

loren zu geben scheint, ist eine regelmäßig anzutreffende Konsequenz der nostalgischen Operation – und entspricht letztlich deren silentem Charakter.

§ 21 Gewalt

Die ultimative Form des Verstummens ist die Gewalt. Dementsprechend muss die systematische Darstellung von Konzeptionen von Auseinandersetzung genau dort enden, will sie noch die silenten Strategien einbegreifen. In vielerlei Hinsicht stellt die Gewalt einen Grenzfall der Auseinandersetzung an sich dar, wie sie hier begriffen wurde, und dient damit gewissermaßen als natürlicher Abschluss des strategischen Körpers. Sie selbst ist intern ähnlich strukturiert: der Kollaps der Auseinandersetzung in reine Gewalt ist selbst ein Grenzphänomen eines Kontinuums steigender Gewaltsamkeit, das sich durch die silenten Strategien erstreckt. Auffällig ist dabei, dass die Gewalt sich bisweilen so überzeugend als eine Form von Auseinandersetzung präsentiert, dass sie oft als Paradigma der Auseinandersetzung überhaupt begriffen wird. Dies scheint ihrer liminalen Struktur zuzuschreiben zu sein.

Dass die Gewalt ein Grenzphänomen der Auseinandersetzung darstellt, liegt in zwei Problemen begründet, die jede Verortung der Gewalt im strategischen Körper auf eine bezeichnende Art geprägt hat. Zum einen ist sie in ihrer brutalsten Form, der reinen körperlichen Gewalt, dem Schmerz und dem Tod, schlicht nicht mehr semantisch strukturiert. Diese Gewalt kann nicht als taktisches Mittel einer Auseinandersetzung begriffen werden, da sie nicht einmal mehr in einer metonymischen Beziehung zur Relation der Kombattanten steht. Gewalt spricht nicht, sie schweigt. Nun besteht der offensichtlichste Einwand darin, darauf hinzuweisen, dass die Gewalt in ihrem ultimativen Ziel in einer Relation zur strategischen Situation zu stehen scheint: der Auslöschung des Gegenübers. Wir hatten gesehen, dass sowohl in antagonistischen Konzeptionen wie in Levinas' Figur des Krieges als virtueller Voraussetzung des Friedens, die Idee der vollständigen Eliminierung des Gegenübers eine Aporie darstellte. Antagonismus ist nur vorstellbar, wo sich Identitäten voneinander abheben, und auch Levinas' Idee des Friedens setzt die Existenz des Anderen voraus. Will man dies auf eine vereinfachende Formel bringen, gilt wohl, dass Gewalt eine Auseinandersetzung nicht gewinnen kann, da ein Sieg die Existenz eines Unterlegenen erfordert. Dass dies mehr als ein sophistischer Winkelzug ist, wird sich an einer gemeinsamen Tendenz prominenter strategischer Verortungen der Gewalt zeigen – doch zunächst ist es illustrativ ein Grenzphänomen der Gewalt an sich zu betrachten. Judith Butler hat 1997 in einer bekannten Studie¹⁵⁸ analysiert, in welchem Sinn man davon sprechen kann, »durch Sprache verletzt worden zu sein«.¹⁵⁹ Sie geht dafür einmal mehr von der bekannten Sprechakttheorie Austins und dessen Unterscheidung von illokutionären und perlokutionären Effekten solcher Sprechakte aus. Die Frage, die sie aufwirft und die zur strategischen Verortung von »verlet-

