

# Vorwort

*Die verführungsvollste Idee[:]  
die Vernichtung der Gewalt.*

*Ideen siegen nicht,  
sie sind zu Gast in den Menschen und Zeiten.<sup>1</sup>*

Gewalt war lange Zeit gar kein Thema, weil man sie nach der Vermutung Hannah Arendts mit Macht verwechselt bzw. von ihr nicht unterschieden hat – möglicherweise auch deshalb, weil einfach niemand auf die Idee gekommen ist, es könnte sich je anders verhalten, als dass Macht mit Gewalt einhergeht. Das ist im 20. Jahrhundert nun aber derart exzessiv und radikal geschehen, dass man sich fragen musste, ob sich nicht Formen politischer Macht einrichten lassen, die dagegen gefeit sind. So wurde eine entsprechende Selbstbefragung des eigenen Landes und seiner Verfassung, dann auch Europas und des Westens im Allgemeinen unerlässlich, die ihm von innen und von außen angetragen wurde. In Deutschland setzte der Frankfurter Auschwitz-Prozess das entscheidende Signal; international anschließend der Protest gegen den Vietnam-Krieg und der Prozess der Entkolonialisierung mit seinen von Frantz Fanon über Edward Said bis hin zu Achille Mbembe und vielen anderen gebrandmarkten rassistischen Hypothesen. Gewiss kann keine Rede davon sein, die Rassismus-Frage sei überholt. Im Gegenteil nimmt der Prozess der nachträglichen Revision auch aller Grundlagen, an denen man sich in philosophischer Rassismuskritik glaubte orientieren zu können, erst in den letzten Jahren Fahrt auf, das Werk von Hannah Arendt und selbst Immanuel Kant und Emmanuel Levinas eingeschlossen.<sup>2</sup> Fast scheint es, als werde das Fahnden nach Rassis-

---

1 S. Zweig, *Die Entwertung der Ideen* [1918], in: *Die schlaflose Welt*, Frankfurt/M. 1990, 126–131, hier: 128, 130.

2 Vgl. R. Bernasconi, *Critical Philosophy of Race*, in: S. Luft, S. Overgaard (eds.), *Routledge Companion to Phenomenology*, New York 2011, 551–562.

mus überall fündig, selbst dort, wo man ihn rigoros verworfen zu haben meinte. Das ist nur zu verstehen im Kontext einer seit einigen Jahren forcierten Sensibilisierung für Gewalt als Gewalt, die jederzeit Gefahr läuft, in Übersensibilisierung umzuschlagen, ohne dass klar wäre, wo jeweils für wen die entsprechende Grenze verläuft.<sup>3</sup> Dessen war sich wohl auch Richard Rorty bewusst, der im Anschluss an Judith N. Shklar, die 1992 verstorbene Bostoner Theoretikerin des Politischen<sup>4</sup>, explizit einer fälligen Sensibilisierung wenigstens für Grausamkeit – diese widerwärtigste Manifestation von Gewalt – das Wort redete.<sup>5</sup> Dabei nahm er, wie viele andere auch, ein ›Wir‹ fortwährend in einer Weise in Anspruch, die im Verdacht steht, westlicher Selbstgerechtigkeit zu entspringen und sie noch zu verstärken. Sind ›wir‹ nicht in der Tat längst sensibilisiert für diese Fragen – bis hin zu rigoroser Selbstkritik angesichts einer nach wie vor fatal anmutenden Verquickung von Ideen demokratischer Freiheit einerseits mit kapitalistischen Arten des Wirtschaftens andererseits, die die Glaubwürdigkeit des Westens nach wie vor schwer beschädigt? Dennoch ist an Vorstellungen von Achtung, Respekt und Anerkennung festzuhalten, die man jeder und jedem schuldet und entgegenbringen will, heißt es (selbst wenn niemand das eigens verlangt); und zwar nicht aufgrund unanfechtbarer, ›letzter‹ Gründe, die man dafür gesucht hat, sondern weil ›wir‹ uns einfach kein auch nur halbwegs erträgliches, geschweige denn gedeihliches Zusammenleben vorstellen können, das solche Maßgaben nicht beachtet – ›wir‹, wird auf diese Weise suggeriert, im Gegensatz zu Anderen, für die das ganz offensichtlich *nicht* gilt und die zu allen möglichen, ihnen politisch opportun erscheinenden und sogar Genuss versprechenden Formen von Gewalt zu greifen bereit sind. Dessen ungeachtet gedachte man im Geist der Achtung, des

---

3 S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York 2003; Vf. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunswissenschaft*, Hamburg 2018.

4 Vgl. den zusammen mit Hannes Bajohr edierten Schwerpunkt *Judith N. Shklars politische Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), 626–746.

5 Vgl. J. N. Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, London 1984, 237; *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago 1998, 149. Hier kommt auch Gerechtigkeit als »lizenzierte Grausamkeit« in Betracht, die als solche nach wie vor präsent sei.

Respekts und der Anerkennung ›Anderen‹ zu begegnen, ganz gleich wem – in einer unübersehbaren Diversität, mit der man es im Geiste der Inklusion gut meinte, die dabei aber zum Euphemismus zu verkommen drohte. Unter den ›Anderen‹ finden sich schließlich nicht nur diverse Nachbarn, Zeitgenoss:innen, Fremde oder abstoßende Gegner, Opportunisten, Intriganten und dergleichen mehr, wie in klassischen Beschreibungen des ›Volkes‹ nachzulesen ist<sup>6</sup>, sondern auch Meister der Grausamkeit und Feinde, die alles verwerfen, was man für gut, richtig, geboten oder rechtfertigbar hält.<sup>7</sup> Nicht wenige von ihnen entziehen sich auch der Rechtfertigungszumutung selbst, die manche unbedingt mit der Frage verknüpft sehen wollen, ob und wie Gewalt ausgeübt wird bzw. ausgeübt werden darf, falls sich das überhaupt in gewissen Grenzen legitimieren lässt.

Ich schreibe das, während der vorläufig letzte russische Zar *in spe*, Vladimir Putin, täglich weiterhin alles ruiniert, worauf man in postsowjetischen Zeiten hoffen konnte, als der Kalte Krieg beendet schien und das durch die Angriffskriege Hitlerdeutschlands weithin zerstörte Vertrauen zwischen den Menschen und Staaten gerade im Verhältnis zum europäischen Osten eine unverhoffte neue Chance bekam.<sup>8</sup> Jetzt hat es den Anschein, als verfolge Putin dessen ungedacht einen mindestens schon seit seinen Vorbereitungen auf die

6 Das Kap. XIX, 2 in diesem Bd. kommt darauf zurück.

7 Man sollte in diesem Zusammenhang nicht, wie es fast üblich geworden ist, nur an de Sades *La Nouvelle Justine* (1797) denken, das Buch, von dem Maurice Blanchot sagt, kein Werk habe je das »Gefühl und Denken der Menschen tiefer verletzt« – es fragt sich allerdings welcher Menschen, im Gegensatz zu Anderen, die bis heute den Spuren de Sades folgen. Vgl. M. Blanchot, *Sade*, Berlin 2<sup>1986</sup>, 7. Weitgehend verfehlt wird auf diesen Spuren die systemische, politisch organisierte Gewalt unserer Zeit, die sich um den ›Genuss‹ von Grausamkeit wenig schert.

