausam leiden lassen; doch lehrt die spontane Reaktion jedes gesunden Körpers auf Schmerzhaftes, wie uns unsere leibliche Verfassung Gewalt zu bewerten nahelegt: Wie im Fall der verbrannten Hand, die präreflexiv dahin tendiert, sich sofort der empfundenen und befürchteten weiteren Schädigung zu entziehen, lässt er alles Widrige, darunter Schmerz und Gewalt, als ›Negatives‹, unbedingt und instantan Abzuwehrendes und künftig zu Vermeidendes erfahrbar werden. Physisch bzw. leiblich sind wir offenbar so verfasst, dass *Gewalt jeglicher Art als ›Übel‹ erfahren wird und dann auch als solches gilt*. Das kann man so ausdrücken, dass wir offenbar

*nicht verletzt werden wollen.*<sup>20</sup> So wird man die besagte Strittigkeit von Gewalt allerdings nicht los. Das Gleiche gilt für die Frage, ob und wie es überhaupt zu vermeiden wäre, ihr ausgesetzt zu werden.

## 5. Was (nicht) zu versprechen ist

Selbst eine dezidiert radikaler Gewaltfreiheit verpflichtete Pädagogik kann nicht (glaubwürdig) versprechen, Kinder, Jugendliche, Studierende usw. vor jeglicher Gewalt zu bewahren. Wenn jede einseitige Wortergreifung, die Andere unvermeidlich nicht vorher um Erlaubnis bitten kann, im Verdacht einer gewissen Gewaltsamkeit steht, wie es in politischen Theorien der Gegenwart behauptet wird, wie könnte man dann ernsthaft in Aussicht stellen, sich jeglicher Gewalt zu enthalten und Andere unter allen Umständen wenigstens vor ihr bewahren zu wollen? Ist das überhaupt ein sinnvolles Ziel? Muss es nicht vielmehr darum gehen, wie man Gewalt *in* nicht zu umgehenden Konfrontationen etwa daran hindern kann, sich in Verkettungen immer neuer Gegen-Gewalt fortzusetzen, wie man sie entschärfen und u.U. auch verwinden<sup>21</sup> kann? Wie auch immer es um solche praktischen Aussichten bestellt sein mag, entscheidend wird auch in diesem Kontext sein, der ›Perspektive der ersten Person‹ Rechnung zu tragen, d.h. zunächst einmal zu akzeptieren, dass es die der Gewalt Ausgesetzten sind, die in der Regel ihr Vorliegen allererst feststellen und zu beklagen haben. Dem muss man wie gesagt nicht (in jeder Hinsicht) zustimmen. Aber Gewalt wird eben

---

20 Siehe das Kap. VIII, 4 in diesem Bd. Nähert man sich der Gewalt von diesem Vorverständnis aus, kommt es nicht in Betracht, den Willen der Täter, ihr ›Opfer‹ verletzen... zu wollen, als für das Vorliegen von Gewalt maßgeblich zu betrachten, denn das würde letztere »entmündigen« (WiG, 50). Allerdings ist durchaus fraglich, ob das aus unserer leiblichen Verfassung hervorgehende *Nicht-wollen-können*, Schmerz und Gewalt ausgesetzt zu sein, sich auch tatsächlich im expliziten Willen, nicht verletzt zu werden, manifestiert. Schließlich gibt es Fälle, »die nicht als vom Opfer ungewollt bezeichnet werden« können (vgl. WiG, 79, 90).

21 Auch wenn es zunächst den Anschein haben mag, als könnten sich Opfer der Gewalt nicht entziehen, muss man doch zugeben, dass nicht alle Gewalt ihr Ziel erreicht. Ob eine beabsichtigte Verletzung wirklich eintritt, hängt vor allem bei symbolischer Gewalt auch von ihnen ab.



nicht erst Gewalt, wenn sie in sittliche Verhältnisse eingreift, wie Walter Benjamin befand, der letztere mit »Recht und Gerechtigkeit« identifizierte.<sup>22</sup> Nicht allein solche ›Verhältnisse‹ entscheiden über den Gewaltcharakter von Gewalt – wenn sie sich nicht ohne deren besagte Strittigkeit denken lassen. Letztere hat keineswegs zur Folge, dass es ganz vergeblich wäre, etwa genauer zu bestimmen, warum es denn sinnvoll ist, jene normative Position zu beziehen. Für Schotte besagt sie, dass wir keine »massive Beeinträchtigung« oder gar »Zerstörung« des »Weltbezugs« leiblicher Wesen oder ihrer Integrität hinnehmen können und wollen (WiG, 65, 67, 71, 77). Ob es dazu eines derzeit beliebten Rekurses auf ein grundlegendes Recht auf Unversehrtheit etwa oder des Nachweises bedarf, dass die Alternative eine *dead option* wäre, die niemand ernsthaft vertreten könnte, der sich für die Einrichtung und Aufrechterhaltung allgemein zumutbarer Lebensbedingungen interessiert, bleibe dahingestellt. Worauf es hier ankommt, ist, dass wir fortan damit rechnen müssen, dass jeder Versuch einer normativen Festlegung in dieser Angelegenheit weiterhin der Anfechtbarkeit aufgrund vielfältigster Gewalt-Erfahrung ausgesetzt bleiben wird, die wir in ihren letztlich unkalkulierbaren, schließlich desaströsen Dimensionen gar nicht ›adäquat‹ auf den Begriff bringen können.