zender Sprache« von Bedeutung ist, lautet, ob eine Beleidigung (»calling somebody names«) rein perlokutionärer oder auch illokutionärer Natur sei. Der perlokutionäre Aspekt liegt auf der Hand: ein solcher ist bereits das Gefühl des Beleidigten verletzt worden zu sein. Doch steht in Frage, ob eine Beleidigung auch einen illokutionären Effekt aufweist, wie es etwa der Sprechakt der Taufe – eine andere Form der »Benamung« – tut. Butler wendet sich gegen die Theorie Catherine McKinnons, die Pornographie als einen illokutionären Sprechakt konzipiert hatte.¹⁶⁰ Nach dieser – und ähnlichen Theorien – werde »*hate speech* [Herv. i. O.] als eine Handlung verstanden, die nicht nur auf den Zuschauer einwirkt (perlokutionäre Szene), sondern auch zur gesellschaftlichen Konstitution ihres Adressaten beiträgt. In dieser Perspektive ruft ein solches Sprechen ein strukturelles Herrschaftsverhältnis wieder auf bzw. schreibt es wieder ein und bietet damit die sprachliche Möglichkeit, diese strukturelle Herrschaft zu rekonstituieren.«¹⁶¹ Der Pornographie etwa einen illokutionären Effekt zuzuschreiben, bedeutet ihr die Macht zuzusprechen, die untergeordnete Position der Frau zu affirmieren. Pornographie wäre bereits in ihrer »Äußerung« eine Erneuerung der bestehenden Machtverhältnisse. Butler wendet nun dagegen insbesondere ein, dass *hate speech* als Sprechakt verstanden durchaus nicht notwendig gelingen müsse.¹⁶² Austin hatte bereits in seiner Theorie qualifizierende Bedingungen für das Gelingen von illokutionären Effekten postulieren müssen: so kann ich beispielsweise einen Menschen nur dann rechtswirksam »verurteilen«, wenn ich ein Richter bin, ein Verfahren anliegt und diverse formale Voraussetzungen vorliegen. Die Möglichkeit eines solchen Sprechaktes beruht damit auf zahlreichen sozialen Vorbedingungen, deren Stabilität selbst wiederum nicht garantiert werden kann. Damit ist jede Iteration eines solchen Sprechaktes, wiewohl sie eine Affirmation dieser Vorbedingungen sein kann, auch ein Risiko, da sein Gelingen nicht garantiert werden kann. Es stellt sich nun die Frage, was die Erfolgsbedingungen einer Beleidigung wären, möchte man diese tatsächlich als einen illokutionären Effekt eines Sprechaktes begreifen. Butlers führt das Beispiel des Wortes »queer« an, dessen »Neubewertung [...] darauf hin[deute], daß man das Sprechen in anderer Form an seinen Sprecher »zurücksenden« und gegen seine ursprünglichen Zielsetzungen zitieren und so eine Umkehrung der Effekte herbeiführen kann.«¹⁶³ Die charakteristische Betonung des Zitatcharakters aller Signifikanten soll hier einmal mehr das emanzipative Potential der Verschiebung von Signifikationseffekten verbürgen. Freilich illustriert das Beispiel, weshalb Butler die Konzeptualisierung der *hate speech* – und gar der Pornographie – als illokutionäre Sprechakte kritisiert: das Gelingen dieser Sprechakte hängt konstitutiv davon ab, dass dem beleidigenden Wort tatsächlich eine beleidigende Wirkung zugeschrieben wird – und in dem Umstand, dass diese Wirkung nicht notwendig ist, liegt die »Eröffnung der Möglichkeit einer Handlungsmacht«.¹⁶⁴ Butler betont, dass »[j]e enger die Verbindung zwischen Sprechen und Verhalten gefaßt und je mehr der Unterschied zwischen geglückten und verunglückten Akten verdeckt wird, um so berechtigter [...] die These

[erscheint], daß Sprechen nicht nur eine Verletzung hervorruft, sondern selbst eine Verletzung ist und damit unzweideutig zu einer Form des Verhaltens wird.«¹⁶⁵ Der *hate speech* einen illokutionären Effekt zuzuschreiben heißt damit einerseits, sie der Gewalt zu assimilieren, – und andererseits hat gerade diese Assimilation die Konsequenz, dass die Möglichkeiten, die zugrundeliegende strategische Situation zu transzendieren, negiert werden. Sprachliche Gewalt als ›tatsächliche‹ Gewalt aufzufassen scheint ihr die Macht zuzuschreiben, die strategische Situation zu perpetuieren. Denn freilich – wenn bereits die Existenz von Pornographie als solcher die Position der Frau zu zementieren geeignet ist, so bliebe nur mehr das – letztlich wirkungslose – Verbot von Pornographie, denn ihre Existenz ist konstitutives Element einer antagonistischen Situation, die Butler andererseits *transzendieren* möchte.