8 Verwiesen sei nur beispielhaft auf das Nachwort der damals noch als »sowjetisch« sich titulierenden Herausgeber in: A. Golovchansky et al. (Hg.), »Ich will raus aus diesem Wahnsinn.« Deutsche Briefe von der Ostfront 1941–1945. Aus sowjetischen Archiven. Mit einem Vorwort von Willy Brandt, Wuppertal 1991, 295–300. Diese Buch sollte als ein »Aufruf an die Generationen der Zukunft« auf allen Seiten zu verstehen sein, es nicht mehr zum Krieg gegeneinander kommen zu lassen. Die beteiligten sowjetischen Historiker vertrauten dabei auf »die endgültige Regelung« der deutsch-russischen Beziehungen u.a. durch den Vertrag »über gute Nachbarschaft, Partnerschaft und Zusammenarbeit zwischen der Union der sozialistischen Sowjetrepubliken und der Bundesrepublik Deutschland« vom November 1990 im Geiste der »endgültigen und unumkehrbaren Versöhnung unserer Völker« (ebd., 299 f.). Unterzeichnet haben das Nachwort

Annexion der Krim im Jahre 2014, aber wohl schon viel länger gehegten Plan: Zusammen mit China bzw. Xi Jinping persönlich sieht er endlich die einmalige Chance, die US-amerikanische Hegemonie zu brechen, zumal die USA dabei sind, sich im Innern politisch selbst zu demontieren, die europäischen Staaten keinen Gedanken an tatsächlich drohende militärische Konflikte mehr verschwendeten und sich Illusionen endloser Prosperität hingaben, von denen sie sich nach wie vor kaum zu lösen vermögen. Unterdessen hat man ihre nach Rohstoff- und Energiezufuhr wie Junkies süchtigen ökonomischen Systeme, die Jahr für Jahr bereits im Frühsommer den immer weiter vorrückenden Erdüberlastungstag überschreiten, in fatale Abhängigkeiten versetzt, die sie für »den Fall des Falles« geradezu wehrlos zu machen drohen. Alle Verträge, die mit Putins Russland geschlossen worden waren, sind nunmehr Makulatur. Die Grundlage für Verhandlungen und verbindliche Zusagen scheint bis auf Weiteres vollkommen zerstört zu sein. Wieder einmal. Auf diese Weise wird jüngeren Generationen *hier* nun die Gelegenheit geboten, anhand eines aktuellen Beispiels einmal nachzuvollziehen, was sich das eigene Land zwischen 1933 und 1945 hat zuschulden kommen lassen – imperialistische Angriffskriege, die zig Millionen Tote forderten, darunter Millionen Russen, und nur mit einseitiger, bedingungsloser Kapitulation nach totaler Erschöpfung zu beenden waren.<sup>9</sup> Diesmal geht es lediglich um »Einflussphären«, ohne programmatisch rassistische Zuspitzung, wie politische »Realisten« wissen wollen. Abgesehen von Vernichtungslagern und einigen anderen »Details« wie ABC-Waffen kommt jedoch das ganze Spektrum vernichtender Gewalt zum Einsatz, nicht zuletzt gegen Kinder und ihre Zukunft – wie dieser Tage beim Raketenangriff auf eine Kiewer Klinik, der am 8. Juli 2024 auch eine Intensivstation für krebskran-

---

Anatoly Golovchansky, Valentin Osipov und Anatoly Prokopenko. Bedarf es noch eines Kommentars?

9 Vgl. Vf., *Was lehrt der russische Angriffskrieg über uns selbst? Zum drohenden Rückfall in ein fatales Staatsverständnis – anlässlich des jüngsten Desasters der Macht (Teil 1)*, in: *Telepolis* (26. 4. 2022); [www.heise.de/tp/features/Was-lehrt-der-russische-Angriffskrieg-ueber-uns-selbst-6603528.html](http://www.heise.de/tp/features/Was-lehrt-der-russische-Angriffskrieg-ueber-uns-selbst-6603528.html); *Wir waren längst auf dem Weg zu einem besseren Verständnis staatlicher Stärke! Zum drohenden Rückfall in ein fatales Staatsverständnis – anlässlich des jüngsten Desasters der Macht (Teil 2 und Schluss)*; in: *Telepolis* (27. 4. 2022); [www.heise.de/tp/features/Wir-war-en-laengst-auf-dem-Weg-zu-einem-besseren-Verstaendnis-staatlicher-Staerke-6603538.html](http://www.heise.de/tp/features/Wir-war-en-laengst-auf-dem-Weg-zu-einem-besseren-Verstaendnis-staatlicher-Staerke-6603538.html).

ke junge und jüngste Patienten getroffen hat. Die ohnehin schwer leidenden, jetzt zusätzlich verstümmelten Kinder wurden von den Angreifern ungerührt ihrem Schicksal überlassen. Und ihr oberster Befehlshaber konnte sich am nächsten Morgen wieder vor dem Spiegel seine Krawatte binden, um in der Ausübung seiner Amtsgeschäfte mit weißer Weste möglichst ›seriös‹ zu wirken (während wir nicht umhin können, ihn bei jedem seiner Auftritte über und über mit dem Blut seiner unschuldigen Opfer besudelt zu sehen). Es war nicht der erste Vorfall dieser Art, und es wird nicht der letzte gewesen sein.

Zu erwähnen ist dieses jüngste Beispiel hier in aller Kürze nur, um auf Anhieb deutlich zu machen, dass es ganz verfehlt wäre, etwa von sozialphilosophischen ›Beiträgen‹ zur Beschreibung, zum Verstehen oder gar Erklären von Gewalt zu erwarten, sie bis in ihre grausamen Extreme hinein »von *innen*« sehen zu lassen, wie es Rorty zufolge mithilfe einschlägiger Literatur möglich sein soll.<sup>10</sup> Im Einzelfall mag das Anderen gelungen sein. Aber wer vermöchte die ganze ›Bandbreite‹ der Gewalt *auf diese Weise* zu erkunden und ihr standzuhalten, bis hin zu Folter und Massakern, mit denen wir derzeit ›konfrontiert‹ sind – wie man sagt, ohne in den meisten Fällen auch nur *hinsehen* zu können? Daran hat schon Francisco Goya mit seinen Radierungen erinnert, von denen eine mit der paradox anmutenden Legende unterschrieben ist: »Das kann man nicht sehen.«<sup>11</sup> Man könnte sie auch so verstehen, als würde sie bedeuten: ›Das, was ich schon gesehen habe, weil es mir vor Augen geführt wurde, kann ich nicht sehen. Ich musste hinsehen, aber werde es nach Möglichkeit nicht noch einmal tun, denn das kann bzw. will ich nicht. Aber das Bild zwingt mich, wieder hinzusehen, um zu sehen, was ich nicht sehen kann.‹ Usw. Ähnliches könnte für die jüngst von Ron Leshem dokumentierten Gräueltaten gelten, die Anhänger der Hamas im November 2023 an jungen Israelis verübt haben.<sup>12</sup> Ob überhaupt jemand eine ›Fähigkeit‹ besitzt, schlechterdings Entsetzliches zu ertragen, das offenbar keine Grenze kennt, ist zweifelhaft. Alexander

10 R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, 237.

11 G. A. Williams, *Goya*, Reinbek 1978, 11.

12 Vgl. [www.3sat.de/kultur/kulturzeit/ron-leshem-ueber-israel-gaza-und-den-7-oktober-sendung-vom-27-06-2024-100.html](https://www.3sat.de/kultur/kulturzeit/ron-leshem-ueber-israel-gaza-und-den-7-oktober-sendung-vom-27-06-2024-100.html); R. Leshem, *Feuer. Israel und der 7. Oktober*, Berlin 2024.