Im Übrigen sind wir diesen Dimensionen von Geburt an ausgesetzt. D.h. wir können nur auf die Gefahr hin ›da‹ sein, ihnen zum Opfer zu fallen. Bereits darin ist eine *für unsere (Ko-)Existenz konstitutive Gewaltsamkeit* zu erkennen, die jede(n), die oder der Andere zur Welt kommen lässt, mit einer schweren Hypothek belastet. Denn wenn das spätere Leben nicht vor unzumutbarer, nicht zu bewältigender oder zu verwindender Gewalt bewahrt, werden die Betroffenen rückfragen, wie man ihnen je ein im Grunde als ›unlebbar‹ erwiesenes Leben zumuten konnte. Nachkommen, die man unvermeidlich ohne ihre vorherige Zustimmung »auf die Welt herübergezogen« hat (wie Kant sich ausdrückte<sup>23</sup>), werden, so ist zu unterstellen, leibhaftig nur so existieren können, dass sie Gewalt zunächst als Übel erfahren, ob nun als sie mit Vernichtung bedrohende (die Hobbes vor allem im Auge hatte), als massiv verwundende

22 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt/M. 41981, 29.

23 I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VIII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, § 28 f.

oder aber als subtil verletzende. Daraus folgt, dass man sie nur im Zeichen des Versprechens zur Welt bringen sollte, es nicht dahin kommen zu lassen, dass ihr *unvermeidliches Ausgesetztsein* an Gewalt in *schutzlose Auslieferung* umschlägt. Wiederum bleibt indessen jede normative Formulierung dieses Versprechens im Sinne eines *Anspruchs* an diejenigen, die schon da sind, später anfechtbar durch diejenigen, die ihrerseits darüber befinden werden, was aus ihrer Sicht als Gewalt zählt. Dabei wird es sich auch um Formen der Unterlassung (angemessener Fürsorge), der Ignoranz (gegenüber individuellen Ansprüchen auf ein ›lebbares‹ Leben), stillschweigender Geringschätzung und Ächtung handeln können. Schutzbefohlene vor all dem im Vorhinein schützen zu wollen, mag man versprechen. Aber ob man es effektiv vermag, ist eine ganz andere Frage. Wenn das so ist, wenn nicht einmal auszuschließen ist, durch Unachtsamkeit zum Gewalttäter zu werden, kann man im Grunde nur dafür einstehen, sich wenigstens nachträglich entsprechenden Vorwürfen zu stellen – zumal dann, wenn die fragliche Gewalt in ihrer diachronen Dimension ein Leben nach sich zieht, das ›unlebbbar‹ zu werden droht.

Soll sich die Frage *Was ist Gewalt?* nicht auf ein akademisches Definitionsgeschäft reduzieren, ist sie auch in einem solchen Fall, wie im Grunde stets, mit Rücksicht auf die Subjekte fraglicher Gewalterfahrung, deren Orte und mögliche Adressaten ihrer Artikulation aufzuwerfen: Wem stellt sich diese Frage? Wer stellt sie wem? Und in welchem Lebenszusammenhang? – an dem auch Dritte beteiligt sind, die wissen wollen, ob reklamierte Gewalterfahrung so oder anders aufgefasst werden sollte. Einer generellen Prävalenz der Perspektive des Dritten läuft aber der Rekurs auf die Gewalt als Widerfahrnis (*páthos*) zuwider, das sich ursprünglich in leibhafter Erfahrung entzündet und nach angemessenem Verstehen verlangt<sup>24</sup>; und zwar umso mehr, wie sie die Betreffenden an den Rand der Lebbarkeit ihres Lebens bringt, die kein noch so heiliges Versprechen verbürgen kann, die Unversehrtheit des Einzelnen zu schützen.

24 So folgt aus einem Gewalt-Widerfahrnis keineswegs ohne Weiteres und eindeutig, dass man als dessen ›Opfer‹ oder als ›Opfer‹ Anderer gelten müsste. Dieser Begriff geht vielmehr mit einer *Einordnung des Widerfahnisses* in einen sozialen, politischen oder rechtlichen Kontext einher, der eine eigene rhetorische Gewaltsamkeit innewohnen kann, wenn etwa der Opfer-Status direkt zur Legitimation von Gegen-Gewalt führt.