Für unseren Kontext ist der Befund von Interesse, dass gerade dort, wo die Sprache der Gewalt konzeptuell angenähert wird, ihr zugleich die Eigenschaft zugeschrieben wird, die strategische Situation zu perpetuieren. Es mag nun der Verdacht aufkommen, dies gelte womöglich nur für uneigentliche Grenzphänomene der Gewalt, daher ist es Zeit für eine Reprise der Auseinandersetzung Julien Bendas mit Georges Sorel, die wir bereits betrachtet hatten. Wir haben nunmehr gewissermaßen das Spektrum der Strategien des 20. Jahrhunderts durchmessen und treffen auf deren anderer Seite auf den Ausgangspunkt, aus gegensätzlicher Perspektive. Hatte Benda Sorel angegriffen, da dieser jede universale Identität ablehnte, und hatten wir dies als Element der klassizistischen Strategie Bendas begriffen, so muss man nun umgekehrt die Ideen Sorels als die konsequente Ablehnung jeder Vermittlung der Positionen begreifen. Sorel trifft auf ein Problem, das wir bereits in anderem Kontext beleuchtet hatten:¹⁶⁶ auf die Fragestellung, was vom Marxismus bleibe, wenn die Gegensätze von Kapital und Arbeiterschaft sich nicht entsprechend den Marx'schen Thesen so weit verschärften, dass es zur Revolution käme. Der Verrat, den Luxemburg Bernstein vorhielt, fürchtet Sorel auch – doch ist seine Konsequenz drastischer. Er betont: die Marx'sche Lehre vom Übergang zum Sozialismus »versagt offenbar für den Fall, wo Bürgertum und Proletariat nicht mit aller Starrheit, deren sie fähig sind, einander die Kräfte entgegenstellen, über die sie verfügen.«¹⁶⁷ Im Bürgertum indes erlösche ein Feuer,¹⁶⁸ es sei inzwischen zu einem »Ideal konservativer Mittelmäßigkeit [Herv. i. O.]«¹⁶⁹ zurückgekehrt, das die Kräfte des Kapitalismus hemme. Kurzum: die Kapitalisten versagten darin, die Arbeiter gehörig auszubeuten – und wie dürften »diejenigen, die die marxistische Auffassung vertreten, [...] hoffen, dem Bürgertum ein Feuer wiederzugeben das erlischt?«¹⁷⁰ Sorels Antwort ist bezeichnend:

»An dieser Stelle erscheint uns die Rolle der Gewalt als einzig groß in der Geschichte: denn sie kann in mittelbarer Weise auf die Bürger einwirken, um sie zum Gefühl ihrer Klasse zurückzurufen. [...] Ich halte es auch für sehr nützlich, die Redner der Demokratie und die Vertreter der Regierung zu verprügeln, damit niemand

über die Art der Gewalttätigkeiten im unklaren bleiben kann. Diese vermögen nur dann historischen Wert zu besitzen, wenn sie *der brutale und klare Ausdruck des Klassenkampfes sind* [Herv. i. O.]; [...] die proletarische Gewalt tritt zur gleichen Zeit auf den Schauplatz, wo der soziale Friede den Anspruch erhebt, die Konflikte zu mildern.«¹⁷¹