Solschenizyn berichtet in seinem dokumentarischen Roman *August vierzehn* von Einzelnen, die sogar *über das Äußerste kriegerischer Gewalt hinaus* ihr offenbar »ohne Erschütterung« standzuhalten vermochten, manche von ihnen allerdings um den Preis, schließlich »nichts mehr« sehen und hören zu können.<sup>13</sup> Wo aber das Sehen und Hören vergeht (wie es sprichwörtlich, aber durchaus treffend, heißt), sei es vor Ort, sei es nachträglich im Modus des Lesens, kann auch nichts mehr bezeugt werden. Was von derart desaströser Gewalt übrig bleibt, wird bestenfalls zur Angelegenheit von Forensikern und Gerichten. Selbst sie können sich allenfalls in die Nähe der fraglichen Gewalt begeben, sei es wiederum vor Ort im Fall von Exhumierungen, sei es in imaginärer Distanz, ohne die auch kein Schreiben über diese Dinge möglich wäre. Auf die Frage, was diese Nähe besagt, gibt es leider keine einfache, gar eindeutige Antwort. In ihr fanden sich nicht nur Subjekte, die anscheinend »keine Spur seelischer Erschütterung« aufwiesen, sondern auch andere, die extreme Gewalt suchten und von ihr geradezu abhängig wurden. Keineswegs ist überall »dasselbe Entsetzen« zu finden, unter dem »alle leiden« und das alle »sich selbst davor entsetzen« lassen müsste, was sie getan haben, wie schon Leo Tolstoi in seinem ebenfalls dokumentarischen Roman *Krieg und Frieden* schrieb, an dem sich Solschenizyn in seiner Rekonstruktion der Geschehnisse des August 1914 orientierte.<sup>14</sup> Längst hat die neuere Gewaltforschung die anscheinend irreduzible Vielfalt der ›Erfahrungen‹ herausgearbeitet, die sich in der Gewalt, angesichts der Gewalt und vermittelt durch Vorstellungen von ihr einstellen.<sup>15</sup>

Sie reichen von »ganz spezifischen Schrecken, ausgelöst durch die augenscheinliche Beliebigkeit des Todes« im Krieg (417), über Angst vor Strafe und Ehrverlust für den Fall, dass man nicht zu Töten bereit ist (422, 445), die ebenso »versteinern« lassen kann wie die heillose Verstrickung in diese »schrecklich schwierige, schmutzige, mit Schuldgefühlen belastete« Angelegenheit (432), bis hin zum »adrenalinbedingten Furor« und »Blutrausch« (441), in dem die Betreffenden geradezu euphorisch »völlig außer sich« zu geraten

---

13 A. Solschenizyn, *August vierzehn*, Darmstadt, Neuwied <sup>3</sup>1972, 309, 368, 316.

14 L. Tolstoi, *Krieg und Frieden*, Ulm o. J., 344, 422.

15 Zitiert werden im Folgenden mit bloßen Ziffern Belegstellen, die zu finden sind in: M. Mann, *Über Kriege*, Hamburg 2023.

scheinen (452, 454), was aber auch in »betrunkene Heiterkeit« und schließlich »völlig nüchternes« Agieren und »matte Gleichgültigkeit« umschlagen kann, wenn alles vorbei ist (472, 460, 483). Dem entsprechend variieren die Deutungen dieser ›Erfahrungen‹, die die Wenigsten der über Gewalt im Allgemeinen und Krieg im Besonderen Schreibenden je aus erster Hand kennen werden. Die einen meinen, dass »der Krieg die Hölle sei, und [dass] der Mensch zum Tier werden müsse, wenn er ihn überleben wolle« (471); die anderen stellen fest, dass »Männer, die keine Schuldgefühle hatten [...], irgendwie weniger menschlich oder [...] verrückt« und zu »gewissenlosen Killern« geworden waren (485). So bringt der Krieg auch die Begriffe und die Metaphern durcheinander: Männer werden demnach schließlich zu Unmenschen bzw. unmenschlichen Tieren, die als solche in der Hölle eigentlich nichts verloren haben und im Tierreich gar nicht zu finden sind.<sup>16</sup> Und dort, am denkbar heißesten Ort, an dem Andere nicht endenwollenden Qualen ausgesetzt werden, soll sich das sprichwörtlich »kalte« Blut der Killer bewähren.

Dem entsprechend schwanken die theoretischen Deutungen nach wie vor zwischen verschiedenen Extremen: den einen zufolge existiert der Killer »schon immer im Menschen und muss lediglich zum Vorschein gebracht werden« (488); anderen zufolge wird man wie die Kindersoldaten Afrikas nicht als Killer geboren, sondern dazu gemacht, sei es mit ihrerseits bösen Absichten, sei es mit kalter, scheinbar a-moralischer Berechnung. Für die einen ›erklärt‹ sich das, wenn überhaupt, jedes Mal allein mit Rücksicht auf spezifische Umstände; andere meinen, diese würden allemal nur eine »vergessene Wahrheit« ans Licht bringen, die »nicht vom Licht der Vernunft erfaßt« wird und die Welt im Prinzip jederzeit wieder »in den Abgrund reißen kann, so wie wir es in diesem [dem 20.] Jahrhundert

---

16 Vgl. R. Wrangham, *Die Zähmung des Menschen. Warum die Gewalt uns friedlicher gemacht hat*, München 2019. Wie Wrangham zeigt, ist der Mythos einer vor-menschlichen Friedlichkeit, die man zeitweise besonders bei den zentralafrikanischen Bonobos vermutet hatte, längst entzaubert. Aber selbst exzessives Töten, das gar keinen biologischen ›Sinn‹ zu haben scheint, spielt sich doch allemal unterhalb eines Niveaus der Schuld ab, für die man an einem infernalischen Ort mit Recht endlos zu büßen hätte, wenn man einer gewissen Theologie glauben will.

bereits erlebt haben«.<sup>17</sup> So projizieren die einen noch die schlimmste Gewalt in ein bei den meisten unter glücklichen Umständen verborgenen bleibendes Potenzial, das sie mit allen Anderen gemeinsam zu haben scheinen (obgleich das niemals zu beweisen sein wird), während die anderen es als bloß zufälliges Produkt gewisser Umstände verharmlosen, in die theoretisch allerdings jede(r) geraten könnte (was kaum weniger beunruhigend ist). Diese Umstände sollen Abgründe offenbaren, aus denen allerdings niemand zurückkehrt – schon gar nicht unversehrt.<sup>18</sup> In gewisser Weise bleibt jede(r), die oder der überhaupt noch dazu in der Lage ist, sich mit der zu beschreibenden, zu rekonstruierenden, nach Verstehen und Erklärung verlangenden Gewalt auseinanderzusetzen, diesseits einer Schwelle, die dem Ereignishorizont kosmischer Singularitäten vergleichbar ist. Nur diesseits dieses Horizonts ist eine solche Auseinandersetzung überhaupt möglich; aber in variablen und unterschiedlichen Formen der Annäherung, die in der Gewalt selbst, während sie sich zuträgt, vielfach ganz ausgeschlossen sind. So gesehen ist es gerade die Aufgabe derer, die ihr *nicht* unterworfen waren und gegenwärtig nicht unterliegen, Beiträge zum ›Verständnis‹ von Gewalt zu liefern – wobei dieses Wort hier eine sehr weite, Fragen ihrer Manifestation, Äußerung, Beschreibung, Bezeugung und Überlieferung einschließende Bedeutung haben muss.

Es kann und sollte in diesen Dingen kein ›Expertentum‹ geben; jedenfalls nicht in dem Sinne, dass es unbedingt erforderlich wäre, extremen, radikalen oder exzessiven Gewalttaten zum Opfer gefallen sein zu müssen, um dazu legitimiert zu sein, sich auch theoretisch zu ihnen zu verhalten. Jean-François Lyotard hat allerdings genau das unterstellt, als er konstatierte, das äußerste »Unrecht«, das den Opfern des Holocaust widerfahren sei, sei gar nicht (bzw. nicht vollständig und insofern wahrheitsgemäß) beschreibbar, darstellbar und zu bezeugen. Denn ein »vollständig glaubwürdiger« Zeuge müsse

---

17 So Barney Rosset in seinem Kommentar zu de Sades *Justine*; zit. n. R. Shattuck, *Tabu. Eine Kulturgeschichte des verborgenen Wissens*, München 2003, 358.