Was auch immer als ›lebensgefährdende‹ Gewalt konkret erfahren werden wird, entzieht sich unserer Vorwegnahme. Man wird *es sich sagen lassen müssen* von denen, die sich ihr ausgesetzt sehen. Muss *damit* nicht alle Widersetzlichkeit gegen Gewalt anheben?

Die Bedeutung der fraglichen Gewalt ist dabei nicht evident und nicht definitorisch im Rekurs auf einen normalisierten Sprachgebrauch abschließend zu klären. Sie bedarf kommunikativer, an Andere adressierter, stets ›strittiger‹ Artikulation, die nicht versprechen kann, die Inkongruenz von ›Sache‹ und Begriff zu überwinden, wenn es denn stimmt, dass die Strittigkeit zum Phänomenbestand gehört, den wir pauschal Gewalt nennen – inzwischen nachhaltig sensibilisiert für die Frage, für wen was unter welchen Umständen als Gewalt ›zählt‹, ohne diejenigen, denen sie widerfährt, durch eine objektivistische Theorie bevormunden zu wollen, die sie schlicht zu akzeptieren hätten. (Worin wiederum eine Gewaltsamkeit besonderer Art liegen würde.) Verhalten wir uns dagegen offen zu der Frage, was von wem unter welchen Bedingungen und in welchen Ausmaßen als Gewalt wahrgenommen, erfahren, beschrieben und bewertet wird<sup>25</sup>, kann die entsprechende Ausweitung unserer Sensibilität dem praktischen Interesse an Gewaltbegrenzung allerdings auch zuwiderlaufen. Denn wenn wir infolgedessen überall Gewalt sehen, so lässt uns das machtlos erscheinen und ironischerweise zugleich an eine Art Freibrief denken. Bedient man sich der Gewalt nicht umso unbedenklicher, als sie den menschlich-unmenschlichen ›Verhältnissen‹ ubiquitär innewohnt, wie es scheint?<sup>26</sup> Offenbar kann die theoretische Auseinandersetzung mit der Frage, was Gewalt ist, ihrerseits gewaltträchtige Folgen zeitigen und führt so unvermeidlich zu dem Problem, *warum* bzw. *zu welchem Zweck* sie überhaupt stattfindet. Auseinandersetzungen um die Frage, was (von demonstrativer Verachtung von *banausos*, Handwerkern, die von ihrer Hände Arbeit

25 An dieser Stelle ist allerdings vor dem naheliegenden, aber kapitalen Missverständnis zu warnen, das darin liegt, die besagte Offenheit sogleich als nahezu ›beliebige‹ Aufweichung des Gewaltbegriffs zu deuten. Dagegen setzt diese Offenheit zwar Kontingenz, aber keineswegs Arbitrarität voraus. Wer sich über Gewalt beklagt und dabei damit rechnet, dass Andere dem womöglich nicht beipflichten werden, hat normalerweise keineswegs ›beliebige‹ Gründe und Motive, sondern wenigstens subjektiv Zwingendes auf seiner Seite.

26 Vgl. bspw. D. G. Cooper, R. D. Laing, *Vernunft und Gewalt. Drei Kommentare zu Sartres Philosophie 1950–1960*, Frankfurt/M. 1973, 121.

leben müssen, und Plebejern über massive Ausbeutung, Unterdrückung und Sklaverei bis hin zur Entfremdung, zu heimlicher Ächtung und schlichtem Übersehen- und Vergessenwerden) als politisch ernst zu nehmende Gewalt zählen und bekämpft werden sollte, können in Antagonismen, Revolten und Revolutionen zum gewaltsamen Ruin der betreffenden politischen Ordnungen führen.

Das lehrt die Geschichte des Politischen vielfach. So gesehen stehen wir bis heute vor der Herausforderung, zu ermitteln, wie aus Gewalt entspringende Auseinandersetzungen mit ihr *so* zu führen sind, dass Besseres möglich wird, statt nur ein neues Gewaltarrangement an die Stelle des vorherigen zu setzen. Zwischen defaitistischer Affirmation der vielzitierten ›Macht der Verhältnisse‹ einerseits und vollkommen illusorischen Hoffnungen auf Gewaltfreiheit andererseits sollten wir zu zeigen versuchen, wie wir von Geburt an vielfältiger Gewalt *ausgesetzt* sind, ohne ihr in einer Weise *ausgeliefert* bleiben zu müssen, die das Leben unlebbar zu machen droht. Dabei werden normative, auf Definitionen gestützte Orientierungen, die jedem ›Dritten‹ einleuchten sollten, allerdings nur helfen, solange sie auf den Primat der Gewalterfahrung verpflichtet bleiben, welche überhaupt erst nach deren Artikulation und Adressierung an Andere verlangen lässt, die ihr zunächst Glauben schenken und nur auf dieser Grundlage in Aussicht stellen können, eine *politisch fruchtbare, nur dissensuell* auszutragende Auseinandersetzung mit beklagter Gewalt zu führen.