Diese Thesen Sorels sind sein unkonventioneller bis absurder Beitrag zum Marxismus. Sie gipfeln in der Forderung, den Gegner gewaltsam zu *stärken*, statt zu schwächen, um den Kampf selbst zu erhalten. Wie Isaiah Berlin in einem Essay über Sorel hervorgehoben hat: »Kein ernsthafter Marxist könnte auch nur daran denken, diese These [sc. den Wunsch Sorels, dass die Bourgeoisie ›kräftige Muskeln ausbilden möge‹] zu akzeptieren [...] Sorel wendet seinen Blick von dem Nachspiel des endgültigen Siegs der Arbeiterklasse ab.«¹⁷² Berlin schreibt diese Idee Sorels dessen ›*idée maîtresse*‹ zu: »daß der Mensch ein Schöpfer ist, nur dann befriedigt, wenn er schöpferisch tätig ist, und nicht, wenn er passiv aufnimmt oder widerstandslos mit dem Strom schwimmt.«¹⁷³ Diese Motivation Sorels mag es sein, die seine nietzscheanischen Parolen bedingt, doch gipfeln diese, ebenso wie seine Faszination für die Idee des Generalstreiks in einer Vision von Gewalt als der Perpetuierung der Auseinandersetzung, ohne die – getreu einem alten Argument Sallusts – alle Kraft erlahmen würden. Sorel »sorgt sich nur um die Erhaltung der heroischen Vitalität, des Mutes und der Stärke, die verfallen können, wenn ein vollkommener Sieg dem Sieger keinen Feind mehr läßt.«¹⁷⁴ Die Gewalt wird bei Sorel daher zugleich zum Mittel der Perpetuierung der Auseinandersetzung und zu deren Zweck. Er begreift Gewalt nicht als eine Methode, eine Auseinandersetzung zu *gewinnen* – vielmehr möchte er »den Feind am Leben lassen [...], aus Sorge, daß die eigenen Schwerter in ihrer Scheide verrosteten könnten.«¹⁷⁵ Gewalt ist ihm nicht ein – und sei es ein ausgezeichneter – Weg, den Klassenkampf zu entscheiden, ganz im Gegenteil: sie *erhält* den Klassenkampf, und dieser muss letztlich erhalten werden, da »die proletarische Gewalt [...] das einzige Mittel darzustellen [scheint], über das die durch die Humanitätsideen abgestumpften europäischen Nationen noch verfügen, um ihre ehemalige Energie wiederzufinden.«¹⁷⁶ Dass diese »Energie« wiederum neben die »kriegerischen Eigenschaften, die [der Kapitalismus] ehemals besaß,¹⁷⁷ tritt, zeigt, wie sehr die Gewalt für Sorel zum *Selbstzweck* wird. Die wohl prominenteste Theorie der Gewalt des 20. Jahrhunderts illustriert damit den strategischen Charakter der Gewalt: sie *perpetuiert* die Auseinandersetzung, indem sie sie *suspendiert*. Die Auseinandersetzung wird nicht gewaltsam »ausgetragen«, vielmehr werden deren Pole in dem Maße festgeschrieben, in dem die Gewalt ihrer ureigenen Tendenz gemäß zum Selbstzweck gerät. Dies ist noch da der Fall, wo sie als Radikalisierung antagonistischer Strategie auftritt, etwa wenn Frantz Fanon zunächst betont, dass »[wahr sei], was die Eingeborenen schützt und die Ausländer verdirbt«¹⁷⁸ und dass »das Gute [...] ganz einfach das [sei], was *ihnen* [Herv. i. O.] schadet.«¹⁷⁹ Dies ist zunächst nichts als die Negation

universaler Identität, die in einer Freund-Feind-Theorie zu münden scheint. Doch fährt er später fort:

»Das Argument, das der Kolonisierte wählt, hat ihm der Kolonialherr geliefert, und durch eine ironische Umkehrung ist es jetzt der Kolonisierte, der behauptet, daß der Kolonialist *nur die Gewalt verstehe* [eigene Kursivierung; C.R.]. [...] Die Fortsetzung ist leicht zu finden.«¹⁸⁰

Und das ist sie wirklich. Fanons Analyse ist so zynisch wie zutreffend, wenn er festhält, dass die »Gewalt der Kolonialregimes und die Gegengewalt des Kolonisierten [...] sich die Waage [halten] und [...] einander in einer außerordentlichen Homogenität [entsprechen]. [...] Die Entfaltung der Gewalt innerhalb des kolonisierten Volkes wird der Gewalt, die das bekämpfte Kolonialregime ausübt, proportional sein.«¹⁸¹ Die positiven Effekte, die Fanon der Gewalt zuschreibt, etwa die »Entgiftung« auf der individuellen Ebene,¹⁸² mag man annehmen oder bezweifeln, – was Fanon vor allem zeigt, ist, dass eine Auseinandersetzung, die in Gewalt umschlägt, kein Ziel mehr kennen kann als die völlige Vernichtung des Gegners:¹⁸³ »In den bewaffneten Kämpfen gibt es einen Punkt, von dem aus kein Zurück mehr möglich ist.«¹⁸⁴ Der Übergang vom Antagonismus zu Fanon's »Manichäismus«¹⁸⁵ ist die Transformation der antagonistischen zur silenten Strategie. Die während des Kalten Krieges so omniprésente Vorstellung der vollständigen Auslöschung der Menschheit gewinnt ihre Überzeugungskraft vor allem aus ihrer zwingenden Logik als Ziel und Ende aller Gewalt. Entsteht Auseinandersetzung aus der Negation universaler Identität, so ist Gewalt ihr Limes deswegen, weil sie noch die Negation der Auseinandersetzung selbst in Aussicht stellt.