18 So erscheint es auch höchst zweifelhaft, ob es zutreffen kann, dass sich gerade »der Abgrund des Entsetzens [...] dem Menschen als Wahrheit dar[bietet], die es zu entdecken gilt«, um noch »die ferne Grenze des [dem Menschen] Möglichen kennen[zulernen]«, wie Georges Bataille schreibt (in: *Henker und Opfer*, Berlin 2008, 14). Der »Preis«, der lt. Bataille dafür zu zahlen wäre, dürfte die Möglichkeiten eines solchen ›Lernens‹ selbst ruinieren.

für sich beanspruchen können, »alles [...] gesehen« zu haben (was man traditionell nur im Falle Gottes für möglich hielt).<sup>19</sup> Ähnlich aporetisch könnte man in Rücksicht auf viele Formen von Gewalt argumentieren, die Hören und Sehen vergehen lassen, wie man sagt, und selbst in dem Fall, dass man sie überlebt, niemals eine ›angemessene‹ Wahrnehmung und später auf ihr aufbauende ›adäquate‹ Deutung zulassen werden. Nur weil wir *nicht* den Anspruch auf »absolute« Zeugenschaft und auf »absolute« Authentizität erheben, die angeblich nur diejenigen für sich in Anspruch nehmen dürften, welche der fraglichen Gewalt zum Opfer fallen, sind überhaupt Beiträge zu deren Verständnis möglich und sinnvoll.

So muss man auch nicht erst den nächsten, sich womöglich bereits ankündigenden Krieg abwarten, um sich zu ihm äußern zu können. Dann dürfte es vielfach zu spät dazu sein, seinen Ausbruch noch abwenden zu können. In seiner ›Nähe‹ befindet man sich aber auch so schon; und sei es nur, weil er nicht aufgehört hat, zu drohen und im Modus seines ›Drohens‹ bevorzustehen und auf diese Weise gegenwärtig zu sein.<sup>20</sup> Und man muss sich mit ihm und mit der mit ihm verbundenen Gewalt einschließlich der Euphemismen befassen, mit denen man sie in einem Dickicht von Verbalismen beschönigt und verarmlost (vom »armed conflict« bis hin zur »Spezialoperation«, was tatsächlich ein tausendfach täglich beauftragtes, begangenes und Jahre sich hinziehendes Verbrechen ist) – droht Krieg doch die *Welt* der Menschen zu zerstören, die sie durch ihre Ko-Existenz immerfort hervorbringen. Was auch immer Gewalt sonst noch anrichten mag, darin liegt ihre letztlich fatale, alles ruinierende Tendenz: die Welt selbst anzugreifen, nicht ›nur‹ Andere, die man sich glaubt vom Halse schaffen zu sollen. Was aber die doppelsinnig gemeinsam geteilte Welt selbst angeht, kann die Gewalt niemanden gleichgültig lassen, die sie bedroht; es sei denn im Modus der Selbstdäuschung, zu der ein mehr oder weniger normalisiertes Leben neigt, von dem der Philosoph Alfred N. Whitehead sogar behauptet hat, in ihm gebe es gar keinen Platz für die Vernunft mehr, sobald es sich einmal in einer *Lebensform* stabilisiert hat. Dann gebe es »nur

---

19 J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989, 86 f.

20 Vgl. B. H. F. Taureck, Vf., *Drohung Krieg. Sechs philosophische Dialoge zur Gewalt der Gegenwart*, Wien, Berlin 2020.

noch Wiederholungen«.<sup>21</sup> Das ist vielleicht überspitzt formuliert, betrifft aber doch auch den Sachverhalt, dass ein mehr oder weniger normalisiertes (wenn schon nicht in unablässigem Sichwiederholen gänzlich normal gewordenes) Leben nicht im ständigen scharfen Bewusstsein des Bedrohtseins durch Gewalt und Krieg möglich ist. Nicht einmal ein kümmerliches Leben im Schützengraben, das unter ständigem Beschuss steht, kommt ganz ohne von diesem Bewusstsein entlastende Normalität aus. Für Lebensformen, die nicht unter derartigem Druck stehen, gilt das Gleiche. So nimmt es nicht Wunder, dass sich sehr bald nach dem Ende des exzessiven Zweiten Weltkriegs schon in einer Trümmerlandschaft wieder Gewohnheiten einspielen und nahtlos in Gleichgültigkeit und weitgehendes Vergessen münden konnten, so als sei kurz zuvor nicht in der Tat die (soziale, kulturelle und politische) Welt zerstört worden, in der man wieder zu leben und zu Wohlstand zu gelangen hoffte. Bis heute dringt man offenbar nur mit großer Mühe in die inzwischen mehrere Generationen erfassende Nachgeschichte dieses Vergessens vor<sup>22</sup> – zumal der im Modus eines »verwahrenden Vergessens« (ein Terminus Paul Ricœurs<sup>23</sup>) auf Spätere transferierte Schrecken »höchstens für zwei Generationen hält«, wie es kürzlich treffend Christiane Hoffmann in ihrem Bestseller *Alles, was wir nicht erinnern* formuliert hat.<sup>24</sup> In gewisser Weise müssen sich dann die Späteren ab der dritten Generation ganz von vorn der fraglichen Gewaltgeschichte wieder annähern, nachdem keine mündliche Überlieferung mehr

---

21 A. N. Whitehead, *Die Funktion der Vernunft* [1929], Stuttgart 1974, 19 f.

22 S. Bode, *Kriegsenkel. Die Erben der vergessenen Generation*, Stuttgart<sup>13</sup>2014. In gewisser Weise könnte man sagen, diese (oder die nachfolgende) Generation »stamme vom Krieg ab«; aber so, dass es sich als erforderlich erwiesen hat, sich über jahrelanges Schweigen hinweg auf ihn als einen nachträglichen »Ursprung« zu beziehen, »von dem man sich herschreibt«, wie es W. G. Sebald in einem Interview ausgedrückt hat: »Auf ungeheuer dünnem Eis«. *Gespräche 1971 bis 2001*, Frankfurt/M.<sup>4</sup>2015, 176. Eine bemerkenswerte Formulierung für die geschichtliche Nachträglichkeit, die hier im Spiel ist; vgl. Vf., *Vorwort*, in: ders. (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023, 9–18, hier: 14 zu Paul Celan.

23 Zu diesem Vergessen (*oubli de réserve*) vgl. H.-C. Askani, *Zwielicht und Vergessen*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*. Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010, 91–110, hier: 100.

24 C. Hoffmann, *Alles, was wir nicht erinnern*, München 2022, 213.

eine ununterbrochene Kontinuität garantiert: und zwar so wenig, dass manche Historiker bereits zu dem Schluss gelangt sind, die Geschichtswissenschaft müsse vollständig an die Stelle eines kollektiven Gedächtnisses treten<sup>25</sup>, das Maurice Halbwachs zufolge, dem viele in diesem Punkt bis heute folgen, nur durch das aktuelle Zusammenleben der Menschen selbst getragen und kontinuierlich werden kann. Dabei ist der Zweite Weltkrieg mit allem, was ihm voranging und unmittelbar nachfolgte, bereits ›Geschichte‹. Erst die 68er-Generation hat mit zwei Jahrzehnten Verspätung das in der Nachkriegswohltätigkeitsgesellschaft fest etablierte Vergessen durchbrochen und nach und nach diese Gesellschaft in jeder anderen Hinsicht auf mit ihr einhergehende, ihr immanente und exportierte Gewaltksamkeiten hin befragt.