Die merkwürdige Beziehung der Gewalt zur Kategorie universaler Identität liegt zuletzt auch Walter Benjamins bekannten Überlegungen zugrunde, die zu klären suchten, ob es eine *gerechte Gewalt* geben könne.¹⁸⁶ Bezeichnend scheint ihm die augenscheinliche Beziehung der Gewalt zum *Recht* – das eben nicht schon selbst Gerechtigkeit ist. An Sorels Überlegungen zum Generalstreik zeigt er auf, dass im Streikrecht »der Staat eine Gewalt Anerkenn[e], deren Zwecken er als Naturzwecken bisweilen indifferent, im Ernstfall (des revolutionären Generalstreiks) aber feindlich gegenübersteh[e].«¹⁸⁷ Daraus – und aus der »kriegerischen Gewalt« – leitet Benjamin die Feststellung ab, dass die Gewalt »imstande [sei], Rechtsverhältnisse zu begründen und zu modifizieren, wie sehr das Gerechtigkeitsgefühl sich auch dadurch beleidigt fühlen möge.«¹⁸⁸ Und in einer weiteren Radikalisierung dieser These hält er fest, dass alle Gewalt als Mittel »entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend«¹⁸⁹ sei und damit niemals von der »schweren Problematik jeder Rechtsgewalt frei«¹⁹⁰ sei. Wo Gewalt Mittel zum Zweck ist, wird sie stets in der »zweideutige[n] sittliche[n] Beleuchtung«¹⁹¹ des Rechtes stehen – und damit eben nicht *gerecht*, sondern vielmehr ein bloßes Instrument des Rechtes sein, das diese

letztlich zur Selbsterhaltung noch gegen die gerechtesten Zwecke einsetzen wird. Diese rechtsetzende Gewalt charakterisiert Benjamin als die ›mythische‹ und bezeichnet sie letztlich als verwerflich.¹⁹² Doch formuliert er zugleich die Vermutung, es müsse neben der mythischen auch eine »göttliche Gewalt«¹⁹³ geben, »die dann freilich zu jenen Zwecken nicht das berechnete noch das unberechnete Mittel sein könnte, sondern überhaupt nicht als Mittel zu ihnen, vielmehr irgendwie anders, sich verhalten würde.«¹⁹⁴ Eine solche Gewalt dürfte niemals Mittel zum Zweck sein, sie bleibt daher auf eine nahezu negativ-theologische Weise unbestimmt. Sie ist die Weise, in der Gewalt gerecht sein kann und ist damit das absolut Andere aller rechtsetzenden, mythischen Gewalt. »Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen.«¹⁹⁵ Oder an anderer Stelle: »Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos.«¹⁹⁶ Benjamin konzidiert zugleich die praktische Notwendigkeit dieser theologischen Gewalt,¹⁹⁷ als auch umgekehrt das theoretische Skandalon, dass »nur die mythische, nicht die göttliche [...] sich als solche mit Gewißheit erkennen lassen [werde]«. ¹⁹⁸ Eine Kategorie gerechter Gewalt scheint letztlich unumgänglich, doch dürfte sie kein Mittel zum Zweck sein und erst recht nicht der Erhaltung einer Ordnung dienen, da sie eben dort erneut zum Selbstzweck würde – doch wird der Ort solcher Gewalt nicht a priori zu erkennen sein. Dass Benjamin die Gerechtigkeit solcher Gewalt an Gott zurückbinden muss und menschlicher Erkenntnis entzieht, ist völlig folgerichtig. Es mag richtig sein, dass Gewalt zuweilen gerecht sein kann, doch wird sie ihrer Natur nach stets dazu tendieren, Partikularinteressen zu Recht zu erklären. Die Gewalt radikalisiert und perpetuiert den Antagonismus, und wo sie geeignet wäre, diesen zu überwinden, erscheint sie als der Rückgriff auf eine universale Kategorie, mit der sie so gut wie immer unvereinbar erscheint. Gerecht wäre Gewalt nur dort, wo sie nicht als Negation, sondern als Affirmation universaler Identität »walten«¹⁹⁹ kann, doch ist dieser Ort so unvorstellbar, dass Benjamin ihn Gott vorbehält. Nur solche Gewalt wäre noch der Ort einer Auseinandersetzung – und der Rest ist bekanntlich Schweigen.