Dieser Prozess dauert bis heute an, wie auch die öffentliche Skandalisierung sogenannten Kindes›missbrauchs<sup>26</sup> wohl am deutlichsten macht. Dessen enorme Ausmaße (soweit sie ermittelt worden sind) zwingen zu dem Schluss, dass wir die Gesellschaft, in der wir leben, im Grunde nicht kennen. Und das wiederum bedeutet, dass sie minimale, elementare und unverzichtbare Ansprüche auf Schutz vor allem der Schwächsten, der Kinder, nicht im Entferntesten zureichend gewährleistet – und dass sie allenfalls in Ansätzen zu realisieren beginnt, was dagegen zu unternehmen wäre, falls überhaupt etwas dagegen getan werden kann und man sich nicht mehr oder weniger damit abfinden muss, dass sie niemals das Versprechen wird einlösen können, mit dem sie ständig in Verbindung gebracht wird: das Versprechen der Realisierung weitestgehend ›gewaltfreier‹ Lebensbedingungen – von der Erziehung bis zur Politik. Dabei fließt offenbar ein sehr restriktives Gewaltverständnis ein: Man meint in der Regel direkte physische Gewalt, die man mit Blick auf ihre ›eklatanten‹ Effekte für unmittelbar feststellbar hält. Man weiß zwar längst, dass es unbewusste, strukturelle, subtile und implizite, nur schwer wahrnehmbare, aber durchaus lange nachwir-

25 N. Frei, *Gefühlte Geschichte*, in: *Die Zeit*, Nr. 44, 21. Okt. (2004), 3; V. Knigge, N. Frei, *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Verbrechen erinnern*, München 2002, VII–XII, hier: IX.

26 Hier in Anführungszeichen, weil der Gegenbegriff eines vermeintlich akzeptablen ›Gebrauchs‹ von Kindern fehlt. Jedoch hat sich der Begriff des Kindesmissbrauchs eingebürgert und wird deshalb später auch verwandt, unter dem Vorbehalt, dass diese missglückte Wortbildung als solche bewusst bleibt.

kende Gewalt gibt, weicht aber meist dem tiefgreifenden Dissens in der Frage aus, was (und aus wessen Sicht) überhaupt als Gewalt zu verstehen sein soll. Häufig wird vor einer uferlosen Ausweitung des Gewaltbegriffs gewarnt; besonders vor einer solchen, die den jeweiligen ›Opfern‹ ohne Wenn und Aber die Berechtigung an die Hand geben würde, über das Vorliegen von Gewalt selbst zu bestimmen, ohne sich dabei einem sozialen und politischen Prozess der Auseinandersetzung mit Anderen überhaupt stellen zu müssen, auch im eigenen Interesse.<sup>27</sup> So naheliegend und berechtigt sich dagegen erhebende Bedenken sein mögen, eine auf restriktive Definitionen sich stützende Beschränkung des Gewaltbegriffs ist nicht weniger problematisch, da sie nicht nur vieles, was Andere als Gewalt erfahren, unvermeidlich ausblenden muss, sondern auch eine solche Auseinandersetzung ebenfalls für entbehrlich zu halten verleitet. Man glaubt so oder so, ›subjektiv‹ oder aufgrund einer ›objektiven‹ Definition, zu wissen, was Gewalt ›ist‹ und inwiefern sie jeweils vorliegt – mit dem absehbaren Ergebnis, darüber mit Anderen in Konflikt zu geraten. Das darin liegende Dissenspotenzial sollte m. E. in das philosophische Fragen nach Gewalt *als* Gewalt von Anfang an eingehen, ohne dass kaschiert werden müsste, dass es zumal aus der Sicht von denjenigen, denen Gewalt widerfährt, nicht endlos einem ganz und gar offen bleibenden Dissens ausgesetzt bleiben kann. Gewalt mag als Gewalt unvermeidlich ›strittig‹ sein; das heißt aber nicht, dass es nicht zwischenzeitlich zu gewissen Fixierungen ihrer Bedeutungen kommen kann, auf denen die einen oder anderen insistieren werden. Wer Vertreibung, Vergewaltigung und Flucht oder Internierung, jahrelangen Hunger oder versuchte ›Vernichtung durch Arbeit‹ überlebt hat, wird schwerlich über die entsprechende subjektive ›Bedeutung‹ all dessen mit sich handeln lassen, wohl aber zugeben können, dass sie vielfach einer historischen Kontextualisierung bedarf, die dann erst annäherungsweise klärt, was seinerzeit vor sich gegangen ist. Ein Begriff wie ›Vernichtung durch Arbeit‹, die auf tödliche Weise ›frei‹ machen sollte, wie ein infames Nazi-Motto bekanntlich lautete, macht das sofort klar. Das entsprechende Gewaltprogramm wird nachträglich nur ›verstehen‹, wer die Logik

---

<sup>27</sup> Vgl. die Bedenken und Kontextualisierung des Opferbegriffs bei Svenja Goltermann, *Opfer. Die Wahrnehmung von Krieg und Gewalt in der Moderne*, Frankfurt/M. 2017.

der Täter nachvollzieht. Nicht sie aber entscheiden darüber, was Gewalt war und was nicht. Mit Recht findet in der Forschung inzwischen weitgehend Anerkennung, dass denjenigen, denen Gewalt widerfahren ist, Vorrang zukommt vor jeder ›täterzentrierten‹ Logik. Doch daraus folgt in keiner Weise, dass ›Opfern‹ in jedem Fall Recht zu geben wäre und dass sie ohne Weiteres auch schon über ein adäquates Gewaltverständnis verfügen könnten bzw. müssten. Vielfach muss das, was als Gewalt widerfahren ist und erfahren wurde, erst mittels einer *zwischenzeitlichen Unbestimmtheit* mehr oder weniger lange ›klärungsbedürftig‹ und gleichsam auf der Suche nach Verständlichkeit und angemessenem Begreifen bleiben. Manche sind daher so weit gegangen, sich nur noch für entsprechende ›prozess-orientierte‹, auf analytische Definitionen jeglicher Art verzichtende Untersuchungen einzusetzen, die ihres Erachtens am ehesten ›der‹ Gewalt angesichts ihrer irreduzibel vielfältigen Erscheinungsformen gerecht zu werden versprechen.<sup>28</sup> Diese Vielfalt zwingt uns, von ›der‹ Gewalt nur unter großen Vorbehalten mit bestimmtem Artikel zu sprechen, handelt es sich doch um die grammatischen Verlegenheitslösung eines Kollektivsingulars, der als solcher das radikale Problem kaschiert, wie es überhaupt möglich sein soll, von überaus disparat erscheinender Gewalt, deren Extreme und Radikalität wohl niemand zureichend ›in Erfahrung gebracht‹ haben kann, mit einer Univocität zu sprechen, die eine definitorische Begrifflichkeit womöglich bloß suggeriert. Auch in der Phantasie will es nicht gelingen, ›die‹ Gewalt derart eidetisch zu variieren, dass man für sich in Anspruch nehmen dürfte, auf diese Weise ihrem vermuteten ›Wesen‹ auf die Spur gekommen zu sein.<sup>29</sup> Wer von ›der‹ Gewalt

28 T. Hoebel, W. Knöbl, *Gewalt erklären! Plädoyer für eine entdeckende Prozessoziologie*, Hamburg 2020.

29 Derartige Probleme »eidetischer Variation« sind in der Phänomenologie altbekannt (vgl. M. Merleau-Ponty, *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie* [1950–2], in: *Vorlesungen I*, Berlin, New York 1973, 119–226, hier: 158–167); ihnen kommt indessen spezifisches Gewicht zu, wo Gewalt menschliches In-der-Welt-sein radikal infrage stellt. Auf diese Schwierigkeit wird im Folgenden mehrfach zurückzukommen sein, jedoch ohne den bestimmten Artikel jedes Mal in Anführungszeichen zu setzen. Denn ihn auf diese Weise von vornherein bloß als sprachliche Misslichkeit einzustufen, würde der vorerst offen bleibenden Frage nicht gerecht, ob sich nicht laterale Verbindungen zwischen verschiedenen Formen von Gewalt ausfindig machen lassen; ggf. im Sinne der Wittgenstein'schen »Familienähnlichkeiten«.

spricht, weil es sprachlich vielfach nicht anders als mit bestimmtem Artikel möglich ist, sollte dennoch gerade nicht unterstellen, ihr inneres Wesen bereits zu kennen und sich insofern zureichend mit ihr vertraut gemacht zu haben. Zu abgründig, zu radikal, exzessiv und extensiv tritt Gewalt in Erscheinung – nicht ohne sich uns in ihrer Befremdlichkeit zugleich auf eine Weise zu entziehen, die uns jegliche Sicherheit in sie ›beschreibendem‹, ›verstehendem‹ oder gar ›erklärendem‹ Zugriff auf sie verwehrt –, als dass wir derartige Vertrautheit für uns reklamieren könnten.

Vor dem skizzierten Hintergrund wird man sich fragen müssen, was für ›Beiträge‹ in einer solchen Situation in sozialphilosophischer Perspektive überhaupt möglich und sinnvoll erscheinen können. Verfehlt scheint jeglicher Anspruch auf eine umfassende Theorie der Gewalt, die auf die Spezifik situativen Aufkeimens von Gewalt in unterschiedlichsten Formen und mit sehr verschiedenen dynamischen Konsequenzen gar keine Rücksicht nehmen würde. Ebenso verfehlt erscheint jeder Versuch, Gewalt bloß als Gegenstand des Redens und Schreibens über sie aufzufassen. Von Geburt an sind wir mehr oder weniger gewaltsauslösenden Lebensbedingungen ausgeliefert – bis hin zum Leben unter der ständigen, daher unter ›normalen‹ Bedingungen weitgehend ›vergessenen‹, angeblich für große Sicherheit sorgenden Drohung einer *mutually assured destruction*; und keine Ontogenese wird sich jemals vollziehen können, ohne auch Gewalt erfahren zu lassen, die *a tergo* unbewusst präsent bleibt und jedes Reden und Schreiben über sie dem Verdacht aussetzt, angesichts dessen zu versagen. Wie nichts anderes mag erlittene Gewalt danach verlangen, nicht absoluter Sprachlosigkeit überantwortet zu bleiben, vielmehr zur Sprache kommen zu dürfen. Aber wie nichts anderes lässt sie auch ausweglos verstummen, ohne dass sich je angemessene Umstände und Adressaten ihrer originären Versprachlichung finden würden. So ist von vornherein damit zu rechnen, dass das Reden und Schreiben über Gewalt sie in der einen oder anderen Weise verfehlt und sogar verfehlt muss, wie besonders Georges-Arthur Goldschmidt deutlich gemacht hat.<sup>30</sup> Das wiederum bedeutet, dass alles Reden und Schreiben über Gewalt nur *aus* einer Gewalt heraus erfolgen kann, die sich in einem chronischen Missverhältnis zum

---

30 G.-A. Goldschmidt, *Der bestrafte Narziß*, Zürich 1994, 120; *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutschen Sprache II*, Frankfurt/M. 2008, 25, 158.

Gesagten und Geschriebenen befinden wird, und dass über die Art und Weise dieses Missverhältnisses allenfalls Andere werden in gewissen Grenzen aufklären können. Wer im Grunde niemals für sich in Anspruch nehmen kann, sich angesichts dieses Missverhältnisses gänzlich ›adäquat‹, ›angemessen‹, ›treffend‹ oder ›authentisch‹ (lauter wohlfeile Euphemismen in diesem Zusammenhang) zu Fragen der Gewalt äußern zu können, muss das Wort wieder aus der Hand geben, Anderen (anders) zu denken geben, was (anders) zu sagen gewesen wäre – bis hin zu radikal befremdlicher Gewalt, in die womöglich überhaupt kein Wort hineinreicht und die allenfalls Spuren im Gesagten hinterlassen wird. So gesehen kann es nur mehr oder weniger verfehltes, im Verhältnis zu Anderen sich als unzulänglich erweisendes oder sich bewährendes Reden und Schreiben über Gewalt geben, das den Dissens nicht meidet oder kaschiert, sondern in sich aufnimmt, um sich für abweichende Sichtweisen, Deutungen und Interpretationen von Gewalt als Gewalt zu öffnen. Es darf sich m. E. in keiner wissenschaftlichen Disziplin mit deren jeweiligen methodologischen Restriktionen verschleiern; es muss sich vielmehr der Anfechtung aussetzen, mehr noch: sie nicht nur als Misslichkeit hinnehmen, sondern in dem Maße bejahen, wie es selbst zutiefst angewiesen ist auf eine irreduzible Vielfalt voneinander abweichender Stimmen auf einer nach allen Seiten hin offenen Agora, die niemand als privilegierte ›Heimat‹ für sich in Anspruch nehmen kann.

Genau das wird kaschiert, wo man unser Verhältnis zur Gewalt im Allgemeinen für eine bereits weitgehend geklärte gemeinschaftliche Angelegenheit des aufgeklärten Westens ausgibt und diese zur Nachahmung anderswo empfiehlt, wie einleitend deutlich gemacht wird. Der Teil A geht dagegen speziell auf die *europäische Gewalt-Geschichte* (Kap. I) und ihren gewiss wichtigsten Topos, den *Krieg*<sup>31</sup>, ein, um in Erinnerung zu rufen, wie weitgehend man sich einer angeblichen *Herrschaft des Krieges* zu unterwerfen bereit war, zu der das kriegstheoretische Denken seinerseits beigetragen hat (Kap. II). Dabei haben sich die Formen des Krieges in Genoziden und sogenannten Neuen Kriegen *tiefgreifend gewandelt* (Kap. III) – bis hin zu ›desaströsen‹, auf radikale Vernichtung Anderer zielen

---

31 Gleichfalls ein Kollektivsingular, noch dazu ein recht junger, erst seit etwa 1800 verbreiteter (lt. B. Hüppauf, *Was ist Krieg? Zur Grundlegung einer Kulturgeschichte des Kriegs*, Bielefeld 2013), was ähnliche begrifflich-methodische Schwierigkeiten aufwirft wie die Rede von ›der‹ Gewalt.

und sie so vermeintlich besiegenden *Extremen* (Kap. IV), die zu fragen zwingen, ob ihnen noch eine *ahistorische Anthropologie menschlicher Sterblichkeit* gerecht werden kann (Kap. V). Mit diesen Fragen konfrontiert uns eine *auf uns transferierte Zeugenschaft*, die die entsprechende Gewalt bezeugt (Kap. VI); und zwar auch und gerade dann, wenn sie ganz und gar zu *überfordern* droht, wie es auch die *bildlich veröffentlichte Gewalt* beweist (Kap. VII).

Kann man überhaupt weiter gehen als die Gewalt, die derart radikale, exzessive und extensive Formen angenommen hat, wie sie die einschlägige Forschung dokumentiert? Könnte das angesprochene Missverhältnis zwischen dem verlangten Zur-Sprache-kommen dieser Gewalt einerseits und diesen Formen andererseits größer sein? Riskiert nicht alles weitere Reden und Schreiben über Gewalt zum Gewaltgerede zu verkommen, das an dieser Aporetik gar nichts ändern kann? Wo sind überhaupt noch Spielräume des Redens und Schreibens über Gewalt zu erkennen, in denen deren Abgründe nicht bloß wortreich überdeckt werden? Prosaische Ausführlichkeit und analytische Pedanterie werden dieser Frage gewiss ebenso wenig gerecht wie exaltierte Rede, die sich die erlittene und verübte Gewalt Anderer zu eigen macht. Aber bloßes Schweigen ist keine Alternative. Man muss das Risiko weitgehend verfehlten Redens und Schreibens eingehen. Denn von Geburt an ist jede(r) der Gewalt in allen erdenklichen Formen potenziell ausgesetzt, keineswegs aber auch rückhaltlos ausgeliefert. Vom Geborensein her, nach dem niemand je verlangt haben kann, ist unabdingbar neu zu bedenken, ob wirklich »die« Gewalt »unser Los« ist, wie Maurice Merleau-Ponty sehr allgemein behauptete, oder ob sie sich in der einen oder anderen Hinsicht vermeiden, verhindern oder begrenzen lässt. Der Teil B setzt deshalb vom Geborensein her ganz neu ein, indem er die Frage aufwirft, ob wir uns nicht ungeachtet aller Kriege, Genozide und sonstigen Desaster an das mit ihm einhergehende *Versprechen* zu *erinnern* haben, die Betreffenden vor unzumutbarer, intolerabler und nicht zu rechtfertigender Verletzung, Verwundung und Vernichtung zu schützen, um das Mindeste zu sagen (Kap. VIII). Dabei harrt bis heute der Klärung, *was überhaupt unter Verletzung zu verstehen ist* (Kap. IX). Diese Frage verstrickt uns unvermeidlich in *Dissens* über notorisch strittige Begriffe, den keine Definitions- und Interpretationsmacht je aus der Welt schaffen wird (Kap. X), so sehr man auch auf das *pazifizierende Potenzial* des »Wortes«, der Sprache

(Kap. XI) und wirklichen Zuhörens bauen mag (Kap. XII). Die Gewalt bzw. was unter welchen Umständen als solche widerfährt, erfahren wird und ›zählen‹ soll, bleibt strittig, was allerdings die Suche nach gewissen *Kriterien* keineswegs ganz überflüssig macht (Kap. XIII).

Der Teil C platziert das entsprechend phänomenologisch-hermeneutisch reflektierte Gewaltverständnis im Kontext einer für Gewalt als Gewalt zunehmend *sensibilisierten Kultur*, die sich auf *aktuelle Brennpunkte* konzentriert: vor allem auf die Frage der Verhinderung und vollständigen Delegitimierung von *Grausamkeit*, ganz gleich in welcher Form, nicht nur, aber auch der Folter (Kap. XIV), die zuletzt wieder staatlicherseits in Betracht gezogen worden ist – ungeachtet der geltenden *Menschenrechte*, die angeblich jede(r) ›hat‹, die in Wahrheit aber nur in einer solchen Kultur verlässlich zu *bezeugen* sind (Kap. XV). Permanente Missachtung dieser Rechte gibt Anlass zu deren defaitistischer Geringsschätzung, zumal im Hinblick auf die erst in den letzten Jahren zum Politikum gewordene Verletzung elementarster Rechte von Kindern. Diese Rechte werden anschließend im historischen Kontext einer weit zurückreichenden *Politisierung menschlichen Lebens* beleuchtet und dann im Einzelnen auf die neueste Skandalisierung sogenannten Kindesmissbrauchs bezogen, der vielfach bereits das Kriterium der Folter erfüllt – dem typischerweise als vollkommen ›wehr-‹ und ›hilflos‹ bezeichneten Kind angetan, das wie nichts anderes, gerade aufgrund seiner ›Schwäche‹, mit dem originären Anspruch verknüpft zu sehen ist, nicht verletzt zu werden (Kap. XVI). Jedes Kind verdient und hat Anspruch darauf, als ›Anderes‹, ja in seiner Alterität fremd Bleibendes wahrgenommen, beachtet und schließlich anerkannt zu werden, wird im Kontext seiner Kultur immer wieder behauptet<sup>32</sup>, die sich über weite Strecken Illusionen der Gewaltfreiheit hingibt. Dabei zeigt eine genauere Beachtung speziell Andere differenzierender Praktiken, dass sie vielfach nahtlos in diskriminierende Effekte übergehen, so dass es nahezu aussichtslos erscheint, jegliche *Diskriminierung* Anderer zu untersagen (Kap. XVII). Das bedeutet jedoch nicht, dass Diskriminierungen jedweder Art nun als unvermeidlich hinzunehmen sind. Schließlich wissen wir aus historischer Erfahrung, wie mit Diskri-

32 A. Schäfer (Hg.), *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2007.

minierung angefangen hat, was in Pogrome und serielles Morden mündete. In dieser Hinsicht ist nach wie vor der *Antisemitismus* ein Lehrstück (Kap. XVIII). Er erweist sich allerdings als derart wandlungsfähig, dass auch Anti-Antisemitismen in den Verdacht der Judenfeindlichkeit geraten können. Dagegen hilft in der politischen Kultur der Gegenwart weder eine Definitionsmacht, die souverän darüber ›bestimmen‹ könnte bzw. dürfte, was Antisemitismus ist, noch auch ein Rückzug auf eine besonders von jüdischer Seite in Anspruch genommene radikale Alterität, von der man behauptet hat, sie sei ein unverfügbares und unanfechtbares Refugium. Allzu sehr bleibt jede(r) Andere darauf angewiesen, *leibhaftig Anderen gegenüber in Erscheinung zu treten und dabei nicht um seine Alterität gebracht zu werden*. Wie nichts anderes steht dem ein *identitäres Verlangen* entgegen, zu dem sich ein ›Volk‹ versteigt (Kap. XIX), das am Ende keinen irreduziblen Plural von *voces populi*, sondern nur noch die Stimme eines Einzigen, eines »Führers«, gelten lässt, der bedenkenlos für das Eigene, das kollektive ›Wir‹ als ›Gemeinschaft‹ zu sprechen sich anmaßt. Ebenfalls aus historischer Erfahrung sollten wir wissen, wohin das führt. Das aber bedeutet, dass der Zusammenhang von Gewalt und Volk ganz neu, d.h. in von Anfang an radikal gewaltkritischer Perspektive zu bedenken ist. Infolgedessen steht auch jede Vereinnahmung von Gewaltkritik, wie sie bei Rorty und anderen anzutreffen ist, unter ›identitärem Verdacht‹. Von einer derartigen, radikal gewaltkritischen Perspektive zu reden, bedeutet allerdings nicht, nun wiederum Gewaltfreiheit für möglich zu halten. Das Problem wie auch immer begrenzter *Rechtfertigung* oder *Legitimation von Gewalt* wird man so einfach nicht los, wie sich abschließend zeigt (Kap. XX). Doch in Gewalt-Legitimationen und -Rechtfertigungen geht die Gewalt als Gewalt niemals schlicht auf. Es bleibt ein Schatten von nicht zu Legitimierendem und nicht zu Rechtfertigendem, dessen kein Legalismus und kein Juridismus je Herr werden wird. Auch hier stoßen wir auf unaufhebbare Missverhältnisse, mit denen eine für Gewalt als Gewalt sensibilisierte Kultur allenfalls dann zurechtkommen wird, wenn sie sie als solche ›sieht‹ und nicht leugnet, ohne geradewegs deren Abschaffung in Aussicht zu stellen. In diesem Sinne geht auch dieses Buch, wie frühere, sicher

unzulängliche Versuche in dieser Richtung<sup>33</sup>, Spuren ›unaufhebbarer‹ Gewalt nach, ohne dabei der Versuchung nachzugeben, sie als anscheinend unvermeidliche dem schlicht Hinzunehmenden zuzuschlagen, was doch nur darauf hinauslaufen könnte, den Falschen einen Freibrief auszustellen.

Was hier vorgelegt wird, ist eine weitere Ergänzung der 2024 bilanzierten *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie* (Bd. I–IV) im Anschluss an den ersten Supplement-Band, der unter dem Titel *Umsonst ›gegeben‹?* in methodischer Hinsicht ergänzende Fragen zur *Phänomenologie und Hermeneutik* erörtert hat<sup>34</sup>; und zwar getragen von der Überzeugung, dass beide Disziplinen eine *sozialphilosophische Rekonstruktion und Revision* erfordern. Das zeigt sich nun auch hier, diesmal allerdings im Anschluss weniger an methodische, als vielmehr *materielle Fragen*, die Ricœur in seinem groß angelegten Lebenswerk zwar immer wieder angeschnitten, nirgends aber direkt in Angriff genommen hat. Wer etwa die in *Histoire et vérité* (1955) versammelten Aufsätze in Betracht zieht, wird ohne Weiteres feststellen, wie zentral die Problematik einer »Physiologie der Gewalt« (von der immer mit bestimmtem Artikel die Rede ist) für diesen Philosophen war – zwischen erhoffter Gewaltlosigkeit angesichts der »Nächsten« einerseits und einer fatal anmutenden Verstrickung des Staates und aller transnationalen Machtgefüge in anscheinend unaufhebbare Gewalt andererseits. Dass sich deren neuere Erscheinungsformen nur noch schwer in das Schema einer Anthropologie der (christlich interpretierten) Fehlbarkeit und Schuld einfügen lassen, dämmert Ricœur zwar, aber bis in sein spätes großes Werk über *La mémoire, l'histoire, l'oubli/Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (frz. 2000; dt. 2004) hinein bleibt doch ein ethischer Impuls spürbar, der diesen durchgängig auf Versöhnung ausgerichteten Denker geprägt und es ihm schwer, wenn nicht unmöglich gemacht hat, sich ganz auf die Abgründe vernichtender, genozidaler, desaströser Gewalt und unaufhebbarer Trauer, die sie nach

33 Vf., *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit. Eine Einführung*, Weilerswist, 2007; *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015.

34 Für diese beiden Bände gelten im Übrigen die gleichen, bereits in Bd. I und IV der *Grundfragen* erläuterten Vorgaben zur Zitierweise, zur Rechtschreibung wie auch zur Frage ›geschlechtergerechten‹ Schreibens, für das bislang keine ideale Lösung in Sicht ist.

sich zieht, einzulassen. Dass diese Gewalt im Rückblick auf das so außerordentlich gewaltsame 20. Jahrhundert immer mehr beachtet worden ist, hat auch zu einer Verlagerung der Aufmerksamkeit zur Verletzbarkeit hin geführt, ohne die sich überhaupt keine Gewalt ›verstehen‹ lässt. Ricœur hat das gesehen und sich dementsprechend mehr und mehr von einer Kulturgeschichte der Schuld weg bewegt und für eine Kultur der *compassion* aufgeschlossen gezeigt.<sup>35</sup> In diese Richtung gehen die hier sich anschließenden Überlegungen einige Schritte weiter, vor allem ausgehend von der elementaren und rückhaltlosen Verletzbarkeit des Neugeborenen, die Ricœur, angeregt von Hans Jonas, ebenfalls anerkannt, aber trotz seiner früheren umfangreichen Studie zur Freud'schen Psychoanalyse, in der die Kindheit eine so überaus große Rolle spielte, nicht weiter bedacht hat.<sup>36</sup> Von dieser Verletzbarkeit auszugehen, bedeutet nicht, dass sich alles Weitere, was ›die‹ Gewalt angesichts ihrer irreduzibel vielfältigen Erscheinungsformen bis hin zu ihrer problematischen Legitimation angeht, direkt aus ihr ableiten lassen könnte. Im Gegenteil haben wir es vom Kindeswohl über Fragen der Diskriminierung, der Grausamkeit und der Menschenrechte bis hin zur Hoffnungslosigkeit, in die sie uns zu stürzen droht, mit einer Vielzahl von Brennpunkten der Problematisierung von Gewalt als Gewalt zu tun, der vermutlich gar keine monolithische ›Theorie der Gewalt‹ gerecht werden kann, die mit dem bestimmten Artikel keine besondere Schwierigkeiten hat. Was ›die‹ Gewalt als solche jeweils ausmacht und mit ›uns‹ und Anderen anrichtet, ist jedoch nicht weniger problematisch als das ›Wir‹, das man im Fragen danach vielfach unbefragt voraussetzt. Doch wenn u. U. im Verhältnis zu Anderen ›nicht einmal der dünne Faden‹ zu verbinden scheint mit den ›einfachsten Formen der Menschlichkeit‹<sup>37</sup>, steht dieses ›Wir‹ dann nicht genauso radikal in Frage? Lässt sich dann vom ersten Personalprono-

35 Vgl. Vf., *Gegen eine ›Welt ohne Versprechen‹ – trotz allem? Vermisstes und Desiderate*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. IV: Geschichte*, Baden-Baden 2024, 2723–2820, hier: 2726.

36 Vgl. Vf., *Das einzelne Kind als ›Anderes‹ im theatrum mundi. Ausgesetzt und ausgeliefert – in generativer Perspektive*, in: K. Westphal, B. Althans, M. Dreyer, M. Hinz (Hg.), *Kids on Stage*, Bielefeld 2022, 75–94.

37 Angeblich eine auf das Jahr 1941 zu datierende Formulierung Winston Churchills über die Russen (denen man in den Kriegsjahren alles Mögliche abgesprochen hat, selbst ›aufrichtige Trauer‹). Nur manche ahnten die Notwendigkeit einer nicht von derartigen Vorurteilen verstellten ›Auseinandersetzung mit

men im Plural nicht allenfalls *des-identifikatorischer* Gebrauch machen<sup>38</sup>, wo es sich nicht vermeiden lässt? Sollte es sich so verhalten, was für ›Beiträge‹ zur Beschreibung, zum Verständnis oder zur Erklärung von Gewalt als Gewalt, wem auch immer angetan, sind dann überhaupt noch möglich? Beim jetzigen Stand der Dinge, scheint mir, jedenfalls nur solche, die diese Fraglichkeit möglichst an keiner Stelle kaschieren, statt sich sicher zu sein in der Beurteilung und Ablehnung ›der‹ Gewalt im Namen eines ›Wir‹, das sich von ihr befreit glaubt, nur um im nächsten Moment alle diejenigen zu verurteilen, für die das anscheinend nicht zutrifft. Mit der Zurückweisung einer typisch westlichen Selbstgerechtigkeit, die nur allzu leicht Gefahr läuft, genau darauf immer wieder hinauszulaufen und sich infolge dessen wiederum Gewalt zuzuziehen, setzen darum die hier zusammengetragenen ›Beiträge‹ zu einer vielstimmigen Auseinandersetzung mit der Frage ein, wie Zusammenhänge zwischen ›der‹ Gewalt und ›uns‹ begreiflich zu machen sind.

Für die außerordentlich wertvolle Unterstützung und Begleitung des gesamten Projekts danke ich herzlich Lukas Trabert, für die umsichtige Betreuung von Satz und Herstellung Melanie Schweis und Sebastian Zoller, für redaktionelle Zuarbeit Felix Jung, Gianluca Elbert, Inga Gittermann und Rike-Kristin Baca Duque, für die großzügige Förderung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

BL, im Juli 2024

---

Rußland früher oder später«. Vgl. W. Kempowski, *Das Echolot. Barbarossa '41. Ein kollektives Tagebuch*, Berlin <sup>3</sup>2004, 26 f., 31, 124.

38 Vgl. M. Blanchot, *L'amitié*, Paris 1971, 241 ff.; J. Rancière, *Ist Kunst widerständig?*, Berlin 2008, 64 f. Aber gewiss ist es nicht damit getan, einfach jegliche Identifikation zurückzuweisen, um sich auf diese Weise geradezu unerkennbar zu machen. Die *des-identifizierende* Verweigerung einer bruchlosen Identität mit einem ›Wir‹ bedeutet nicht zwangsläufig, die Verantwortung für die eigene Rede nicht übernehmen zu wollen; vgl. ders., *Moments politiques. Interventionen 1977–2009*, Zürich, 2011, 87 ff.; Vf., *Rhetorik, Dissens und Widerstand*, in: A. Hetzel, G. Posselt (Hg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie. Handbücher Rhetorik Bd. 9*, Berlin, Boston 2017, 563–584, sowie O. Marchart, *Die politische Differenz*, Frankfurt/M. 2010, 348 ff., wo im Zeichen einer programmatischen Dekonstruktion jeglicher Identitätserwartung sogar von einem ›Rechtsanspruch auf Desidentifikation‹ die Rede ist.

